

Angst

Peter Widmer ist Psychoanalytiker in Zürich und Ennetbaden. Neben verschiedenen Lehraufträgen an Universitäten und Fachhochschulen ist er Gastprofessor an der Universität Kyoto. Er begründete die Zeitschrift »RISS« mit.

PETER WIDMER

Angst.

Erläuterungen zu Lacans Seminar X

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 transcript Verlag, Bielefeld
Umschlaggestaltung und Innenlayout:
Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: digitron GmbH, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-214-7

Inhalt

Einleitung

7

Von Spiegeln und der Bedeutung der Nebenmenschen (Freud)

11

Die Funktionen des Spiegelstadiums

25

Die Grenzen des Spiegelstadiums

39

Der Apolog – eine Metapher der Angst

53

Erschließungen des Objekts a und die Freud'sche Libido

65

Libido bei Lacan und Phallus

77

Der Totenschädel auf Holbeins Bild

91

Die Aufgliederung des Objekts a in die Partialobjekte

103

Bedürfnis, Anspruch, Begehren. Die 4 Diskurse

117

Zwangsneurose. Einführung des Blicks

131

Rekapitulation. Die Stimme

143

Die Stimme und ein Paradigma für das Schicksal der Objekte

155

Literaturverzeichnis

167

Verzeichnis der Seminartage

169

Begriffsregister

170

Namensregister

173

Einleitung

Im Wintersemester 2001/2002 hatte ich im Rahmen einer Einladung der Universität Kyoto zu einer Gastprofessur an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät Gelegenheit, ein Seminar über die lacanianische Psychoanalyse zu veranstalten. Als Thema wählte ich *die Angst*, wobei ich mich an Lacans bisher unveröffentlichtem *Seminar X (l'angoisse)* orientierte. Das Seminar fand wöchentlich, in 13 doppelstündigen Sitzungen statt. Die Teilnehmer waren überwiegend Studierende der *Graduate School*, einer Abteilung der erziehungswissenschaftlichen Fakultät, an der Psychotherapeuten ausgebildet werden; es nahmen aber auch Professoren und Assistenten teil. Das Seminar wurde zweisprachig gehalten. Prof. Toshio Kawai, der an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät lehrt, seine Ausbildung in der Schweiz absolviert hat und von daher sehr gut deutsch spricht, darüber hinaus mit der lacanianischen Theorie vertraut ist, übersetzte meine Ausführungen Satz für Satz und gab mir ebenfalls Gelegenheit, Voten von japanischen Kollegen zu verstehen, denn meine Japanisch-Kenntnisse reichten dazu nicht aus.

Unter diesen Bedingungen entwickelte sich eine unseres Erachtens sehr gelungene Zusammenarbeit, die auch auf ein beträchtliches Interesse bei den vor allem in der jungianischen Psychologie geschulten Teilnehmern stieß, die die Tradition der Universität Kyoto hochhalten, offen zu sein für andere und für neue Strömungen.

Das Seminar wird zweisprachig veröffentlicht; der Band in japanischer Sprache ist in Vorbereitung.

Meine Erfahrungen während dieses Seminars brachten mich dazu, mich von vorbereiteten schriftlichen Unterlagen zu lösen; ich spürte, wie sich die Teilnehmer mehr durch die spontane Art, mich auszudrücken, angesprochen fühlten als durch das Vorlesen von Texten. Das stellte mich in Bezug auf die Publikation vor die Frage, ob es tatsächlich ratsam wäre, ausformulierte Texte vorzulegen. Nach reiflicher Überlegung kam ich zum Schluss, den Charakter des gesprochenen Textes so weit wie möglich zu wahren. Das heißt, auf Perfektion zu verzichten, um dafür die Wege des Denkens und For-

mulierens dem Leser nachvollziehbar zu machen, selbst dann, wenn Widersprüche stehen geblieben sind. Das bedeutet auch, weitgehend auf Zitate und genaue Literaturangaben zu verzichten; die verwendete Literatur habe ich dem Text beigelegt.

Gleichwohl habe ich aus didaktischen Gründen einige Änderungen vorgenommen, aber nicht, um den Text schwieriger zu machen, sondern im Gegenteil, in der Absicht, den Zugang zu erleichtern. Nebst wenigen Erweiterungen, Kürzungen und redaktionellen Änderungen habe ich vor allem die Reihenfolge der Sitzungen umgestellt. In Kyoto hatte ich zu Beginn eine sehr kompakte Zusammenfassung der Freud'schen Angstposition vorgelegt, der ich Lacans Apolog der Gottesanbeterin folgen ließ. Diese beiden Sitzungen erwiesen sich nicht nur für die Studierenden als schwieriger Beginn, sondern hätten auch ein beträchtliches Hindernis für den Einstieg in die Lektüre dieses Buches dargestellt, wenn ich die Reihenfolge unverändert belassen hätte. So entschloss ich mich, in etwas modifizierter Form mit der 3. Sitzung zu beginnen; die 2. Sitzung wurde an die sechste Stelle gesetzt, und die 1. wurde in spätere Sitzungen eingearbeitet, vor allem in die 6. und 7. Ich glaube, dass sich der Text auf diese Art leichter liest.

Der Gang der Argumentation beginnt nun beim Spiegelstadium, der unverzichtbaren Grundlage für das Verständnis der Angst. Seine Voraussetzungen, sein Wesen, seine Grenzen, seine Zusammenhänge mit Libido und Phallus werden dargestellt, sodass das Terrain freigelegt wird für Lacans Objekttheorie, die sich mit dem Zeichen Objekt *a* charakterisieren lässt. Dessen Aufgliederung in die vier Objekte der Psychoanalyse, Brust, Kot, Blick, Stimme als im Kern unspiegelbare, werden untersucht und mit den phantasmatischen Objekten, die im Spiegelbild erscheinen, in Beziehung gesetzt. Diese Strukturierung erfordert eine Beschäftigung mit dem Konzept des Anderen als dem Ort der Sprache, der vom anderen Menschen verkörpert wird. Exkurse in die Psychopathologie und ein abschließender Hinweis auf den Zusammenhang des Objekts *a* mit der Weiblichkeit erweitern und vertiefen die dargestellten Gedanken, die damit nicht abgerundet werden, vielmehr das Terrain für weitere Fragen vorbereiten.

Stellten Lacans Ausführungen im *Seminar X* die Grundlage für meine Ausführungen dar, so gilt das nicht für den Stil des Seminars. Lacans Art des Vortragens verwirrt den Leser, er sieht sich unterschiedlichen Ansätzen ausgesetzt; ein Thema erscheint kurz, verschwindet wieder, um an späterer Stelle wieder aufzutauchen, meist unerwartet. Dieser mäandrische Stil, affin zum Unbewussten, ist Lacan eigen, unkopierbar. Auch seine Begriffe widersetzen sich raschen Definitionen; sie sind im besten Falle nach eingehender

Beschäftigung und nach Erarbeitung von kontextuellen Zusammenhängen möglich, keinesfalls als Ausgangspunkt. Als Interpret, der versucht, einige Gedanken weiterzugeben, bin ich in einer anderen Position, versuche vielmehr, verstreute Gedanken einem Thema zu subsumieren, dieses in seinen verschiedenen Dimensionen darzustellen, was eine andere Art von Diskurs ergibt.

Gleichwohl ist daraus kein systematischer Text entstanden. Lacans unablässiges Bemühen, systemische Verfestigungen aufzulösen, macht sich gerade dann bemerkbar, wenn versucht wird, seine Gedanken unter einige leitende Konzepte zu bringen. Seine mehrdeutige Begrifflichkeit, die kontextuellen Verschiedenheiten, in denen er seine Gedanken artikuliert, schließlich auch unterschiedliche Verfassungen der Leser, bewirken, dass der Text, sogar als zu kommentierender, wie der hier vorliegende, sich dem Zugriff entzieht. Es kann also nicht das Ziel der Lektüre sein, Lacans Text zu verstehen, sondern eher, sich durch die gedankliche Arbeit auf den Weg bringen zu lassen, die eigenen Überlegungen weiterzutreiben, wobei die Lacan'schen Signifikanten eine Hilfe dabei sind, gerade darum, weil sie keine eindeutige Orientierung geben, sondern oft etwas Verwirrung mit sich bringen.

Mein Dank geht zunächst an meinen Freund Professor Toshio Kawai, der dieses Seminar ermöglicht und dann übersetzt hat; sodann an meine Frau Elisabeth, die am Seminar teilnahm und sich bereit erklärte, die Tonbandaufnahmen schriftlich festzuhalten. Der Dank gilt weiterhin Ms. Yamamori und Ms. Toiyama, die die Transkription ins Japanische besorgten, sowie dem Studierenden, der die Tonbandaufnahme besorgte, und nicht zuletzt den Teilnehmern, die durch ihr Interesse das Seminar mitgetragen haben.

Last but not least danke ich dem *transcript Verlag* für die Bereitschaft, aus diesem Text ein Buch zu machen, und insbesondere der Lektorin, Barbara Handwerker Küchenhoff, die mich aufgrund ihrer genauen Lektüre mit vielen Fragen konfrontierte, die Überarbeitungen, Ergänzungen und Umstellungen erforderlich machten. Ihr verdanke ich es, wenn das Buch lesbarer geworden ist und einige Ungereimtheiten, die in meinen Ausführungen in Kyoto enthalten waren, korrigiert sind.

Von Spiegeln und der Bedeutung der Nebenmenschen (Freud)

Zunächst möchte ich für die Einladung zu dieser Veranstaltung danken, das ist eine große Freude für mich. Ich bin froh, dass Professor Toshio Kawai sich als Übersetzer zur Verfügung stellt, auf diese Art kann ich deutsch sprechen.

Das Thema dieses Seminars ist die Angst, wobei uns Lacans *Seminar X (1962/3)* als Leitfaden dienen wird. Die Angst ist ein Thema, das auch in der Philosophie wichtig ist. Wir denken in erster Linie an Kierkegaard und in zweiter Linie an Heidegger. Für Heidegger steht die Angst im Zentrum seines Denkens. Sie ist verbunden mit der Erfahrung des Todes, das heißt des Vorlaufens zum Ende des Daseins. Heidegger wird uns immer wieder begegnen im Verlaufe meiner Ausführungen. Wir werden uns mit Angst vor allem unter dem psychoanalytischen Aspekt befassen. Lacans vorrangige Referenz gilt natürlich Freud.

Ein paar Worte noch zur Position von Lacans *Seminar X*. Es zählt zu den mittleren seiner Seminare. Das vorherige Seminar war über Identifikation (*Seminar IX*), und das nachfolgende, eines, das sehr bekannt ist, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (Les quatre concepts fondamentaux)*. Mit diesem *Seminar XI* hat es eine besondere Bewandnis. Es hätte den Titel tragen sollen: *Les noms du père/ Die Namen des Vaters*. Aber Lacan hielt nur eine Sitzung ab, weil er am Vorabend dieser ersten Sitzung erfahren hatte, dass die IPA, die *International Association of Psychoanalysis* (IPA), ihn exkommuniziert und angeordnet hatte, ihn von der Liste der anerkannten Lehranalytiker zu streichen. Das *Seminar X* trägt bereits Spuren dieses Bemühens von Lacan, anerkannt und in die IPA aufgenommen zu werden.

Erstaunlicherweise ist das *Seminar X* immer noch unveröffentlicht, im Gegensatz zum *Seminar XI*, nicht nur im deutsch- oder englisch-

sprachigen Bereich, sondern auch im französischen Bereich selbst. Es gibt einige Mitschriften in französischer Sprache, außerdem eine unpublizierte englische und eine unpublizierte deutsche Übersetzung.

Aus didaktischen Gründen wähle ich den Weg über das Spiegelstadium, das uns als Grundlage für das Verständnis der Angst dienen soll.

Wir werden uns heute und wahrscheinlich auch das nächste Mal damit beschäftigen. Das Spiegelstadium ist eine Art Klassiker innerhalb der Lacan'schen Lehre, ein Teil, der schon ziemlich bekannt geworden ist.

Spiegel haben seit jeher eine Faszination auf die Menschen ganz verschiedener Kulturen ausgeübt. Wir sehen das im Alltag, wir sehen es aber auch in Märchen, in Mythologien und implizit im Bilderverbot. Einerseits heißt es: »Du sollst dir von Gott kein Bild machen«, andererseits wird davon gesprochen, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist – jedenfalls in der christlichen Kultur. Ich glaube, auch in der japanischen Mythologie spielt der Spiegel eine große Rolle, und ich habe gehört, dass es einen Ort gibt, meines Wissens in Ise, wo es einen Spiegel gibt, der mit der mythologischen Herkunft der Kaiserfamilie in Beziehung steht.

Mit Spiegel ist nicht nur das gemeint, was wir gewöhnlich unter einem Planspiegel verstehen. Auch eine Wasseroberfläche, eine Pfütze ist ein Spiegel, auch das Gesicht meines Gegenübers oder sogar das Auge, die Pupille. Damit ist zugleich gesagt, dass es ganz unterschiedliche Arten des Sich-Spiegelns gibt. Das Sich-Spiegeln im Auge meines Gegenübers meint etwas wesentlich anderes als das Sich-Spiegeln auf einer Wasseroberfläche, und dieser Vorgang ist wiederum zu unterscheiden vom Sich-Spiegeln in einem sprachlichen Gebilde wie z.B. in einem Mythos. Außerdem wird deutlich, dass es keine wirklichen Spiegel braucht, damit es ein Spiegelstadium gibt. Es tritt auf, wenn ein Gesicht eines anderen Menschen da ist.

Es gibt auch diese merkwürdige Art von Hohlspiegeln, und wir werden wahrscheinlich das nächste Mal das Spiegelstadium auf den Hohlspiegel beziehen, weil das besonders aussagekräftig ist in Bezug auf die Übertragung in der Analyse. Heute werden wir vor allem vom Planspiegel sprechen.

Es ist den Menschen immer schon aufgefallen, dass es Merkwürdigkeiten rund um den Spiegel gibt; z.B. die Links-Rechts-Vertauschung. Wenn ich z.B. die linke Hand bewege, bewegt mein Gegenüber im Spiegel die rechte Hand. Man kann auch eine scheinhafte von einer seinshaften Dimension unterscheiden. Der Spiegel hat

etwas mit dem Schein zu tun, und der Schein ist etwas, was oft verklärt. Der Ausdruck *image* verdeutlicht diesen Gedanken; er meint ein Bild für die anderen, das einen bestimmten Eindruck bei ihnen machen soll. Zugleich soll damit von etwas abgelenkt werden, das dann umso mehr von den anderen, wenn sie aufmerksam sind und nicht dem Schein aufsitzen, mit dem Wesentlichen in Beziehung gesetzt wird. Einerseits ist das Spiegelbild ein Ort des Scheins und andererseits wird im Spiegelbild doch eine Wahrheit gesucht. In einem Märchen ist der Spiegel der Ort, aus dem heraus gesprochen wird, wer die Schönste ist im ganzen Land.

Das aus zwei Namen zusammengesetzte Wort Spiegelstadium enthält durch das Wort Stadium einen Doppelsinn. Man kann ein genetisches von einem strukturellen Moment unterscheiden. Mit dem Genetischen wird diese Stufe im Werden des Menschen bezeichnet, in der der Spiegel eine große Rolle spielt. Dieses Genetische ist eingebaut in etwas Strukturelles. Wir sehen das Strukturelle z.B. im Sport – denken Sie an ein Fußballfeld, oder an ein Tennisfeld, wo alles in zwei Hälften eingeteilt ist. Im Fußball ist sogar die Zeit in Hälften geteilt. Erst sie konstituieren das Ganze – eine bedeutungsvolle Einsicht für das Verständnis des Spiegelstadiums, denn diese andere Hälfte erweist sich als durchsetzt mit Illusionen! Mein Gegenüber lässt sich nicht auf mein Spiegelbild reduzieren, auch wenn ich in ihm mein symmetrisches Gegenüber sehen möchte. Bei Stadien ist es der Ball, der eine Differenz zwischen den Hälften einführt, um ihn dreht sich das Geschehen. Es gibt übrigens auch Sportarten, in denen das Feld, auf dem der Wettkampf ausgetragen wird, nicht spiegelbildlich strukturiert ist, z.B. in der Leichtathletik, wo einfach Runden gedreht werden. Bei allen bekannten Sportveranstaltungen ist auch der Hohlspiegel mit im Spiel, weil die Tribüne ein Rund bildet, und der Wettkampf ist im Brennpunkt des Geschehens.

Welchen Platz hat das Spiegelstadium in der Geschichte der Psychoanalyse? Eigentlich hat die Reflexion über die Bedeutung der Spiegel vor der Psychoanalyse begonnen. Die psychoanalytische Theorie kann sich sogar im Mythos von Ovid spiegeln. Sie kennen sicher diesen Mythos des römischen Dichters Ovid, der besagt, dass der Jüngling Narcissus auf der Wasseroberfläche sein Bild gesehen und sich in dieses Bild verliebt hat. Von da aus ist der Name Narzissimus in die Psychoanalyse hinübergewandert. Das Interessante ist aber nicht nur diese Verliebtheit des Jünglings ins eigene Spiegelbild, sondern noch viel mehr, dass er erst gar nicht wusste, dass er sein eigenes Bild sah. Ich empfehle Ihnen diese Lektüre, und

wenn jemand das hier beim nächsten Mal resümieren möchte, überlasse ich ihm gerne ein paar Minuten dafür. Die Geschichte ist eingebettet in einen größeren Zusammenhang, in dem sogar die Götter eine Rolle spielen. Es gibt eine Weißagung eines blinden Sehers, der Jüngling Narcissus werde so lange leben, wie er sich selber nicht erkenne. Was bedeutet aber dieses Sich-Erkennen? Hat er sich erkannt, als er entdeckte, dass er sein eigenes Bild sah oder hat er sich nicht erkannt? Diese Frage wollen wir in der Schwebe lassen. Vielleicht möchte ich eher noch darauf hinweisen, dass das Visuelle sich durch das Akustische verdoppelt. Es gibt auch die Nymphe Echo, die sich in den Jüngling verliebte. Diese Nymphe hatte die Eigenheit, immer nur das Ende eines Satzes nachplappern zu können. So entstand zwischen Narziss und Echo eine Art spiegelbildlicher Dialog. Wie gesagt, wenn jemand diese Geschichte gerne etwas ausführlicher darstellen möchte, wäre das ein schöner Beitrag für unser Seminar. Ich wollte Ihnen damit die Lektüre etwas verlockend machen. Es sind nur etwa zehn Seiten Text, und es steht sehr sehr viel drin.

Als Freud den Ausdruck Narzissmus gebrauchte, war er bereits in der Literatur vorhanden, durch Paul Näcke eingeführt, wie Freud in der Narzissmus-Arbeit von 1914 schreibt. Der Narzissmus spielte dann für ihn eine sehr wichtige Rolle, auch in der Auseinandersetzung mit Jung. Man kann sagen, dass die ganze mittlere Phase von Freud, so von 1914 an, dem Thema des Narzissmus gewidmet war. Freud hat dennoch keine Theorie des Spiegelstadiums ausgearbeitet. Man kann auch nicht sagen, dass Lacan es war, der als erster die Bedeutung des Spiegels für die Entwicklung des Menschen gesehen hat. Er konnte bereits anknüpfen an Arbeiten, z.B. von Baldwin oder Wallon. Es war im Jahre 1936 in Marienbad – Lacan war 35-jährig – als er sich zum ersten Mal vor der Internationalen Psychoanalytischen Gesellschaft (IPA) präsentierte und das Spiegelstadium vorstellte. Sein Auftritt war jedoch ein eklatanter Misserfolg, man entzog ihm das Wort. Es gibt keine Fassung dieser ersten Präsentation. Dagegen präsentierte er 1949 in Zürich, wieder auf einem Kongress der IPA, die zweite Fassung des Spiegelstadiums. Er hat dann im *Seminar I* vielleicht am ausführlichsten über das Spiegelstadium gesprochen. Auch im *Seminar II*, das ja ins Japanische übersetzt ist, werden Sie viele Hinweise auf das Spiegelstadium finden.

Betrachten wir nun, was das empirisch beobachtbare Geschehen ist in der Zeit des Spiegelstadiums. Bis zum Alter von drei Monaten ist das kleine Kind unempfindlich für das Spiegelbild. Seine Wahrnehmung ist noch nicht so strukturiert, dass Zeichen eines Erken-

nens oder eines Wiedererkennens da sind. Man nimmt von daher an, dass es sich von der Mutter noch nicht als abgetrennt empfindet, dass es wie ein Teil ihres Körpers oder ihrer Brust ist. Erst mit vier Monaten kann man so etwas wie einen Beginn des Spiegelstadiums feststellen. Wenn ich diese Daten erwähne, ist es nicht so gemeint, dass das mit Regelmäßigkeit so auftritt, sondern es ist auch abhängig von den Interaktionen, von den Einflüssen der Umwelt und sicher auch von angeborenen Faktoren des Kindes. Es gibt jedoch im Alter von vier Monaten so etwas wie eine Wahrnehmung des Spiegelbildes, das aber vom Kind noch nicht als Bild von sich selbst empfunden wird. Man hat festgestellt, dass das Kind mit sechs Monaten einen anderen Menschen im Spiegel wahrnehmen kann. Wenn dieser Mensch aber hinter ihm steht, gibt es kein Zeichen von Erkennen, wenn das Kind dessen Stimme hinter sich hört, sondern eher ein Zeichen von Überraschung. Das Bild und die wirkliche Anwesenheit oder das Bild und die Stimme werden noch nicht als derselben Person zugehörig empfunden. Im Alter von acht Monaten beginnt das, was man die Erfüllung des Spiegelstadiums nennen könnte. Es gibt das Zeichen des Erkennens des Bildes als sein Bild. Wenn man das Kind mit dem Namen ruft, betrachtet es sein Bild. Und gewöhnlich zeigt es sogar das, was Lacan eine jubilatorische Reaktion nennt.

Wenn wir den Vergleich ziehen mit dem Mythos von Narziss, so hat sich dieser Jüngling zunächst auch nicht erkannt auf der Wasseroberfläche. Bei Narziss war es so, dass er durch die Parallelität der Bewegungen entdeckte, dass er sein eigenes Bild sah. Das ist eine etwas autistische Vorstellung, weil gewöhnlich der Name intervenieren muss. Das heißt, es braucht einen Dritten zum Baby und dem Bild, damit das Kind sein Bild erkennen kann; meistens wird es die Mutter sein. Mit acht Monaten ist es bereits so, dass das Bild und der Name als zusammengehörig gedacht werden. Es ist jedoch eigenartig, dass das Ich außen lokalisiert wird und nicht innen. Das Kind nimmt als selbstverständlich an, dass es außen ist. Der Dritte, die Mutter, macht übrigens diese Illusion mit, ja, begründet sie allererst, denn sie zeigt auf das Spiegelbild und lokalisiert das Kind dort, im Gegenüber, nicht auf ihren Armen. Aber diese Illusion hat ihre Notwendigkeit, denn auf diese Art lernt das Kind, sich über das Außen zu erfahren. Man kann sagen, dass es eine Art notwendige Seinsvergessenheit gibt. Dass das Spiegelbild ein Abbild ist, wird zuerst übergangen. Zu diesem Alter von acht Monaten gehört auch das, was andere schon als eine Art Fremdenangst gedeutet haben. Das heißt, es gibt zwischen dem Ich und den anderen eine Achse der Unterscheidung. Auch wenn das Kind diese Unterscheidung von innen und außen noch nicht macht, kann es doch sein Bild von dem-

jenigen anderer unterscheiden. Sie sehen, dass sich die Logik der Erkenntnis nicht so entwickelt, dass sie beim Kind selbst beginnt und es dann sein Doppel entdeckt, sondern dass der Vorgang umgekehrt verläuft.

Mit etwa zehn Monaten kann es einzelne Körperteile betrachten, die nun als Teile seines Ichs wahrgenommen werden. Ich muss vielleicht nochmals darauf hinweisen, dass dieses Bild, das das Kind sieht, eine Ganzheit darstellt und dass nicht eine Fragmentierung, sondern das Einheitliche das Wesentliche ist. Es bedeutet also einen Fortschritt, wenn es diese Einheit wieder differenzieren kann. Je mehr es seinen Körper durch das Wahrnehmen im Außen entdeckt, desto mehr formiert sich ein Subjekt der Wahrnehmung. Das, was gesehen wird, ist nicht das, womit es sieht. Das, womit es sieht, ist ihm das Allerinnerste, und es ist das, was lange Zeit vergessen wird. Vergessen, das heißt nicht, es könnte sich erinnern, wenn es nur möchte, sondern es ist ein Urvergessen. Je mehr Körperteile es sieht, desto mehr stößt es auf die Frage: Wer ist es, der diese Teile sieht? Nun beginnt sich also die Unterscheidung von Bild und Abgebildetem bemerkbar zu machen.

So gesehen wäre das Spiegelstadium immer noch eine duale Angelegenheit. Wie kann das Kind aber sicher sein, dass das alles stimmt, was es sich zusammendenkt? Es braucht einen Dritten, der Garant seiner Wahrnehmung wird. Man könnte von hier aus sogar einen Exkurs machen zur Philosophie von Descartes, die so wichtig ist für Lacan, und die an der Wurzel der Subjektauffassung des westlichen Denkens steht. Descartes hat eine Art Position eingenommen, die vergleichbar ist mit derjenigen des Kindes, oder besser gesagt, er hat versucht, auf künstliche Art diese Position des Kindes zu erreichen, indem er sich ganz allein auf sich selber berief und dann gezweifelt hat, ob alles eine Realität hat, was er sieht. Einmal zu dieser Position vorgestoßen, spürt man schon einen Schwindel. Was, wenn alles das, was ich empfinde, nur ein Traum ist? Oder wenn das gar nur meine Einbildung ist und gleich danach verschwinden wird? Was, wenn ich im nächsten Moment erwache und irgendwo ganz anders bin oder gar nicht existiere? An dieser Stelle hat Descartes entdeckt, dass dieses Ich unhintergebar ist. Es steht jedoch auf schwankendem Boden, und er brauchte einen Garanten dafür. Nachdem er alle Instanzen ausgeschaltet und an allem gezweifelt hat, muss er nun doch wieder den Gott einführen, der ihm als Garant dient für die Richtigkeit dessen, was er wahrnimmt.

Natürlich gibt es riesige Unterschiede zwischen der Position Descartes' und derjenigen eines Kindes. Ich möchte also auf keinen Fall den Eindruck erwecken, dass Descartes' Philosophie etwas Kindliches wäre. Er hat alles das reflektiert, was eben beim Kind

unreflektiert vor sich geht. Dieses Ausgeliefertsein an den Anderen, das erfährt jedes Kind. Sie sehen an dieser Stelle die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen dem Andern (groß geschrieben) und dem anderen (klein geschrieben). Der andere (klein geschrieben) wäre einfach ein anderes Spiegelbild. Davon kann ich mir aber keine Garantie versprechen. Derjenige, der eine Garantie geben kann, ist nicht ein spiegelbildlicher anderer, sondern ein symbolischer Anderer. Dieser symbolische Andere spricht mit dem Kind, und es ist das Sprechen, das ihm letztlich die Gewissheit gibt. Soweit dieser kleine Exkurs zu Descartes.

Wenn das Kind etwa einjährig ist, kann man davon sprechen, dass das Spiegelstadium eine Krise erfährt. Es gibt jetzt diese Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem, und damit stellt sich erneut die Frage nach dem Wesen. Zur Zeit der Erfüllung des Spiegelstadiums glaubte das Kind, dass das Bild das Wesen ist. Nun, mit dieser Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem merkt es, dass das, was es denkt, was es fühlt, was es empfindet, zum Unsichtbaren gehört. Zur Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem kommt diejenige von Innen und Außen dazu. Das Innere ist nun ein Rätsel, und das Bild erfährt dadurch eine gewisse Entwertung, bis das Kind in einem weiteren Schritt lernt, dass das Äußere seiner selbst sein Inneres ausdrücken kann – die Vorstufe von Täuschungen, die darauf gründen, die Entsprechung vorzuspielen.

Es gibt eine weitere Unterscheidung, die zu dieser Krise des Spiegelstadiums hinzugerechnet werden muss; nämlich die Unterscheidung einer Präsenz für sich selber und einer Präsenz für andere. Solange sich das Kind nicht von den anderen abgrenzen kann, ist diese Unterscheidung nicht möglich. Wenn es aber diese Gewissheit erreicht hat, dass es selber ist, auch wenn es nicht weiß, wer es ist, so kann es sich für sich selber konstituieren. Dies geschieht in der Zeit, in der das Kind etwa die Hände vor das Gesicht hält und sagt: »Du siehst mich nicht« oder »ich sehe dich nicht«. Es sind immer noch Illusionen dabei in diesem ersten Versteckspiel. Es denkt, wenn es die anderen nicht sieht, sehen es die anderen auch nicht. Es ist jedoch schon ein Spüren der eigenen Person da, die selber nicht sichtbar ist – das zeigt ja dadurch, dass das Gesichtsfeld zugedeckt wird. Man könnte eine ganze Abfolge machen von epistemologischen Schritten, die notwendig sind, bis das Kind wirklich Verstecken spielen kann. Und selbst, wenn es alle diese Stufen durchschritten hat: Was geschieht, wenn das Kind einfach nicht gesucht wird? Dann kommt plötzlich ein Zweifel, ob es für die anderen wirklich existiert.

Es ist nicht so, dass das Spiegelstadium mit dieser Krise zu

Ende geht. Einerseits kann man sagen, dass sich die Wahrnehmungen in der Zeit des Spiegelstadiums später, z.B. in Zeichnungen, reproduzieren. Das, was es gesehen hat, kann es zu dieser Zeit des Spiegelstadiums natürlich nicht motorisch festhalten. Später jedoch, wenn es motorisch weiter vorangeschritten ist, beginnt es so zu zeichnen, dass zuerst nur das Gesicht erscheint. Dann gibt es diese köstlichen »Kopffüßler«, d.h. Gestalten, die nur aus Kopf und Füßen bestehen. Man sieht dabei, wenn man vom Spiegelstadium, vom Erkennen des Körperbildes spricht, dass dem Kopf, dem Gesicht eine ganz besondere Bedeutung zukommt.

Ein ganz anderer Nachfahre des Spiegelstadiums ist die Verliebtheit. Da gibt es immer wieder die spiegelbildliche Relation zwischen dem einen und dem anderen. Das eine möchte im anderen sein eigenes Spiegelbild sehen, das andere möchte das aber auch. Wie nun die Quadratur dieses Zirkels lösen? Sie spüren schon, dass hier ein Moment von Aggressivität in die Verliebtheit einfließt. Wenn das andere so sein sollte wie das Spiegelbild, darf es keine Andersheit haben. Ich selbst darf aber auch nicht anders sein als das andere. So verwandelt sich die Verliebtheit in eine *folie à deux*. Und wenn die Verliebten in diesem Stadium bleiben, ist die Beziehung wohl bald zu Ende. Es braucht also wiederum dieses Dritte, das die dyadische Situation aufbricht. Das Dritte ist das, was anscheinend die Unvollkommenheit einführt. Was gibt es denn schöneres als diese Matrix der Geschlossenheit? Man könnte an eine Eiform denken, in der alles rund ist und in sich geschlossen. Das Aufbrechen wird zunächst als Unglück erfahren. Jedes hat etwas, das eine Andersheit ausmacht gegenüber dem anderen und was nicht gleich ist, womit es allein ist. Das Unglück dauert aber nur so lange, wie an dieser Matrix der Geschlossenheit festgehalten wird. Das, was den Unterschied ausmacht, erfordert eine Trauerarbeit; und erst von da an gibt es die Möglichkeit einer Liebe.

Versuchen wir nun die logischen Momente des Spiegelstadiums nachzuzeichnen. Zuerst ist etwas wie ein unspezifisches Interesse da. Dann wird etwas erkannt, worauf immer wieder hingewiesen wird. Die nächste Stufe besteht darin, dass dieses Bild erkannt wird. Der Name des Kindes ist dabei eine wichtige Stütze für dieses Erkennen. Sie haben vielleicht schon beobachtet oder es selber erfahren, dass die Mütter mit dem Kind in der dritten Person sprechen. (Es zeigt sich eine Schwierigkeit der Übersetzung ins Japanische – hier wird immer von der Position des Kindes aus gesprochen, die Mutter macht, der Vater macht.) Ich entnehme den Ausführungen von Herrn Kawai, dass es im Japanischen eher schwierig ist, aus dem

Spiegelstadium herauszukommen. (Lachen. Prof. Kawai: Vielleicht braucht man keine Verliebtheit?)

Die nächste Stufe besteht darin, dass zwischen Ich und Nicht-Ich, d.h. zwischen Ich und den anderen unterschieden werden kann. Erst dann kann der Unterschied gemacht werden zwischen dem Abgebildeten und dem Bild. Das ist gleichbedeutend mit der Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem. Das, was abgebildet ist, ist das Sichtbare. Das Sichtbare wovon? Das Sichtbare des Unsichtbaren. Die französische Sprache kennt eine Unterscheidung, die für die Lacan'sche Lehre sehr wichtig ist, nämlich die Unterscheidung von *Je* und *Moi*. Dieses sprechende Ich (*je*) besteht aus der Bewegung der Lippen, die sich öffnen und schließen. Man muss diese aber gar nicht sehen, damit man etwas verstehen kann. Es gibt eine schöne Beschreibung von Freud, der von einem Kind spricht, das sich im Dunkeln geängstigt hat und dann ruft: »Tante, wenn du sprichst, wird es hell«. Allein die Sprache kann ein Licht anzünden. Das *Moi* ist demgegenüber diese äußere Gestalt.

Der nächste Schritt besteht in der Unterscheidung der Präsenz des Subjekts für sich, dass es weiß, ich bin jemand für mich selber, unterschieden von den anderen und der Präsenz für andere. Die Entdeckung der Präsenz für andere ist gleichbedeutend mit der Frage: Was bin ich für die anderen? Und ich kann versuchen, eine Antwort zu finden, indem ich mich als Objekt für die anderen konstituiere. Das ist die Eingangspforte für die Pathologie des Spiegelstadiums. Davon werden wir noch sprechen. Ich möchte Ihnen noch ein schönes Beispiel erzählen, das Freud in *Jenseits des Lustprinzips* dargestellt hat. Es handelt von seinem eineinhalbjährigen Enkelkind. Freud beobachtete es eines Tages, wie es in seinem Bettchen lag und über den verhängten Rand seines Bettchens eine Fadenspule gleiten ließ und sie wieder zu sich zog. Dabei sprach es die Vokale *O* und *A* aus. Man kann dieses Spiel in ähnlicher Weise beobachten, wenn Kinder einen Gegenstand fortwerfen und dann die Erwachsenen engagieren, ihn wiederzuholen. Der Unterschied ist der, dass dieses Kind allein war und nicht wusste, dass es beobachtet wurde und dass die Fadenspule an einem Faden hing, die vom Kind immer wieder herangezogen werden konnte. Epistemologisch ist dieses Kinderspiel hochinteressant. Man kann damit sogar das erklären, was über das Lustprinzip hinausgeht, jenseits dessen situiert ist. Freud hat es in dieser Arbeit beschrieben, ohne dass er genau wusste, was er eigentlich damit sagen wollte. Das, was nicht dem Lustprinzip untersteht, hat damit zu tun, dass das Kind schon über eine rudimentäre Sprache verfügt. Reduzieren wir diese Sprache auf das Allerelementarste, auf die Opposition von *A* und *O*.

Wenn das Kind *O* sagt, so ist die Spule fort, aber in seinem Gedächtnis ist sie da. Sie sehen hier, dieses *O*, das *Fort* hat schon eine negativierende Funktion. Das *Fort* bezeichnet die Anwesenheit des Abwesenden. Auf diese Art hat das Kind auch etwas von der Interaktion zwischen der Mutter und ihm dargestellt, zwischen dem Verschwinden und Wiederkommen. Wie ist es nun? Hat das Kind dieses Spiel erfunden, oder hat das Spiel das Kind erfunden? Dadurch, dass es diese einfachen, elementaren Signifikanten zur Verfügung hatte, war die Möglichkeit gegeben, das Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit darzustellen. Wichtig ist, dass es kein absolutes Fort gibt. Wenn ich sage, etwas oder jemand ist fort, so habe ich andererseits doch eine innere Vorstellung von dem, was fort ist. Und über das, was wirklich fort ist, kann ich nichts aussagen. Die Sprache führt hier also eine intermediäre Ebene ein zwischen dem Kind und der Realität. Und sie führt eine eigene Zeitebene ein. Ich kann an jemanden denken, der fort ist, vielleicht schon Jahre lang fort, und in meinen Gedanken ist er doch da. Gegenwart und Vergangenheit verknöten sich. Und auch die Räumlichkeit ist nicht so, dass es eine absolute Trennung gibt zwischen fort und da. Das, was fort ist, ist ja zugleich mental da.

Dieses aufgeweckte Enkelkind Freuds hat dann auch ein etwas anderes Spiel dargestellt. Es stellte sich vor einen Spiegel und bückte sich dann so, dass es sich nicht mehr im Spiegelbild sah. Wenn es sich nicht mehr sah, sagte es auch wieder: *O*. Dieses *Fort* ist das *Fort* im Spiegelbild, das *Fort* ist aber die Anwesenheit des *Je*.

Sprechen wir von den Voraussetzungen des Spiegelstadiums. Wenn man die geschilderte Situation mit derjenigen bei Tieren vergleicht – ich denke hier an die Beschreibungen, die der Ethologe Konrad Lorenz gibt, z.B. bei Enten –, dann nimmt diese das Spiegelbild als Partner wahr. Vom Hund wird berichtet, dass er die Wahrnehmung des Spiegelbildes vermeidet und sich dem Experimentator zuwendet. Von den Affen wird gesagt, dass sie die Hand hinter das Spiegelbild strecken. Das Interesse am Spiegelbild ist etwas spezifisch Menschliches. Man kann annehmen, dass es mit dem Instinktman gel im Vergleich zu Tieren zusammenhängt. Anthropologen behaupten, dass der Mensch eine physiologische Frühgeburt sei. Dabei vergleichen sie Menschen und Tiere auf einer biologischen Ebene, eine sicher nicht unumstrittene Methode. Auch wenn Skepsis bei diesem Vergleich angebracht ist, können die Verhaltensforscher und Biologen zeigen, dass der Mensch als instinktarmes Wesen auf die Welt kommt. Die Kehrseite dieses Instinkt mangels ist eben die Offenheit. Die Folgen davon sind einschneidend, das kleine Kind ist dem Nebenmenschen, um einen Ausdruck von Freud zu verwenden, ausge-

liefert; die Hilflosigkeit des Kindes bewirkt eine existenzielle Angewiesenheit auf die anderen, zunächst auf die Mutter oder auf einen Menschen, der für das Kind anwesend ist. Man sieht an den traurigen Beispielen des Hospitalismus, wo Kinder zwar gefüttert werden, wo sie aber keine menschlichen Kontakte, keine Beziehungen aufbauen können, wie wichtig ein Gegenüber des Kindes ist, das den Aufbau von seelischen Strukturen ermöglicht. Es genügt nicht, wenn zwar für Nahrung gesorgt wird; wenn das Pflegepersonal ständig wechselt, gelingt das, was eben das Spiegelstadium zustande bringt, diese Fokussierung auf das eigene Ich, das Interesse an der eigenen Person, nicht.

Wenn man von den Voraussetzungen des Spiegelstadiums spricht, gibt es etwas Zweites, das erwähnt werden muss. Es ist nicht nur das Ausgeliefert-Sein an das Begehren des anderen, es ist auch die Empfänglichkeit für Sprache. Es gibt sicher eine so genannte präverbale Phase, aber davon zu sprechen, führt uns an den Rand dessen, was sagbar ist. Ohne Sprechen und ohne Aufbau einer Beziehung kommt das Kind motorisch nicht einmal so weit, dass es sich im Bett aufsetzen kann. Es gibt in der Literatur ja auch Beispiele dafür, was passiert, wenn die Erzieher auf die Idee kommen, herauszufinden, welche Sprache den kleinen Kindern angeboren ist. Schon diese Fragestellung ist natürlich schief, aber das kommt ja erst mit dem Resultat heraus. Es gab z.B. schon im alten Ägypten dieses Wissen-Wollen, welche Sprache den Kindern angeboren ist. Dann gab es eine Verordnung, man dürfe mit den Kindern nicht sprechen, um zu sehen, wie sie selber untereinander sprechen, um zu sehen, was zum Vorschein kommt. Es wird sogar gesagt, dass dieses Experiment unter dem Hohenstauffer Kaiser Friedrich II., im 13. Jahrhundert wiederholt worden sei. Das Resultat war jeweils dasselbe, die meisten Kinder starben. Man sieht hier nicht nur den Instinktangel, sondern auch das Angewiesen-Sein auf die Fürsorge der anderen, auf das Sprechen der anderen, auf den Aufbau von Beziehungen. Ich sage das, damit man nicht auf die Idee kommt, dass das Spiegelstadium eine biologische Etappe wäre. Das Spiegelstadium findet nicht statt, wenn mit dem Kind nicht gesprochen wird.

Es gibt etwas Drittes, wovon man sprechen muss, das ist das Libidokzept. Ich werde jetzt nicht ausführlich vom Libidokzept bei Freud und seinen Wegen und Irrwegen sprechen, sondern mich vor allem auf Lacan konzentrieren, und auch hier begnüge ich mich für die heutige Sitzung mit wenigen Hinweisen: Lacan hat die Libido nicht als etwas materiell Positivierbares aufgefasst, nicht als Sexualstoff, sondern als einen Verlust, der schon in der Zeit des intraute-

ringen Daseins erfolgt. Etwas geht unwiederbringlich verloren, bevor überhaupt so etwas wie eine Subjektivierung erfolgt. Vielleicht ist das eine nachträgliche Konstruktion, ausgehend davon, dass eben dieses Interesse des Menschen am Spiegelbild besonders groß, besonders faszinierend ist. Schon Ovid hat das beschrieben. Es ist nicht nur ein großes Interesse für das Spiegelbild, sondern wirklich eine Verliebtheit. Es ist rührend zu sehen, wenn man Kinder, die noch nicht gehen können, auf allen Vieren sieht, wie sie sich dem Spiegelbild nähern und es küssen wollen. In dem Sinne kann man von einer libidinösen Manifestation sprechen. Narzissmus bezeichnet ja dann in der Folge dieses Nicht-lösen-Können des Libidinösen vom eigenen Spiegelbild.

DISKUSSION

Es ist jetzt schon etwas mehr als zehn Uhr, in der nächsten Sitzung werde ich dann über den Hohlspiegel sprechen. Jetzt ist noch Gelegenheit für Fragen.

Frau Prof. Ito: Sie haben in Bezug auf den Narzissmus gesagt, dass das Kind das Ich im Außen empfindet. Aber ist das Ich in dem Falle groß geschrieben?

P.W.: Ja, das ist so. Es ist schon wichtig zu sehen, dass dieses Ich außen lokalisiert ist. Diese Lokalisierung im Außen verschwindet nie ganz; bei engen Beziehungen kann man feststellen, dass das Eine für das Andere das Ich, das *Moi* bildet. Man kann solche Beziehungen nicht nur als pathologisch bezeichnen, sie gehören zur Normalität.

Frau Prof. Ito: Eine Frage zur Übersetzung. Wie wird das Wort *Ich* von Freud übersetzt, auf Englisch *ego*? Das Japanische *shiga* hat wenig mit dem Ich zu tun, sondern ist sehr substantiiert. Das finde ich irreführend.

P.W.: Wie ist im *Seminar II* das Ich ins Japanische übersetzt? Das Ich in der Terminologie Freuds?

Ein Seminarteilnehmer und Frau Prof. Ito: Das Ich ist immer außen lokalisiert, aber bedeutet das auch, dass das *Je* auch außen ist?

P.W.: Ja, in der Übertragung ist das so. Es kann auch vorkommen, dass das *Moi* und das *Je* zuerst außen sind, weil diese Unterscheidung zuerst ja gar nicht gemacht wird. Vom Moment an, wo diese

Unterscheidung gemacht wird zwischen *Je* und *Moi* empfindet sich das Subjekt selbst als sprechendes, dann ist aber das Sprechen nirgends abgebildet. Bevor diese Unterscheidung gemacht ist – ich habe von diesem Urvergessen gesprochen – ist alles außen, sowohl das *Je* wie das *Moi*, weil es noch kein Bewusstsein einer eigenen Existenz gibt. Man muss sich sogar vorstellen, dass, wenn die Mutter in den ersten Monaten vom Kind weggeht, es so ist, als ob ein Teil des Kindes wegginge; es kann diese Unterscheidung jedoch nicht machen, es ist wie eine Verstümmelung seiner selbst, die vor der deutlich wahrnehmbaren Unterscheidung von Innen und Außen situiert ist. Man kann sogar sagen, es ist erst da, wenn das andere auch da ist. Davon ist ja auch in unserem Dasein noch etwas spürbar, dass wir auch mehr da sind, wenn das andere da ist. Diese Verbindung zum *Moi* zeigt sich ja auch, wenn wir z.B. sehen, wie ein anderer Mensch, der mir nahe steht, Schmerzen erleidet, oder wenn ihm ein Unglück zustößt, wie mir das selber Schmerzen bereitet. Wenn ich in der Zeitung lese, dass so und so viele Leute bei einem Unglück umgekommen sind, blättere ich auf die nächste Seite und mache mir vielleicht nicht so viele Gedanken dazu. Vom Moment an, wo ich in eine spiegelbildliche Relation zu einem anderen eingetreten bin, kommt sofort diese Beziehung von ich und du und das Verwischen der Grenzen. Eigentlich spüre ich, dass mich nur diejenigen etwas angehen, mit denen ich einen Austausch habe. Vielleicht ist das ungerecht so, aber es schützt mich auch davor, an jedem Leid partizipieren zu müssen. Ich bin mir dann nicht immer selbst der Nächste, sondern das *Moi* kann mir durchaus immer noch näher sein.

Frau Prof. Ito: *I* entspricht also *Ego*? Die Englischsprechenden sind so überheblich, dass sie das *I* sogar groß schreiben.

P.W.: Ist es im Japanischen nicht so, dass mit dem *Radikal kuchi* (Mund oder Sprechen) immer die sprechende Instanz bezeichnet wird?

Prof. Kawai: Im Japanischen ist es sehr schwierig, die Unterscheidung zwischen *moi* und *je* zu machen.

P.W.: Wir werden das nächste Mal vor allem über den Hohlspiegel sprechen und über die psychoanalytische Situation in Bezug auf das Spiegelstadium.

Die Funktionen des Spiegelstadiums

Am Ende der letzten Sitzung hat es viele interessante Fragen gegeben, und wir werden sicher noch Gelegenheit haben, darauf zu sprechen zu kommen. Ich möchte aber nicht mehr lange dabei bleiben, sondern heute noch ein Stück fortfahren mit unserem Thema des Spiegelstadiums. Wir werden heute vor allem die Metaphorik des Hohlspiegels besprechen.

Wenn wir noch einmal an die Funktionen des Spiegelbildes denken, so kann man sagen, dass eine davon darin besteht, eine erste Objektivierung des Subjekts vorzunehmen. Mit dieser Objektivierung wird eine Illusion erzeugt, nämlich eine Identität von Bild und Sein; einfach gesagt: das, was ich im Spiegel sehe, das bin ich. So gesehen lässt sich von einer annähernden Schließung, einer Stilllegung des Begehrens sprechen. Annähernd deshalb, weil es sich doch nicht unterkriegen lässt, weil es sich wieder irgendwo und irgendwie manifestiert, als Entdeckung des Illusionären, als Zuwendung zum Unsichtbaren, als Verweigerung, die Idealisierung im Spiegel zu bejahen, als Abwendung vom Spiegel. Solche Manifestationen, die sich der falschen Identität widersetzen, können schon früh auftreten. Man darf nicht glauben, dass das Begehren nur etwas Spätes wäre in der Genese des Subjekts; etwas vereinfacht lassen sich zwei verschiedene Stadien des Begehrens unterscheiden: In einer ersten Phase manifestiert sich das Begehren noch ganz unstrukturiert, d.h. zum Beispiel als Verweigerung beim Trinken, als Schreien, als Unlust, man kann es schwer definieren, und es ist auch schwierig für die Eltern, darauf eine Antwort zu finden, da sich das Kind noch nicht verbal ausdrücken kann. Das Begehren ist zugleich eine Manifestation der Nicht-Angepasstheit des Subjekts an seine Umwelt; es ist nicht eingefügt in die Natur, wie wir das bei Tieren annehmen, das Verhältnis zur Umwelt ist ein prekäres, es bedarf des Anderen, damit ein lebbares Verhältnis zustande kommt. Das Spiegelstadium gibt nur eine scheinbar abschließende Antwort auf dieses unstrukturierte Begehren. Vielleicht kann man sagen, dass das Spiegelbild eine Art Urbild von Harmonie ist, eine Entsprechung von Außen

und Innen. Es ist jedoch eine Harmonie, die wieder eine Krise erleiden wird.

Eine weitere Funktion des Spiegelbildes besteht darin, dass sie eine Idealisierung zustande bringt. Wir werden im Zusammenhang mit der Metaphorik des Hohlspiegels genauer auf diese Idealisierungen zu sprechen kommen. Dazu gehört auch, dass sie eine Erfüllung des mütterlichen Begehrens, des Begehrens des Anderen darstellt. Freud spricht z.B. von *His majesty the baby*, und ich glaube, dass es vielen Kulturen eigen ist, dass die Kinder glorifiziert werden und Träger sind von vielen Erwartungen, die die Eltern in sie setzen.

Das Spiegelstadium bringt sodann eine Vereinheitlichung zustande. Das heißt zugleich, dass die Bedrohung des zerstückelten Körpers abgewehrt wird. Dieses Bild des zerstückelten Körpers kann man ab und zu in Psychosen antreffen. Und in schweren Fällen von Hysterien sieht man, wie dieses einheitliche Bild auseinander zu brechen droht. Was kann man sich vorstellen unter dem zerstückelten Körper? Vielleicht kennen Sie Bilder von Hieronymus Bosch. Da sehen Sie z.B. Arme oder Beine, die geflügelt sind, aber völlig verselbständigt. Es ist nicht zu verwechseln mit der Metaphorik, wenn man sagt: Ich bin so aufmerksam, dass ich ganz Ohr bin, oder ich bin ganz Auge. Wenn ich ganz Ohr bin, dann versammelt sich das ganze Körperbild im Hören. Das ist jedoch etwas anderes als diese Parzialisierung des Ohres, wenn das Ohr einfach ein einzelner Teil ist neben dem Kopf und neben der Nase und neben den Augen und nicht zur Einheit gehört.

Des Weiteren geschieht im Spiegelstadium – da kann ich gleich anknüpfen – eine Narzissierung des intersubjektiven Feldes. Das heißt, die anderen oder die Wahrnehmung der anderen wird in den Narzissismus miteinbezogen; Sie erkennen zweifellos die Nähe dieses Ausdrucks zur Anthropomorphisierung, in der der Mensch das Maß ist für das, was er wahrnimmt. Das eigene Körperbild dient als Matrix für die Wahrnehmung der anderen Körper. Es gibt sogar in der *Traumdeutung* eine Stelle, wo Freud behauptet, dass die Traumbilder (z.B. Landschaften, die dargestellt werden) in gewisser Weise Metaphern der Körperbilder sind. Ein Autor fällt mir ein: Arno Schmidt, der Literaturanalysen gemacht hat über Karl May. Er hat die Landschaftsbilder, die dort geschildert sind, die Schluchten etc. wie Körperbilder gelesen. Auf diese Art hat er z.B. die latente Homosexualität des Autors entdeckt. Es ist viel von Schluchten und von verborgenen Wasserstellen die Rede. Dies hat Arno Schmidt auf den Körper bezogen. Das bedeutet nicht, dass das die einzig mögliche Interpretation ist, da die Traumbilder ja überdeterminiert sind. Für unseren Kontext heißt es, dass das Körperbild ein Grundmuster

ist für die Wahrnehmung und für die Vereinheitlichung von allem, was in der Realität wahrgenommen wird. Vielleicht wird dieser Sachverhalt noch deutlicher, wenn man an Kinderzeichnungen denkt. Da werden Häuser oder Tiere vermenschlicht; insbesondere sind immer wieder Gesichter erkennbar, in Bildern der Sonne oder des Mondes.

Schließlich entsteht im Spiegelstadium eine erste Verknüpfung mit dem Tod. Warum mit dem Tod? Weil das Bild selbst etwas Abgeschlossenes, Fertiges ist. Das sieht man am besten bei Fotografien, die zeitlos sind. Sie entsprechen dem Festhalten des flüchtigen Spiegelbildes. Nicht umsonst gibt es in vielen Religionen eine tiefe Skepsis gegen das Bildhafte. In Gegenden, in denen der Islam vorherrscht, ist es nicht ratsam, Leute ohne Erlaubnis zu fotografieren, sie sind überzeugt davon, dass man ihnen etwas raubt, was mit ihrer Lebendigkeit zu tun hat.

Das Moment, auf das es Lacan so sehr ankommt, das Moment der Bewegung oder des Sprechens, der *énonciation/des Aussagens* erscheint nicht auf der Bildfläche. Es ist die *énoncé/die Aussage*, das Bild, das fertig dasteht. In diesem Zusammenhang ist es ja auch kein Zufall, dass der Jüngling Narziss zu Tode gekommen ist. Das Begehren, bzw. seine Schließung, zeigt hier selbst eine Nähe zum Tod. Wenn das Begehren imaginär aufgeladen ist, dann ist die Erfüllung der Tod. Es gibt ja auch viele Liebesgeschichten, die so enden.

Betrachten wir noch abschließend das Spiegelstadium vom Standpunkt des Planspiegels aus, aus der Sicht der Nachträglichkeit. Diese Nachträglichkeit ist etwas sehr wichtiges für die Psychoanalyse, weil wir es als Analytiker nie mit direkten Reproduktionen zu tun haben. Ich benutze in diesem Zusammenhang immer wieder die Metapher des Fisches. Wenn der Fisch stets im Wasser ist, weiß er nichts vom Wasser; vom Moment an, in dem er in der Luft ist, hat er eine Distanz zum Wasser. Und wenn er wieder im Wasser ist, ist das Wasser ein anderes geworden, obwohl es das selbe ist. Das heißt, die Nachträglichkeit bringt eine Wahrheit mit sich, die im Moment, in dem man im unmittelbaren Zustand ist, nicht sagbar ist. Eigenartigerweise ist diese Unmittelbarkeit immer wieder der Zielort des Begehrens. Der Anfang ist jedoch immer schon ein verlorener. Sie merken, dass dieses Wiedersuchen mit dem zusammenhängt, was ich über die Wahrnehmung gesagt habe, nämlich dass ihr Erkennen ein Wiedererkennen ist; dieser verlorene Anfang ist zugleich auch das Zukünftige. Wir haben hier eine eigenartige Zeitlichkeit vor uns. Das Anfängliche ist zugleich das Zukünftige. Zu dieser Umkehrung gehört auch, dass das Primat dem Zweiten und nicht dem Ersten

gehört. Natürlich ist es das wahrnehmende Subjekt, das zuerst das Spiegelbild sieht, aber es weiß ja nichts davon. Und in dem Sinne kommt ihm die Wahrnehmung vom Anderen her. Dass es sich selber thematisieren kann, kommt erst später dazu.

Eine weitere Umkehrung besteht darin, dass das Spiegelstadium die Illusion erweckt, dass dem Bild das Primat gehört, in Wahrheit ist das Bild jedoch schon strukturiert durch Signifikanten, also durch Phoneme und Wörter, die das Kind schon vor seiner Geburt gehört hat und die seine Wahrnehmung beeinflussen. Wenn ein Kind nicht in einer sprachlichen Umgebung ist, wird sich auch kein Interesse für das Spiegelbild einstellen. Man könnte hier ein schönes Beispiel nehmen von Françoise Dolto, die von einem Kind erzählt, das in einem Hotel, in dem es sehr viele Spiegel gab, allein gelassen wurde. Man könnte denken, dieses Kind habe eine bevorzugte Beziehung zum Spiegelbild entwickelt. Das Gegenteil war jedoch der Fall, das Spiegelstadium blieb aus. Es war kein Anderer da, der dem Kind das Bild benannt hätte. Deshalb konnte es weder eine Vereinheitlichung noch eine Selbsterkenntnis im Bild des Anderen zustande bringen. Umgekehrt, wenn das Spiegelstadium zustande kommt, so ist eine Verknennung dabei, eine Verknennung der Macht der Signifikanten.

Sprechen wir vom Problem der Aggressivität, des Neides. Wenn es so ist, dass das Bild des Anderen einbezogen wird in den eigenen Narzissmus, dann ist der Andere nicht einfach ein Subjekt, das von mir abgetrennt gesehen wird, sondern zuerst wie ein Teil meiner selbst. Für die erste Zeit der Mutter-Kind-Beziehung hat das etwas sehr Notwendiges, weil das Kind ja auch ein Teil des Körpers der Mutter ist. Wenn aber die Signifikanten ihre Wirkung tun, so erzeugen sie eine Andersheit – dann wird das Spiegelstadium von innen heraus aufgesprengt. In einer Zweierbeziehung heißt das, dass die Subjektivität des Einen das Alleinsein des Anderen bewirkt. Man könnte hier sogar von einem symbolischen Mord sprechen. Dieser Mord ist gerade kein Totschlag, sondern ganz im Gegenteil die Einführung eines Dritten auf Kosten dieser Einheitlichkeit der spiegelhaften Beziehung. Man könnte diesen Gedanken sogar weitertreiben und sagen: Dieses Dritte, das in die Spiegelbeziehung interveniert, ist selber etwas Totes. Dieses Tote, nämlich der Name z.B., macht überhaupt erst die Triangulierung möglich.

Anders gesagt: dieses Dritte, das die tödliche Verstrickung mit dem anderen öffnet, das den anderen benennt, ist eine Schrift, eine Inschrift des Gedächtnisses, in der sich die Rede sedimentiert samt ihrer Struktur, ihrer Bedeutung und ihrem Sinn. Diese Schrift, die auch Namen enthält, führt aus der ausgewogenen Situation mit

dem spiegelbildlichen Gegenüber heraus, indem sie der Benennung dient und damit der Anerkennung. Als ausgesprochener ist der Name Träger der Lebendigkeit, der Anerkennung des anderen, als Zeichen des Gedächtnisses entspricht er aber etwas Reproduzierbarem, Totem, analog zu den Buchstaben, die als artikulierte auch Zeichen der Lebendigkeit sind, für sich selber aber schwarz und tot.

Man sieht hier ganz verschiedene Funktionen des Todes. Es gibt den Tod, der das Ende des Lebens bedeutet; es gibt aber auch den Tod, der das Leben trägt. Der Name selbst ist etwas Totes, er führt das Dritte ein, das überhaupt erst das Leben ermöglicht. Dieses Leben wird eines der Differenzen sein. Es ist nie einfach, diese Differenzen auszuhalten. Jede Kultur braucht ein großes Potenzial an Gemeinsamkeit. Es ist immer die Frage, wieviel Subjektivität, die manchmal bis zum Querulamentum gehen kann, oder wieviel Anpassung, die manchmal bis zur Selbstaufgabe gehen kann, möglich sind.

Wenn wir noch einmal davon ausgehen, dass das Spiegelstadium eine illusionäre Erfüllung der Ganzheit ist, so kann ich diese Ganzheit auch im anderen sehen. Ich meine dann, dieser andere hat das, was mir fehlt, und ich vergesse dabei, dass ich ihm das zuschreibe. Es ist leicht, das bei Kindern zu beobachten. Wenn wir aber ehrlich sind, sehen wir, dass wir genau so funktionieren. Wenn der Nachbar irgendetwas Neues hat – ein neues Auto oder eine neue Freundin usw. – weckt das sofort in mir einen Neid. Ich kann mir lange sagen, das geht mich nichts an, das ist nicht meine Sache, es beschäftigt mich doch. Es gibt so etwas wie einen Neid auf der Basis dieser Idealisierung, dieser Vollkommenheit. Die Frage ist also nicht, kann man diesen Neid vermeiden, sondern eher, was macht man damit. Eine Konsequenz des Neides kann sein, dass ich versuche, dem anderen das, was er hat, wegzunehmen. Oder ihm gar zu schaden, ihn zu zerstören. Der Neid kann aber auch ein Motiv sein, mir zu sagen, das kann ich doch auch. So gibt es zwei verschiedene Arten von Rivalität. Die eine hat es auf die Schädigung des anderen abgesehen, und die andere ist eher in einem sportlichen Sinne eine Rivalität.

Vielleicht noch ein letztes Moment, das etwas abgesondert ist von dem, was ich bisher gesagt habe. Es betrifft die Wahrnehmung bzw. die Selbstvergessenheit bei der Wahrnehmung. Wenn ich in Gedanken oder in meiner Wahrnehmung beim anderen bin, vergesse ich, dass ich es bin, der wahrnimmt. Der andere wird dann so behandelt, als wäre er das Ich. Dann plötzlich merke ich, ah, das bin ja ich, der das alles in den anderen verlegt. So gibt es ein Hin- und Herschaukeln von Ich, das außen, beim anderen lokalisiert wird, und dem

sprachlichen Subjekt, das sich seiner selber gewahr wird, wenn es sich vom anderen abwendet. Wenn ich mich im anderen verliere, nur auf das Außen achte, ohne zu bemerken, dass es das Außen meiner selbst ist, dann gibt es etwas, das Lacan Aphanisis des Subjekts nennt (*phanein* ist das griechische Wort für Erscheinen und Aphanisis bezeichnet das Nicht-Erscheinen.) Dann kommt plötzlich diese zweite Zeit, in der ich das bemerke, dann gibt es ein Wiederauftauchen des Subjekts. Aber, wenn ich wiederauftauche ist der andere für einen Moment weg aus meiner Wahrnehmung. So kann man sagen, dass das Sprechen ein Pulsieren ist zwischen dem Verschwinden des Subjekts und seinem Wiederauftauchen. Wenn Sie wollen, können Sie das auch auf die elementare Satztheorie von Subjekt und Objekt anwenden. Das Subjekt will etwas von sich sagen und braucht dazu ein Objekt. Wenn es etwas über das Objekt sagt, verschwindet es für eine kurze Zeit in diesem Objekt. Dann taucht es wieder auf, indem es merkt: ich habe zwar etwas über mich gesagt, aber nicht alles, und das, was ich gesagt habe, das bin noch nicht ich als Subjekt. Es gibt also auch in einem elementaren Satz dieses Hin- und Herschaukeln von S₁ und S₂ (lacanianisch ausgedrückt), von einem ersten Signifikanten und einem zweiten Signifikanten. Das S₁ ist nicht einfach für sich schon definiert, sondern braucht, um sich zu definieren, ein S₂. Also ist auch hier S₁ nicht unbedingt das erste, sondern erst S₂ gibt dem S₁ seine Bestimmung. Vom Moment an, in dem ich bei S₂ bin, frage ich mich: was ist jetzt mit S₁? Ich wollte doch S₁ definieren und deswegen musste ich zu einem anderen gehen. Das, was das S₁, das Subjekt, ausmacht, wird verfehlt.

Das war bloß ein anderer Zugang, um noch einmal zu zeigen, warum das Bild so eine Faszination hat – weil es in diese Unbestimmtheit von S₁ springt. Sie können S₂ als Spiegelbild auffassen und S₁ als Subjekt vor dem Spiegel. Das wahrnehmende Subjekt vergisst im Akt der Wahrnehmung sich selbst, wenn es das Spiegelbild sieht, und es sieht das andere gegenüber. Dann taucht es doch wieder auf und sagt sich: »Ich bin doch nicht das Bild.« Das, was nicht im Bild ist, das lässt sich jedoch nicht sagen.

Gibt es dazu noch Fragen? Wenn nicht, machen wir jetzt einen weiteren Schritt und gehen zu diesem Modell des Hohlspiegels. Ich möchte zuerst ganz physikalisch-empirisch vorgehen und erst in einem zweiten Schritt den Zusammenhang mit dem Spiegelstadium darstellen. Ich habe zwei Modelle kopiert. Das erste Modell stammt aus einem Aufsatz von Lacan *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache/Bemerkung über den Bericht von Daniel Lagache*, einer Arbeit aus den *Ecrits/Schriften*. Lacan hat darin das Spiegelstadium noch

einmal dargestellt. Wenn Sie selber daran interessiert sind, empfehle ich Ihnen, zuvor das *Seminar I* zu lesen. Wenn jemand etwas davon hier darstellen möchte, ist das ohne weiteres möglich.

Die größte Schwierigkeit ist hier, dass wir uns mit den Abkürzungen zurechtfinden und keinen Sprachsalat machen. Es findet hier eine ganze Wanderung von Bezeichnungen vom Französischen über die englische Übersetzung ins Deutsche und ins Japanische statt. Ich hätte gerne alle Buchstaben weggelassen und sie erst im Verlaufe des Seminars eingeführt. Das ging jedoch nicht, weil sich dieses Schema aus technischen Gründen nicht verändern ließ. Ich schlage Ihnen deshalb vor, dass Sie jene Abkürzungen verwenden, die dem Japanischen gemäß sind.

Das Modell des Hohlspiegels

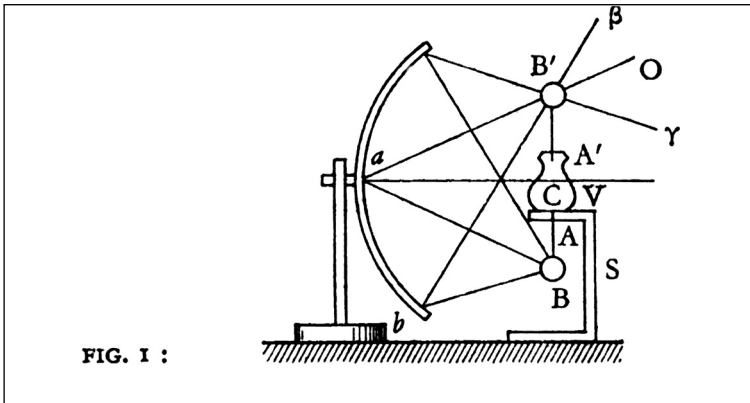


FIG. I :

- | | |
|--|-----------------------------------|
| a = Hohlspiegel | A - B = Blumenstrauß |
| b = Sockel und Ständer | A' - B' = Bild des Blumenstraußes |
| S = Kiste | O = Œuil/Auge |
| V = Vase | C = Hohlraum der Vase |
| β - γ = Kegel, innerhalb dessen das Auge (O) situiert ist | |

Beginnen wir ganz physikalisch. Das Modell stammt von einem Physiker namens Bouasse aus dem 19. Jahrhundert, aus einer Zeit, von der Lacan sagt, dass die Physik noch amüsant war. Es ist tatsächlich etwas sehr Amüsantes, was hier schematisch dargestellt wird. Das a ist der Hohlspiegel und b ist die Aufhängevorrichtung. Diese Strahlen sind die Lichtstrahlen. Sie sehen hier, das, was mit S bezeichnet ist, ist eine Kiste. Man muss sich vorstellen, dass diese Kiste einen inneren Raum hat. Am besten schraffieren Sie diesen Raum. Auf dieser Kiste steht ein Krug oder eine Vase V. A und B (etwas schematisch ausgedrückt) stellt einen Blumenstrauß dar, der im Innern dieser Kiste hängt. Er ist oben an der Kiste befestigt. – Wenn etwas

nicht klar ist, fragen Sie bitte; es ist ganz wichtig, dass Sie das nachvollziehen können. – O bezeichnet das Auge. Vor diesem Hohlspiegel steht ein Subjekt, das in den Hohlspiegel blickt. Sie sehen nun, dass dieses Subjekt nicht in das Innere der Kiste blicken kann. AB bleibt ihm verborgen. Der eigentliche Witz dieses Modells ist, dass dieses verborgene AB doch als Bild erscheint, dargestellt als A'B'. Das Auge O sieht den Blumenstrauß, als ob er tatsächlich in der Vase drin wäre. Bleiben noch die griechischen Buchstaben Beta und Gamma. Sie bezeichnen den Kegel, innerhalb dessen das Auge platziert ist. Damit das Auge diesen Blumenstrauß sieht, kann es nicht irgendeine Position einnehmen. Es muss sich innerhalb dieses Kegels platzieren. Mit diesen Strahlen hier sind die Lichtreflexionen bezeichnet. Es gibt ja ein Gesetz in der Physik: Einfallswinkel = Ausfallswinkel. Ich habe noch vergessen, C zu benennen. Es bezeichnet den Hohlraum der Vase. Das ist ja auch etwas, was für das wahrnehmende Auge verborgen ist. Können wir nun zum nächsten Schema gehen?

Das Zusammenspiel von Plan- und Hohlspiegel

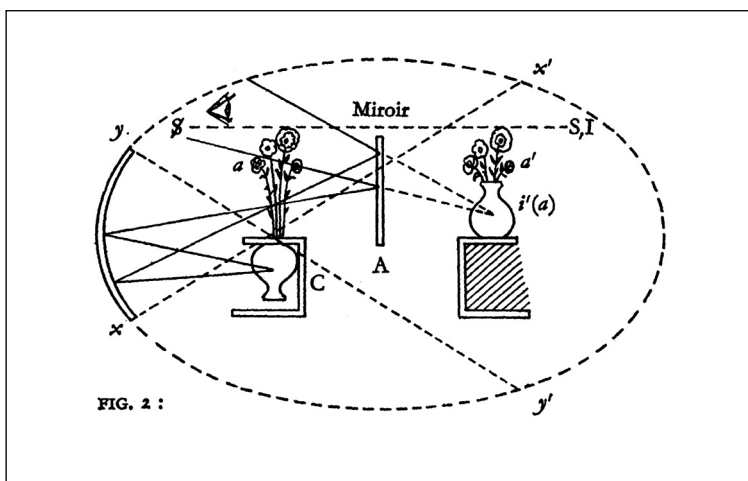


FIG. 2 :

$x - x'$ und $y - y'$ = Kegel der Lichtstrahlen, die die Illusion des Phänomens begrenzen

A = Planspiegel

C = Kiste

a = Blumenstrauß

a' = Bild des Blumenstraußes

i' (a) = Bild der Vase

§ Subjekt (Auge) des Symbolischen

S = Subjekt (mythisch)

I = Ideal

Dieses Schema stellt das Zusammenspiel zwischen Plan- und Hohlspiegel dar. Sie sehen auf der linken Seite wiederum den Hohlspie-

gel, etwas vereinfacht, die ganze Aufhängevorrichtung ist nicht gezeichnet. Der Planspiegel ist hier mit A benannt, und es gibt wieder diesen Kegel der Lichtstrahlen X' und Y'. Jetzt sehen Sie jedoch, dass das Auge nicht innerhalb dieses Lichtkegels platziert ist. Das Auge ist jetzt auf der linken Seite oben mit § und einem Auge bezeichnet. (Das durchgestrichene Subjekt bringt Übersetzungsschwierigkeiten.) § wird von Lacan als *sujet barré*, als Subjekt des Symbolischen bezeichnet, es ist dieses Subjekt innerhalb der Repräsentation: bei Heidegger gibt es übrigens das durchgestrichene Sein. Jetzt muss man sehen, dass mit § zugleich das Auge bezeichnet ist. Mit dem Auge meint Lacan nicht dieses unmittelbar bildliche Sehen, sondern, dass dieses Sehen schon vom Symbolischen strukturiert ist. Sie sehen, dass dieses Auge auf den Planspiegel A blickt. Was sieht nun das Auge? Das, was auf der rechten Seite des Planspiegels erscheint. Der Planspiegel reflektiert das vollständige Bild, das wir im ersten Modell gesehen haben. Sie werden aber bemerkt haben, dass Lacan in dieser Darstellung etwas vertauscht hat: Der Krug ist jetzt unten unsichtbar, und die Blumen sind oben sichtbar. Das spielt aber keine Rolle, es geht hier einfach darum, dass das Unsichtbare durch diese Spiegeleffekte sichtbar wird. Das wahrnehmende Subjekt sieht nun im Spiegel das vollständige Bild. Mit a ist hier der Blumenstrauß bezeichnet, mit a' das Bild des Blumenstraußes, das der Planspiegel wiedergibt. Der Raum rechts von A ist der Raum, den ich im Planspiegel sehe. Es ist der virtuelle Raum. Somit ist der vollständige Blumenstrauß in der Vase ein virtuelles Bild. Im ersten Modell war der vollständige Blumenstrauß ein reales Bild. Das i'(a) ist das Bild der Vase.

Oben rechts sind zwei Buchstaben: I und S. Das werden wir erst ganz verstehen, wenn wir den Sinn dieser Metaphorik hier verstanden haben. Ich kann jedoch jetzt schon sagen, dass Sie hier die Transformation von S zu § sehen. I bezeichnet das Ideal. Analog dazu, dass hier das Subjekt im Spiegel Vase und Blumenstrauß zusammen sieht, nimmt es auch an, dass es selber im Spiegel vollständig ist, das heißt nicht ein durchgestrichenes Subjekt ist.

Sie können übrigens zu Hause ein solches Modell selber ausprobieren. Voraussetzung ist, dass Sie z.B. einen Korridor haben, der mindestens zwei Meter lang ist, und vor allem, dass sie einen Badezimmerspiegel, das heißt einen Hohlspiegel haben. Sie stellen diesen Hohlspiegel auf einen Stuhl und Sie platzieren sich so, dass Ihr Auge auf derselben Höhe ist wie der Hohlspiegel. Jetzt setzen Sie noch diese Vorrichtung vor den Hohlspiegel – eine kleine Schachtel, in der Sie eine Blume oder irgendeinen Gegenstand befestigen, der nicht sichtbar ist. Auf die Schachtel stellen Sie irgend-

eine kleine Vase. Wenn Sie jetzt in Richtung Hohlspiegel blicken, sehen Sie das vollständige Bild. Ich würde fast eine Wette eingehen, dass sich, wenn Sie das vollständige Bild sehen, eine jubulatorische Reaktion einstellt. Man sieht etwas, was man eigentlich nicht zu sehen erwartet. Man kann auch zu den Physikern gehen und fragen, ob es dieses Modell von Bouasse gäbe. Es steht bestimmt im Physikarchiv der Universität. Lustig ist es aber auch, es zu Hause selber herzustellen.

Dieses zweite Modell sieht sehr viel komplizierter aus, ist es aber gar nicht. Wenden Sie sich einfach mit dem Rücken zum Hohlspiegel und halten vor sich den Planspiegel. Im Planspiegel sehen Sie jetzt auch dieses vollständige Bild.

Was soll diese Metaphorik des Hohlspiegels? Stellen Sie sich das Freud'sche Setting vor: ein Analysand liegt und der Analytiker ist unsichtbar hinter ihm. Jetzt könnte man sich vorstellen, dass der Analysand einen Spiegel nimmt und dann hinter sich den Analytiker sieht. Das ist natürlich Unsinn, es läuft in der Freud'schen Analyse alles über die mentale Vorstellung ab. Das, was hier, im Modell, als Darstellung der Spiegelbeziehung dient, ist in Wirklichkeit im analytischen Setting ein Austausch von Worten. Der Analysand spricht von sich. Er ist mit Fragen in die Analyse gekommen, und er möchte gerne eine Antwort auf diese Fragen. Er spricht vom Analytiker weg, physikalisch gesehen. Aber es ist die Vorstellung da, dass hinter ihm jemand sitzt, der die Wahrheit weiß. Wenn er spricht, erwartet er eine Rückmeldung von der anderen Seite. Der Analytiker befindet sich gewissermaßen am Platz des vollständigen Bildes. Das vollständige Bild, was kann man darunter verstehen? Das erste, was man sagen kann ist, dass hier Übertragungsvorgänge geschildert werden. Der Analysand nimmt an, dass, wenn er spricht, der andere das vollständige Bild bei ihm erkennen kann. Es ist also der Blick des Analytikers, den der Analysand begehrt. Dieser Platz des Analytikers wird von Lacan mit *sujet supposé savoir* bezeichnet. Er ist das Subjekt, dem Wissen unterstellt wird. Dieses Wissen, woher sollte es der Analytiker haben? Was der Analytiker weiß, ist etwas Theorie und dazu das, was er vom Analysanden gehört hat. Der Analytiker ist nicht derjenige, der weiß. Es gibt also hier so etwas wie ein Missverständnis zwischen Analysand und Analytiker. Dieses Missverständnis ist aber konstitutiv für die Analyse. Im Grunde weiß der Analysand, dass der Analytiker nichts weiß, und gleichwohl nimmt er an, dass er die Verkörperung des Wissens über ihn ist. Man könnte an dieser Stelle anknüpfen an die Frage von Frau Ito von letztem Mal in Bezug auf den Platz des sprechenden Subjekts, des *Je*. Der Ort des Analytikers ist nicht nur der Ort des vollständigen Bildes, son-

dern des vollständigen Wissens, also auch der Platz des Symbolischen, zu dem das *Je* gehört. Wenn man also behauptet, dass auch das Symbolische im Anderen inkarniert ist, so kann man dem zustimmen. Wenn man aber sagt, das Sprechen selbst ist im Anderen inkarniert, so muss man doch ein Fragezeichen machen. Denn wenn der Analytiker anstelle des Subjekts spricht, so entsteht beim Analysanden das Gefühl: Ich möchte es sagen. Oder anders gesagt, wenn er das Gefühl für das Sprechen selbst – dass er es ist, der spricht – verliert, dann ist er schon auf eine gravierende Art gestört.

Lacan hat in der Kommentierung der cartesianischen Philosophie die These aufgestellt, dass es nicht das Ich ist, das die Gewissheit gibt, sondern das Sprechen selbst als Akt. Mit dem Akt des Sprechens stellt sich eine Gewissheit ein, dass dieses Sprechen selbst etwas ist, in dem ich mich darstelle. Es geht also nicht um diese logische Figur: Ich denke, also bin ich, sondern um diese Verknüpfung: ich spreche, also bin ich. Wenn jemand dieses Gefühl für sich selbst, für das eigene Sprechen verlieren würde, hätte er eigentlich jeden Bezug zu sich selbst verloren. Damit ist nicht gesagt, dass ein Eremit den Bezug zu sich selber verlieren muss! Es geht hier nicht um eine Gleichsetzung von Einsamkeit und Psychose, was unhaltbar wäre. Der Verlust des Bezugs zu seinem Sprechen geschieht in der Regel in einem sozialen Kontext – es sind andere Bedingungen, die für diesen Verlust ausschlaggebend sind.

Versuchen wir immer wieder neu anzusetzen und uns mit diesem Modell etwas vertrauter zu machen. Warum dieser Hohlspiegel? Der Hohlspiegel dient hier als Metapher für eine Vereinheitlichung. Man könnte in der psychoanalytischen Terminologie sagen: für das phallische Begehren – davon wird natürlich noch zu sprechen sein. Wenn wir in der Universität sind, ist es ja die Universität, diese Eins, die ganz wichtig ist. Beim Wissen geht es immer wieder darum, etwas auf den Begriff zu bringen, ein S_1 zustande zu bringen. Die Eins ist uns schon in der Metaphorik des Körperbildes als Einheit begegnet. Man könnte also sagen, dass der Hohlspiegel das Begehren nach Vereinheitlichung ausdrückt. Wessen Begehren in der Analyse? Einerseits hat sicher der Analysand ein solches Begehren, etwas zu begreifen. In diesem Sinne könnte man sagen, dass der Hohlspiegel ganz einfach die Metaphorik seines Begehrens ist. Dieses Begehren trägt aber auch der Analytiker. Für Lacan ist es ganz wichtig, dass die Analyse nur zustande kommt, wenn ein Begehren des Analytikers da ist. Stellen wir uns vor, der Analytiker wäre nur ein Planspiegel. Dann würde nur etwas verdoppelt. Der Hohlspiegel zeigt, dass etwas im Brennpunkt gefasst wird; es gibt in der Geschichte und in Phantasmen Momente, in denen etwas eingefasst, fokussiert wird. Der Planspiegel kann nichts fokussieren. Die-

se Fokussierung kann irgendetwas betreffen, eine Deutung, vielleicht auch nur ein Wort, an dem sehr vieles von der Geschichte und der Phantasmatik des Patienten dranhängt. In dem Sinne wäre also der Hohlspiegel zugleich ein Ausdruck des Begehrens von Analysand und Analytiker. Der Brennpunkt ist dabei wichtig. Man sieht das auch – wir haben letztes Mal davon gesprochen – z.B. bei Stadien, die Tribünen haben und wie Hohlspiegel gebaut sind. Oder Sie können mit diesen Hohlspiegeln auch ein Feuer erzeugen, wenn Sie sie im richtigen Winkel zur Sonne halten. Wo der Hohlspiegel ist, ist auch die Möglichkeit einer Hitze da. Die Übertragung ist manchmal sehr hitzig.

Sobald man sich neben den Hohlspiegel stellt, neben diese Fokussierung, ist die Realität eine ganz andere, als wenn man sich innerhalb dieses Lichtstrahlenkegels befindet.

In diesem Modell mit zwei Spiegeln sieht man auch, dass zwei Narzissmen im Spiel sind. Der eine Narzissmus wäre ein visuell-bildlicher Narzissmus. Wenn man nur beim Physikalischen bleiben würde, könnte man sagen: es geht um das vollständige Körperbild. Aber es kommt ja niemand in die Analyse, um Bodybuilding zu machen. Bodybuilding wäre die Verkörperung, die Manifestation des visuellen Narzissmus. Da geht es um das vollständige Körperbild, in dem nichts fehlt. Die andere Dimension ist die des Symbolischen, die durchaus auch etwas Imaginäres enthält, es ist aber das Imaginäre des Symbolischen. Die Position des *sujet supposé savoir* zum Beispiel hat nichts mit dem Körperbild zu tun, aber mit dem vollständigen Wissen. Freud hat so etwas geahnt, jedoch nicht richtig ausgearbeitet in *Zur Einführung des Narzissmus*. Er hat eine Unterscheidung zwischen Ideal-Ich und Ich-Ideal gemacht, ohne sie zu begründen. Lacan hat sie aufgegriffen und das Ideal-Ich dem Imaginären, das Ich-Ideal dem Symbolischen zugeordnet. Man muss jedoch aufpassen bei dieser Unterscheidung, weil das Ideal-Ich nicht einfach nur das Imaginäre ist. Das Imaginäre allein ist eine Grenzvorstellung, die so nicht benennbar ist. Auch im Ideal-Ich ist schon etwas Symbolisches da, aber es ist dem Imaginären untergeordnet. Sagen wir, dass das Ideal-Ich das Symbolische des Imaginären ist. Umgekehrt ist das Ich-Ideal das Imaginäre des Symbolischen. Es wird im Analytiker verkörpert.

Jetzt stellt sich die Frage – und mit ihr wollen wir heute abschließen –: Worum geht es in der Analyse? Sicher können wir sagen, dass es nicht um die Herstellung eines vollständigen imaginären Bildes, um das Ideal-Ich geht. Geht es aber um den sekundären Narzissmus, um die Erreichung des Ich-Ideals? Ich möchte es heute mit

dieser Frage bewenden lassen und Ihnen noch Gelegenheit geben, Fragen zu stellen.

DISKUSSION

Frage eines Teilnehmers: Freud habe ich immer so verstanden, dass der Analytiker der Planspiegel sein soll, der neutral und ohne alter-ego ist. Heute habe ich jedoch erfahren, dass es sich eher um den Hohlspiegel handelt.

P.W.: Zunächst ist das eine wunderschöne Bemerkung, die auf eine wichtige Differenz zwischen Freud und Lacan hinweist. Es kommt aber dazu, dass man bei Freud zwischen dem, was er in der Theorie gesagt hat und dem, was er selber praktiziert hat, unterscheiden muss. In der Tat hat er die Metaphorik des Spiegelns gebraucht und das ganz klar im Sinne von Wissenschaftlichkeit, Objektivität, Sich-nicht-Einmischen gemeint – das ist der Planspiegel. Seine eigene Praxis war aber von einem Begehren geleitet, das er vielleicht noch nicht genügend reflektieren konnte. Es ist sogar so, dass er mit diesem Begehren manchmal in Sackgassen geraten ist. Bei der Dora-Analyse könnte man das studieren. Er hat jedoch sein Begehren oft manifestiert, indem er z.B. Versagungen im Sinne von Frustrationen gesetzt hat. Ich weiß nicht, ob bei der Übersetzung hier eine Unterscheidung gemacht werden kann; Versagung hat eine andere ethische Qualität als Frustration, es geht darum, nicht einen Anspruch des Patienten befriedigen zu wollen. Wenn er etwas verlangt, soll das gedeutet, nicht aber befriedigt werden. Eine Versagung zu setzen, ist mit der Metaphorik des Planspiegels nicht möglich. Vielleicht reicht nicht einmal die Metaphorik des Hohlspiegels dazu aus. Wir werden sie sicher noch problematisieren, sie ist jedoch dem analytischen Geschehen viel näher als diejenige des Planspiegels.

Die Grenzen des Spiegelstadiums

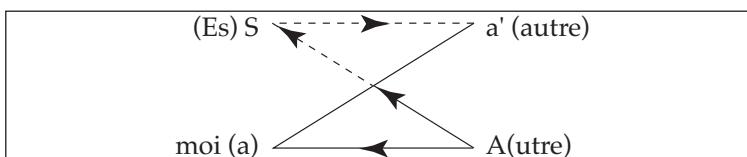
Wir sind immer noch dabei, uns mit dem Spiegelstadium zu beschäftigen, und wir haben die beiden Spiegelmodelle von Lacan diskutiert – das Modell des Planspiegels und das Modell des Hohlspiegels. Im Zusammenhang mit der Metaphorik des Hohlspiegels ist die Frage nach dem Begehren des Analytikers aufgetaucht. Die Frage war: »Ist der Hohlspiegel eine Metapher für das Begehren des Analytikers?« Ich habe mit einigem Zögern diese Frage bejaht, möchte aber noch einmal darauf zurückkommen.

Einerseits beinhaltet die Metaphorik des Hohlspiegels sicher eine Kritik am Ideal der Wissenschaftlichkeit, der auch Freud verpflichtet war und das sich an Erkenntnissen orientiert, die unabhängig von der Subjektivität des Wissenschaftlers – hier des Analytikers – Gültigkeit beanspruchen können. Ist dieses Ideal anwendbar auf die psychoanalytische Kur? Die Übertragung spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle; der Analytiker ist nicht außerhalb des Geschehens der Übertragung. Er ist nicht nur betroffen von der Gegenübertragung, wie Freud annahm – wäre er dies, könnte man tatsächlich am Ideal festhalten, das subjektive Einflüsse nicht gelten lässt, denn die Gegenübertragung ließe sich analysieren, der Analytiker wäre somit zumindest potenziell einer, der allgemeingültige Erkenntnisse unabhängig von seiner Subjektivität machen würde. Lacan hat solche Annahmen kritisiert; bei ihm geht die Tragweite der Übertragung viel weiter: Der Analytiker ist derjenige, der zuerst eine Übertragung hat. Ohne sie käme keine analytische Kur zustande. Ersichtlich fehlt in diesem Verständnis von Übertragung jegliche Pathologie, im Gegenteil erscheint nun die Vorstellung merkwürdig, es könne eine analytische Kur geben ohne Engagement, ohne Interesse, ohne Begehren des Analytikers. Insofern ist der Hohlspiegel sicher eine Metapher für das Begehren des Analytikers. Andererseits sagt Lacan selbst, der Hohlspiegel stelle den Kortex dar. Der Kortex lässt an das Gehirn denken. Es ist also eine anatomische Metapher, man kann dabei aber nicht stehen bleiben. Man kann annehmen, dass mit dem Kortex auch die Empfänglichkeit für Sprache gemeint ist. Insofern der Hohlspiegel die Empfänglichkeit

für Sprache metaphorisiert, ist der Planspiegel in jedem Falle, ob es sich um Analyse handelt oder nicht, eine unangebrachte Metapher. Denn in jeder menschlichen Kommunikation ist der Hohlspiegel oder eben der Kortex anwesend. Man kann sagen, dass beim Analytiker dieses Begehren, das mit der Sprache zu tun hat, besonders reflektiert wird. – Dies noch als Nachtrag, zugleich als Anknüpfung oder Wiederanknüpfung an die letzte Sitzung.

Ich möchte heute versuchen, Ihnen die Grenzen des Spiegelstadiums spürbar werden zu lassen. Wir können das nicht tun, indem wir einen Außenstandpunkt einnehmen – das wäre genau wieder dieses Ideal der Wissenschaftlichkeit –, sondern wir gehen umgekehrt mitten ins Zentrum des Spiegelstadiums. Da, wo das Herz schlägt in dieser Metaphorik sind zugleich die Grenzen des Spiegelstadiums. Gehen wir langsam vor! Es gibt noch eine andere Metaphorik, die ich an die Tafel gezeichnet habe und die wie ein Z aussieht.

Z-Schema



Sie sehen die vier Punkte: links oben das Subjekt (mit Es oder mit S angegeben). Das Es ist das, was dem Freud'schen Term entspricht (*le ça* oder *the id* im Englischen). Das Subjekt wäre also das, was vom Es herkommend gedacht wird. Sie sehen, dass das S nicht schräggestrichen ist. Sie erinnern sich vielleicht, dass wir einen Unterschied gemacht haben zwischen dem S und dem \mathcal{S} , dem schräggestrichenen S. Das schräggestrichene S ist das Subjekt, das schon in der Sprache drin ist. Notwendigerweise folgt daraus, dass es ein Subjekt geben muss, das noch nicht sprachlich verfasst ist. Dieses Subjekt bleibt aber unfassbar, es ist gleichsam ein mythisches Subjekt. Sobald sich dieses Subjekt artikuliert, wird es zu einem schräg gestrichenen S. Wie kann es sich aber artikulieren, wenn nicht über den Weg des großen Anderen? Vom Moment an, in dem das Subjekt irgendetwas sagt, kommt das, was es sagt, vom Anderen her. Dieser große Andere wäre in diesem Falle gleichgesetzt mit dem, was Lacan *Le trésor des signifiants* nennt oder einfach auch den Wortschatz oder den ganzen Vorrat an Sprache, den Code. Es kommt hier nicht darauf an, jetzt eine Präzisierung durchzuführen, was der große Andere ist, er ist ganz einfach einmal gleichgesetzt mit dem Vorrat der

Sprache. Und ganz gleich, ob ich mich mit der dritten Person identifiziere oder mit der ersten – das heißt, wenn ich Ich sage –, was ich sage, kommt vom Anderen her. Nebenbei gesagt, wirft dies noch einmal ein Licht auf die früher aufgeworfene Diskussion um die Bedeutung des Ich-Sagens. Dieses Ich-Sagen geschieht im Kontext des Anderen, da das Ich ein Zeichen ist, das vom Anderen herkommt – das Subjektivste ist nicht artikulierbar ohne den Anderen der Sprache. Darauf möchte ich aber jetzt nicht zu sprechen kommen, sondern bei diesem Schema bleiben.

Sie sehen nun, dass es zwischen dem Subjekt S und dem Anderen A keine direkte Verbindung gibt. Das heißt, wenn sich das Subjekt äußert, muss es den Umweg über das Imaginäre, über diese Spiegelbeziehung nehmen. Diese Spiegelbeziehung ist zwischen a und a' angezeigt. A wäre in der französischen Terminologie *Autre* oder englisch *Other*. Die Spiegelrelation ist diejenige in der Diagonale zwischen a und a'. Sie können nun alles, was Sie über das Spiegelstadium gehört haben, auf diese Diagonale zwischen a und a' anwenden. Es darf nicht vergessen werden, dass diese Diagonale nur besteht, weil es diese andere Diagonale, die sich nicht schließt, zwischen S und A gibt. Anders gesagt: Zwischen A als Ort des Unbewussten und dem Subjekt S besteht eine Schranke, die zu einem Umweg nötigt. Vom Moment an, wo sich das Subjekt artikuliert, wird es zum schräggestrichenen Subjekt, dessen sprachliche Repräsentation ihm auf dem Weg über die imaginäre Achse verliehen wird.

Wer ist in diesem Vorgang der Versprachlichung das Agens – der Andere oder das mythische Subjekt? Diese Frage scheint mir nicht in dem Sinne beantwortbar, dass man prüft, ob es das Subjekt oder der Andere ist; vielmehr gibt es ein Zusammenwirken des Anderen mit dem Subjekt, wobei ja auch das Imaginäre miteinbezogen wird. Zudem muss man bedenken, dass der Andere bei der Subjektwerdung sehr konkret in der Gestalt der Mutter verkörpert wird, die die Muttersprache einführt, was ohne ihr Begehren nicht geschehen würde.

Zur imaginären Achse ist zu sagen, dass es die Beziehung zwischen a und a' allein nicht gibt, sie wird gleichsam aufgehängt zwischen den beiden Polen des Anderen und des Subjekts. Was in diesem Modell übrigens vernachlässigt wird, ist eine Unterscheidung, die dem späten Lacan wichtig geworden ist: diejenige von *image de l'autre (i(a))* und *autre (a)*. Eigentlich müsste es in diesem Schema anstelle von *autre (a)* *image de l'autre (i(a))* heißen; das *i(a)* ist die Abkürzung für das Körperbild. Mit *a* bezeichnet der späte Lacan dagegen die so genannten Objekte, von denen noch zu sprechen sein wird, die Partialobjekte sind (Brust, Kot, Blick, Stimme) und in diesem Sinne ohne Weiteres vom Körperbild unterschieden

werden können. Lacan hat dieses Z-Schema sehr früh ausgearbeitet, bevor er diese Unterscheidung von Körperbild und Objekt gemacht hat. Ich habe also die alte Schreibweise Lacans beibehalten, aber ich denke, mit meiner Erläuterung dazu gelingt es, Missverständnisse zu vermeiden. Man sieht daraus, dass Lacans Denken auch vor Veränderungen in der Terminologie nicht haltmacht, er nennt das sogar Dialektik. Deshalb ist es kaum möglich, Lacans Begrifflichkeit zu definieren, man muss sich auf die Bewegungen seines Denkens einlassen, um im scheinbar Festgefügtem neue Einsichten und Zusammenhänge zu entdecken.

Noch ein Gedanke dazu: Dieses Modell zeigt zugleich, dass der große Andere repräsentiert ist im kleinen anderen. Wenn ich zum anderen spreche, dann spreche ich vom Anderen her. Ich nehme die Wörter ja von außen, und insofern ist der Andere das Modell für das, was das Außen repräsentiert. Das Ich ist – vom Anderen her gesehen – zugleich ein Du. Das ist der Grund, warum es die Versuchung einer imaginären Komplementarität zwischen dem einen und dem anderen gibt. In der Rede von Rom hat Lacan einen Satz geprägt, der eine gewisse Berühmtheit erlangt hat: »Die menschliche Sprache konstituiert eine Kommunikation, in der der Sender vom Empfänger seine eigene Botschaft in umgekehrter Form erhält.« Der Sender ist das Subjekt. Wenn sich dieser Sender vernehmbar macht, dann tut er es vom Anderen her. Was er sagt, ist zugleich vom Anderen her gedacht. Insofern ist er auch der Empfänger. Umgekehrt ist der Andere gegenüber nicht nur der Empfänger, sondern in gewisser Weise auch ein imaginärer Sender. Sie sehen, dass das Spiegelstadium innerhalb der symbolischen Ordnung funktioniert. Man muss sogar sagen, dass die visuelle Dimension, das Imaginäre abkünftig von der symbolischen Dimension ist.

Das Modell zeigt noch etwas, nämlich den Narzissmus zwischen a und a' , der zugleich die Grenzen der Kommunikation bildet. Das ist auch für die Therapie, die Analyse etwas ganz Wichtiges. Ich habe keinen direkten Zugang zur Andersheit des anderen Menschen. Wegen dieses Spiegelverhältnisses ist es unvermeidlich, dass ich den anderen immer irgendwo mit mir selber in eine Beziehung bringe. Einerseits weiß ich um die Andersheit jedes anderen Menschen, andererseits bin ich immer irgendwo in den Schematismen drin, die vom Spiegelstadium herkommen. Die Kommunikation besteht dann im Austausch dieser Vorannahmen, die mir vielleicht erlauben, der Andersheit des anderen näherzukommen. Es ist auf eine Art wieder dasselbe wie das, was ich über den Traum gesagt habe, nämlich dass auch die Traumbilder immer eine Rückbeziehung zum Träumenden haben. Einerseits hat das, was ich an Bildern sehe, einen Rückbezug auf mich, andererseits bin ich in dem,

was außen ist, wieder repräsentiert. Deswegen kann man zum Beispiel Zeichnungen oder das Schriftbild interpretieren. Es gibt ein Seminar, das sogar im Titel auf diese Grenze des Narzissmus hinweist: *Il n' y a pas de discours qui ne serait pas du semblant*, was besagt, dass es keinen Diskurs außerhalb des Narzissmus gibt. Die menschliche Kommunikation wird immer einerseits vom Phantasma einer vollständigen Erfüllung und andererseits von der Gefahr eines vollständigen Scheiterns begleitet. Das Gefühl der Übereinstimmung erzeugt eine Art Hochgefühl. In diesem Moment ist die Andersheit des anderen wie verschwunden und wir – der andere und ich – sind gleich, im Sinne von Aristoteles, der über die Freundschaft gesagt hat: »Zwei Herzen, die wie eines schlagen.« Dies erweist sich immer dann als Illusion, wenn die Dimension des Anderen kommt, wenn man plötzlich eine Fremdheit spürt. Diese Fremdheit ist besonders dann auffällig, wenn man es mit Leuten zu tun hat, mit denen man lange zusammen ist. Plötzlich kommt ein Einbruch, eine Fremdheit, die alles das, was vertraut ist, in Frage stellt. In diesem Moment spürt man am besten, was diese imaginäre Komplementarität ist.

Ich habe noch nachzutragen, dass dieses Modell sich in ganz verschiedenen Passagen in Arbeiten von Lacan finden lässt, z.B. erstmals im *Seminar III (Psychose)* oder auch in den *Ecrits* in seinem Kommentar über den entwendeten Brief. Die Psychose ließe sich hier gut illustrieren; wir wollen dies aber etwas aufschieben, bis wir über die Pathologie des Spiegelstadiums sprechen. Ich möchte noch eine Dimension, die mit diesem Modell sehr schön dargestellt werden kann, erwähnen: Nicht nur die Kommunikation ist in den Narzissmus eingebunden, sondern auch die Zeitlichkeit. Wir sprechen leicht von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dabei wird aber etwas vergessen, was genau im Spiegelstadium erfahrbar wird. In dem Zusammenhang ist es vielleicht interessant, dass weder die japanische Sprache noch das Schweizerdeutsch eine Zukunftsform haben. Ich will damit nicht sagen, dass man nichts von dem ausdrücken kann, was später geschieht, es gibt aber keine spezielle grammatische Form dafür, wie zum Beispiel die Form der Vergangenheit für das, was vorbei ist. Auch im Schweizerdeutsch sagt man einfach: später, und dann kommt die Gegenwartsform, oder man umschreibt das Spätere mit einem Hilfsverb. Ich glaube, dass da vom Spiegelstadium etwas aufgenommen worden ist. Das Spiegelstadium setzt auch in Bezug auf die Zeitlichkeit, auf die Zukunft eine Grenze. Einerseits weiß ich, dass die Zukunft unbestimmt, offen ist, aber andererseits fülle ich jeweils meine Vorstellungen über die Zukunft mit meinen Phantasien, die aus der Gegenwart und aus der Vergangenheit kommen. Die Offenheit der Zukunft ist nur eine Grenzvorstel-

lung. Von daher sagt Lacan, dass das Futurum II der Zeitlichkeit des Spiegelstadiums entspricht. Es ist das, was gewesen sein wird. Sie sehen hier dieses Paradox: Einerseits mache ich eine Antizipation, und andererseits fülle ich diese Antizipation schon mit Material. So läuft es doch meistens ab. Wenn ich eine Reise mache, will ich vorher schon wissen, wo ich hinkomme, und wenn ich in Situationen bin, die mich überraschen, dann erfahre ich vielleicht etwas von der Zukunft. Es gibt wenige Momente, wo ich das wirklich suche, meistens erleide ich das. Ich glaube, Sie spüren die Analogie zwischen dem Narzissmus im Zwischenmenschlichen und dem Narzissmus in Bezug auf die Zeit. Man ist immer gewissermaßen wie in eine Glasglocke gehüllt, und man ist sich dessen bewusst. Man kann nur für Momente aus ihr herauskommen. Von daher ist ein Bezug zur Angst sehr leicht herzustellen. Diese imaginären Schließungen sind immer auch Versuche, der Angst zu entgehen. Umgekehrt ist diese Erfahrung des Ungeplanten, dessen, was mir widerfährt, ohne dass ich es gewollt habe, immer mit Angst verbunden. Auch wenn es genau diese Erfahrungen sind, von denen ich hinterher sage: »Das war gut, dass ich es gemacht habe«.

Es gibt noch zwei Gedanken zum Spiegelstadium, die ich Ihnen gerne nahelegen möchte. Der eine ist derjenige über die Bedeutung des Bewusstseins. Diese imaginäre Spiegelgeschichte ist ja sehr mit dem Bewusstsein verknüpft. Von daher muss man sich fragen: »Ist das Bewusstsein der Ort der Verkennung, der Illusion?« Wenn wir so denken, sind wir weit weg von der Philosophie. Was gibt es Höheres in der Philosophie als den Akt des Bewusstwerdens, als die Erkenntnis? Jetzt kommt die Psychoanalyse und sagt: »Alles, was bewusst ist, ist ja doch nur eine Illusion.« Wir sehen schon in diesem Z-Schema, dass das Subjekt ein verborgenes Subjekt ist. Sie sehen, dass das Unbewusste unten rechts eingezeichnet werden könnte, bei diesem Pfeil vom großen Anderen in Richtung Subjekt. Das ist das Unbewusste. Und das Bewusste wäre diese Diagonale, die spiegelbildliche Achse. In der Analyse mache ich die Erfahrung, dass ich immer wieder genarrt werde, z.B. durch Fehlleistungen. Was heißt das anderes, als dass der große Andere immer wieder in diese Spiegelbeziehung einbricht und plötzlich etwas ganz anderes sagt, als ich meinte sagen zu wollen? Es scheint also, als ob das Bewusstsein definitiv als illusionär definiert werden muss. Andererseits muss man sich doch fragen, ob es nicht immer wieder ein Akt des Bewusstseins ist, wenn ich eine Fehlleistung in ihrer wirklichen Bedeutung interpretiere. Das wäre dann aber ein Bewusstsein, das viel mehr vom Unbewussten her kommt, während dieses Bewusste im ersten Sinne einfach die Relation zwischen dem Ich und dem ande-

ren bezeichnet. Man kann von daher das Freud'sche Motto »Wo Es war soll Ich werden«, sehr in Frage stellen. Wenn das Ich die Instanz bezeichnet, die erkennt, wenn sich andererseits aber erweist, dass das Ich das spiegelbildliche Ich ist, dann wäre das ganze analytische Unterfangen vom Es zum Ich eine Illusion. Es stellt sich also dringend die Frage nach dem Ort der Wahrheit. Ist der Ort der Wahrheit im Imaginären oder ist er im Symbolischen?

Ich möchte es dabei erst einmal bewenden lassen und auf die Relation des Spiegelstadiums zur Pathologie zu sprechen kommen. Das braucht nicht viele zusätzliche Erklärungen, ich kann hier direkt anknüpfen. Sie wissen schon, dass Freud zwei Arten von Narzissmus unterschieden hat. Sie sehen, ich komme immer wieder auf diese Arbeit *Zur Einführung des Narzissmus* von 1914 zurück, in der Freud vom Ich-Ideal und vom Ideal-Ich gesprochen hat. Er hat diese Begrifflichkeit, wie gesagt, nicht vollständig ausgearbeitet. Vor allem die Ausführungen über das Ideal-Ich ist er schuldig geblieben. Mit Lacan ist es ganz leicht, dem Ideal-Ich einen Ort zuzuweisen. Das Ideal-Ich ist das spiegelbildliche Ich, das *Moi*. Warum ist dieses *Moi* mit einem Ideal verknüpft? Denken wir an den Ausspruch *his majesty the baby*. Es steckt hier die ganze Idealisierung drin, die vom elterlichen Begehren auf das Kind übergeht. Das Kind sieht sich im Spiegelbild nicht so, wie es ist, wenn es sich einmal als ganze Gestalt erkennt, sondern es sieht sich in einer idealisierten Form. Zum Narzissmus gehört nicht nur das Sich-selbst-Erkennen, sondern auch der Aspekt des Jubilatorischen. In dieser Idealisierung ist wiederum das Futurum II anwesend. Diesen ersten Narzissmus, den Freud – fälschlicherweise – auch mit einem primärem Narzissmus gleichsetzt, müsste man eigentlich als einen sekundären auffassen und den sekundären entsprechend als primären: Es gibt nicht diesen primären Narzissmus vor dem sekundären, weil ja umgekehrt das Spiegelbild vom Anderen her konstituiert wird. Lassen wir aber diese Feinheiten einmal beiseite und gehen wir davon aus, dass mit primärem Narzissmus der spiegelbildliche gemeint ist. Die spiegelbildliche Ebene schlägt sich also im Ideal-Ich als *Moi* nieder. Der zweite Narzissmus ist gebunden an das Ich-Ideal. Das Ich-Ideal gehört zum Symbolischen. Wenn wir noch einmal an das Modell des Zusammenwirkens von Plan- und Hohlspiegel denken, dann wäre das Ich-Ideal der Ort, von dem aus der Planspiegel gedreht werden kann, in dem Sinne, dass ich mein Bild im Spiegel gut oder nicht mehr erkenne. Ein ganz einfaches Beispiel dazu: Wenn sich die Eltern hässlich gegenüber dem Kind benehmen, wird es sich nicht mehr im Spiegel sehen wollen. Das wäre dann wie ein Abschneiden der narzisstischen Dimension. Wenn die Eltern überhaupt keine

spiegelbildliche Beziehung zum Kind aufnehmen, so wird es im Spiegel nicht einmal sein Bild erkennen. Allein schon diese Gedanken legen einem nahe, zu sagen: Das Ich-Ideal ist nicht etwas Sekundäres, sondern das Ich-Ideal ist ebenso grundlegend und es wird ebenso gebraucht wie die visuelle Dimension, die beiden müssen zusammenkommen.

In der analytischen Praxis spielt das Ich-Ideal eine sehr große Rolle, denn der Analytiker wird oft an den Platz des Ich-Ideals gesetzt. Er ist nicht das Modell des Ideal-Ichs – der kleine andere mit einem wunderbaren Körper. Entscheidend ist, dass er an den Platz des *supposé savoir* gesetzt wird, des unterstellten Wissens. Das heißt, dass der Patient glaubt, dass der Analytiker imstande ist, ihm die Wahrheit über sich mitzuteilen. Jetzt sind wir schon nahe bei der Hysterie, weil sich die hysterische Relation dadurch definiert, dass sie an das Ideal des Meisters glaubt. Es gehört auf eine Art zur analytischen Arbeit, dass sie in eine hysterische Dimension hineinkommt. Das heißt, der Analytiker wird idealisiert, wobei die Idealisierung ein Produkt des Patienten ist. Die analytische Arbeit besteht darin, eine Versagung einzuführen und nicht dieses Spiel der Hysterie mitzumachen. Wenn der Analytiker es mitmachen würde, wäre entweder die Analyse schon zu Ende, weil das Begehren damit verraten würde, oder die Machtverhältnisse würden sich sehr schnell umkehren, weil nämlich dann das hysterische Subjekt den Analytiker an jenem Ort hätte, an dem es ihn haben wollte. Er wäre nicht mehr dieser großartige Herr, sondern er wäre ein Instrument der Hysterie. Man kann in den Anfängen der Psychoanalyse alle diese Geschichten und Irrwege studieren.

Zur Pathologie gehört weiter auch die überwertige Besetzung des Ideal-Ichs. Das ist eher eine seltene Form, aber sie kommt z.B. bei homosexuellen Übertragungen vor. Da kann es dem Analytiker passieren, dass er nicht an den Platz des Wissens gesetzt wird, sondern an den Platz eines körperlichen Ideals. Dann gibt es natürlich die Formen, in denen der Analytiker beides verkörpert, sowohl den prächtigen Kerl, wie auch denjenigen, der alles weiß. In diesem Fall ist die Verliebtheit komplett, und es gibt so etwas wie eine Hörigkeit. Mit Hörigkeit ist gemeint: was er auch immer sagt, das ist einfach großartig. In einer solchen Situation ist es schwierig, aus dieser Sackgasse herauszufinden. Man spürt hier, dass diese imaginäre Seite etwas sehr Widerständiges haben kann.

Damit sind wir bei der Bedeutung der Position der Übertragung angelangt. Jede Art der Idealisierung ist auf die Dauer gesehen ein Widerstand gegen die Analyse. Ohne Idealisierung geht die Analyse jedoch auch nicht. Die Arbeit des Patienten besteht darin, sich an dieser Idealisierung abzarbeiten. Der Analytiker muss es ertra-

gen, dass die anfängliche Idealisierung entwertet wird. Das kann manchmal mit vielen Aggressionen verknüpft sein, also mit Beschimpfungen auch, in denen bemängelt wird, dass der Analytiker nichts weiß, dass er versagt und mit allem, was er zu sagen versucht, daneben liegt. Diese Momente können jedoch sehr fruchtbar sein, denn dann ist etwas von der Subjektivität des Analysanden da. Er sieht sich in dem Moment mit einer Leere und mit einer Verantwortung für sich selber konfrontiert. Man sieht dann, dass die Idealisierungen dazu gedient haben, sich selber zu entlasten und die ganze Last des Lebens dem Anderen aufzubürden. Es gibt hier Pathologien, die erstaunlich zäh sind, alsdass nach zehn Jahren ein Analysand, eine Analysandin noch sagen kann: »Ich will nicht selber entscheiden, Sie wissen besser, was für mich gut ist.«

Wir werden sicher nochmals auf die Pathologien des Spiegelstadiums zurückkommen, aber wir wollen jetzt versuchen, einmal die Grenzen des Spiegelstadiums von innen her zu finden. Ich versuche in mehreren Ansätzen ihnen nahezukommen. Einmal vom Aspekt des Begehrens her: Das Begehren ist ein Effekt dessen, dass das Subjekt in der signifikanten Ordnung situiert ist. Die entsprechende Definition lautet: Ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten. Das Subjekt ist der Sprache ausgeliefert. Das Spiegelstadium lässt sich als Versuch auffassen, diesem Ausgeliefertsein zu entgehen. Man kann sogar sagen, dass das Spiegelstadium ein Versuch ist, nicht in der Signifikantenordnung sein zu wollen, sondern in der Zeichenordnung. Mit Zeichenordnung ist nicht nur die visuelle Ordnung gemeint, sondern durchaus auch die sprachliche Ordnung, aber als eine geschlossene. Alles hat für irgendetwas eine Bedeutung, es gibt keinen Nicht-Sinn. Wenn es keinen Nicht-Sinn gibt, erfährt sich das Subjekt nicht als etwas, das sich selber fraglich ist. Es gibt ja viele Weltordnungen, die völlig geschlossen sind, in denen es keine Geschichte gibt. Da lässt sich auch wieder das Futurum II anwenden, demzufolge eigentlich alles schon im Voraus bestimmt ist. Man kann sich auch durchaus fragen, ob nicht jedes System letzten Endes in der Zeichenordnung situiert ist. Dieser erste Gedanke fasst also das Spiegelstadium vom Begehren her auf, und sieht in ihm die Schließung des Begehrens – also ein Begehren nach Schließung des Begehrens.

Der zweite Gedanke nimmt die Wichtigkeit der Artikulation auf. Der Akt der Artikulation ist etwas Grundlegendes im menschlichen Leben. Im Moment des Aktes der Artikulation weiß ich nicht, wie etwas herauskommt und wo ich ankomme. Wenn wir das auf das Spiegelstadium beziehen, so heißt das z.B. für den Analytiker, dass wenn er spricht, wenn er eine Deutung gibt, weiß er überhaupt

nicht, wie diese Deutung ankommen wird. Das heißt, der Planspiegel ist für einen Moment flachgelegt. Erst mit dem letzten Wort, wenn der Satz zu Ende ist, kann der Analytiker an der Reaktion des anderen ermessen, ob er etwas erfasst hat. Es gibt so etwas wie einen umgekehrten Narzissmus, auch der Analytiker ist angewiesen darauf, eine Bestätigung zu erhalten. Oder anders gesagt: ungeschützt ins Leere zu sprechen, ist ein Moment von purer Angst. Mit dem letzten Wort einer Interpretation wird daraus ein Satz und ein symbolisches Bild. Vom Moment an, in dem die Interpretation aufhört, richtet sich der Spiegel wieder auf. Wenn er sich nicht wieder aufrichtet, dann ist der Narzissmus verloren gegangen, dann hat der Analytiker ins Leere gesprochen. Das heißt, dass die Tragweite einer Deutung, die Triftigkeit, doch etwas mit dem Narzissmus zu tun hat. Wir können nicht so tun, als ob wir einen Ort der Wahrheit hätten, der völlig außerhalb des Narzissmus wäre. Andererseits wissen wir, dass der Narzissmus an eine Illusion geknüpft ist und dass die Fehlleistungen uns immer wieder einen Strich durch die Rechnung machen. Das sagt etwas aus über die hermeneutische Dimension der Psychoanalyse. Wenn es diese Erfüllung der Hermeneutik gäbe, wäre das eine Erfüllung des Narzissmus. Als Analytiker weiß ich, dass das unmöglich ist, wenn ich aber von vornherein darauf verzichte und sage, Hermeneutik ist sowieso nicht möglich, dann kann ich keine Deutungen mehr vornehmen. Dann würde sich vielleicht die narzisstische Relation in ihrem Janusgesicht, in ihrer Doppelgesichtigkeit auch nicht herstellen. Das Wichtige in diesem Zusammenhang ist das Moment der Artikulation. Wir kommen später noch einmal auf die Hermeneutik zurück, ich lasse mich immer wieder zu kleinen Exkursen verleiten. Es gibt jedoch auch in der Analyse keine Gradlinigkeit in dem Sinne, dass man immer schnurstracks auf etwas hinsteuern kann. Die Analyse führt immer wieder über Umwege.

Im Spiegelstadium verschwindet die Offenheit der Artikulation, es ist ans Bild gebunden, an etwas Fixes. Es gibt ein Begriffspaar, das bei Lacan eine sehr große Rolle spielt: *énonciation* und *énoncé*. In verschiedenen Sprachen ist das sehr schwierig wiederzugeben. Im Deutschen z.B. muss man das Aussagen und die Aussage unterscheiden. Wichtig ist, dass das eine das Moment, den Akt des Sprechens bezeichnet, und das andere das, was sich einstellt, wenn das letzte Wort gefallen ist. Der Sinn stellt sich ja beim Zuhörer immer erst nachträglich ein. Wenn der eine spricht, hat der Zuhörer eine Antizipation, was auf ihn zukommt, er hat aber erst die Gewissheit, was gesagt worden ist, wenn gesprochen worden ist. Ein Fragewort oder eine Negation ganz am Ende kann alles noch einmal in Frage stellen. Das Spiegelstadium ist ganz an die Aussage, ans

Bild gebunden. Die Grenzen des Spiegelstadiums erkunden, das bedeutet in diesem Zusammenhang: nach dem zu fragen, was mit dem Akt des Sprechens selbst zu tun hat und nicht mit dem Bild. Woher kommt das Sprechen? Wenn ich sage, vom Anderen her und zudem beifüge, dass der Andere der Ort der Sprache ist, so genügt das noch nicht als Bestimmung. Es muss etwas sein, was mich zum Sprechen bewegt, etwas, was mir erlaubt, eine Selektion aus dieser riesigen Fülle von Sprachmaterial zu treffen.

Da sind wir beim Unbewussten. Das, was mich bewegt zu sprechen, ist mir nicht bewusst. Freud hat das Sprechen mit dem Bewusstsein zusammen gedacht. Für Lacan ist das Sprechen jedoch unbewusst. Das sind aber nur scheinbare Gegensätze, denn Freud hat eher an die Manifestation gedacht, Lacan dagegen an den Ursprung des Sprechens. Der Ursprung – bei Lacan heißt das *cause*. *Cause*, vom Lateinischen *causa* stammend, heißt Ursache. Ursache ist in der Physik etwas ganz anderes als im Sprechen, weil diese Ursache dem Sprechenden nicht bekannt ist. Sie zeigt sich vielleicht am Ende des Sprechens. Das heißt, es geht im Sprechen nicht nur darum, dass ich etwas sage, sondern auch darum, weshalb ich etwas sage. Wenn einer dem anderen etwas erzählt, hört der Hörer nicht nur, was der andere sagt, sondern er fragt sich auch, weshalb er ihm das alles erzählt. Die Antwort erscheint gar nicht in der Sprache, sie ist quasi zwischen den Zeilen verborgen. Sie ist auch nicht sichtbar. Sie sehen hier die Grenzen des Spiegelstadiums, vom Unbewussten her gedacht. Das Spiegelstadium ist an das Bewusstsein geknüpft. Nicht nur das Moment der Artikulation, sondern auch ihre Ursache erscheinen nirgends im Spiegelstadium. Das Spiegelstadium ist also eine Art Verleugnung des Unsichtbaren. Man kann es aber auch anders interpretieren und nochmals an die Blumen im Spiegelstadium denken. Die Blumen waren ja zuerst unsichtbar und werden dann durch den Hohlspiegel sichtbar. Wenn die Blumen alles das bezeichnen, was von mir (als Betrachter) unsichtbar ist, so liefert das Spiegelstadium die Illusion, dass dieses Unsichtbare sichtbar gemacht werden kann – das ist das Phantasma. Es hat die Funktion, das, was ich nicht sagen kann, sichtbar oder zumindest hörbar zu machen.

Wir haben nun die Grenzen des Spiegelstadiums vom Begehren, von der Artikulation, vom Unbewussten her gedacht, und das hat uns dazu geführt, etwas zu umkreisen, was weder sichtbar noch hörbar wird, noch dargestellt werden kann. Man könnte das jetzt genetisch auffassen und mit Freud sagen: »Der Narzissmus muss entwickelt werden, er war nicht von Anfang an da«. Dann hätte das, was vor dem Spiegelstadium da ist, etwas mit dem Autoerotismus zu tun. Es gäbe dann eine Stufe Autoerotismus, aus dem sich das Spie-

gelbild als spätere Stufe formieren würde. Das wäre eine genetische Betrachtungsweise, die auch ihre Grenzen hätte. Lacan denkt eher strukturell. Strukturell heißt: Das, was sich nicht sagen lässt, ist das, was von der Sprache ausgegrenzt wird. Wir haben schon gesehen, dass das Subjekt, das spricht, das schräggestrichene Subjekt (\mathcal{S}) ist. Es ist das Subjekt, das von den Signifikanten repräsentiert wird. Nun stellt sich die Frage, ob alles, was Subjekt ist, repräsentiert wird? Da bekommen die Fragen, die wir vorhin im Zusammenhang mit der Ursache des Sprechens gestellt haben, wieder ihre Bedeutung. Es gibt etwas, was mich zum Sprechen veranlasst und worüber ich gar keine Verfügung habe. Das ist das, was Lacan das Objekt a nennt. Er nennt es deshalb Objekt, weil es von den Signifikanten ausgegrenzt wird, in seinem Grunde unsagbar ist, was immer wieder Anlass gibt, ihm doch eine Gestalt zu verleihen, es zu imaginieren. Das Objekt ist nicht ein Objekt im Sinne der Philosophie, etwas, das mir äußerlich wäre. Es kann schon äußerlich sein, das Wichtige ist aber, dass es zuerst das Innerste ist. Weil es aber das Innerste ist, ist es zugleich auch das Äußerste. Das heißt, es hat eigentlich keinen positiverbaren Ort. Es ist das, was von der symbolischen Ordnung ausgeschlossen ist. Es ist jedoch nicht nur von ihr ausgeschlossen, sondern es ist auch Ursache des Sprechens. Dieser logische Status des a wird uns noch viel beschäftigen. Wir können an das Ding an sich bei Kant denken, wir können an das Urverdrängte bei Freud denken, wir können an das Absolute denken, wir können sogar an das denken, was die Religionen an Antworten bereitstellen. All dies hat mit diesem schwierig zu denkenden Ort zu tun, den Lacan mit diesem Buchstaben a bezeichnet. Dieser Buchstabe a ist zugleich der Buchstabe für die Angst (*angoisse*).

DISKUSSION

Ich möchte es damit für heute bewenden lassen und Ihnen noch Gelegenheit zu Fragen geben.

Prof. Kawai: Nicht eine Frage, sondern eine Bemerkung zu der Stelle, an der Lacan einen Bezug zur Therapie gemacht hat. Er hat von der Leere gesprochen, die der Analysand empfindet, wenn er in der Auseinandersetzung mit dem Analytiker diesen beschimpft, kritisiert. Mit dem Auftauchen der Aggressivität wird vom Analytiker etwas verlangt, es entsteht ein Teufelskreis aus der Aufforderung an den Analytiker, noch mehr zu bieten.

P.W.: Die Kreisbewegung, die Du gemacht hast, wäre wieder eine Metapher für die Zeichenordnung. Wenn der Analytiker selber in-

nerhalb der Zeichenordnung antwortet, kommt er nicht aus dem Teufelskreis heraus, er macht ihn selber mit. Man darf nicht nur drinnen sein, sondern man muss auch einen Fuß draußen haben, um genügend Distanz zu haben und um die Position des Begehrens einzunehmen, damit diese Figur gedeutet werden kann. Wenn der Patient spürt, dass der Analytiker etwas von seinem Bemühen, sich da hineinzuverstricken, begriffen hat, dann ist er nachher bereit, sich zu öffnen. Das Beispiel sagt ja auch sehr viel aus über die ganze Schwierigkeit der Handhabung der Übertragung. Wir werden sehen, welche Relevanz dieses *a* in Bezug auf die Übertragung hat. Lacan behauptet sogar, dass er damit einen Schritt über Freud hinausgehen und diese Rivalitätsgeschichten, in denen es stets um Über- oder Unterlegenheit, um Gehorsam oder Auflehnung, kurz: um imaginäre Positionen geht, hinter sich lassen könne.

Prof. Kawai: Interessant ist auch, was Du in Bezug auf die Deutung gesagt hast. Man weiß, dass es keine Erfüllung gibt, und obwohl man das schon vorher weiß, kann man es nicht ändern, und doch muss man es wagen, sich täuschen zu lassen; es liegt hier eine Dialektik vor.

P.W.: Es ist auch mit der Wahrheit so. Es gibt ein schönes Wortspiel von Lacan: *Les non-dupes errent/diejenigen, die sich nie täuschen wollen*, irren. Man muss es also auch riskieren, sich zu irren. Die Irrtümer sind nie das Problem, sondern das Verharren bei den Irrtümern, ohne noch einmal zu fragen: Wie ist es genau?

Der Apolog – eine Metapher der Angst

Zu Beginn des *Seminars X* stellt Lacan einen Apolog vor, den er den Apolog der Gottesanbeterin nennt. Er weist zugleich auf die Grenzen des Spiegelstadiums hin – insofern die Gottesanbeterin ihrer seitlichen Augenstellung wegen sich nur schlecht als spiegelbildliches Gegenüber in einem visuellen Sinne auffassen lässt – wie er auch die Bedingungen, unter denen Angst entsteht, illustriert. Die Platzierung am Anfang des Seminars lässt an Hegel denken: Im Anfang steckt schon das Ende – alles ist darin schon enthalten, wir können aber jetzt noch nicht alles entfalten, was es mit der Angst auf sich hat. Es ist wie eine Kreisbewegung, in der am Anfang an sich alles schon da ist, was wir erst am Ende verstehen können. Wir haben zuerst ein Gefühl für etwas, dann merken wir, dass dieses Gefühl schon eine Wahrheit enthält, und wir explizieren diese Wahrheit, wir reflektieren sie, und so vertiefen wir uns allmählich in die Sache. Das Gefühl, das sich zuerst einstellt bei dieser Lektüre, ist sicher ein Gefühl von Seltsamkeit, von Befremden.

Was ist der Inhalt dieses Apologs? Lacan stellt sich vor, er trage eine Maske, er weiß aber nicht, welche Maske er trägt. Er steht damit einer Gottesanbeterin, einer so genannten *mantis religiosa* gegenüber, die als viel größer vorgestellt wird als sie in Wirklichkeit ist. Die Gottesanbeterin hat die Augen auf der Seite, d.h., er kann in ihren Augen sein eigenes Bild nicht sehen. Was er ebenfalls nicht weiß, ist, wie die *mantis religiosa* ihn sieht, und vor allem, was sein Anblick ihr bedeutet. Will sie ihn fressen, was hat sie vor mit ihm? Die Frage nach dem *Che vuoi?* stellt sich auf eine unvermeidliche Weise. Dieses *Che vuoi?* bleibt bei ihm selber, weil die andere ja nicht ein sprachliches Wesen ist, er kann sie nicht fragen. Er ist also in der Situation, dass er diesem Tier absolut ausgeliefert ist. Dieses Tier sieht ihn, mit einem Register, das ein anderes ist, jedoch nicht das sprachliche, sondern eines, das zum bio-logischen Register gehört.

Was will Lacan damit sagen, warum dieser merkwürdige Apolog? Für Lacan ist das die Grundsituation der Angst, wenn ein Mensch anderen Menschen gegenüber ist, wenn ich im Angesicht von anderen bin. Die Maske, die ich trage, ist das, was Lacan das *Moi* (das Ich) nennt. Man muss hier wieder an den Unterschied zwischen *Moi* und *Je* denken. Das *Moi* ist das, was gegenüber dem anderen in Erscheinung tritt, mein Habitus (meine Kleidung, meine Maske), was auch hörbar ist, z.B. meine Äußerungen, meine Reaktionen. Mit dem, was in Erscheinung tritt, habe ich mich identifiziert, das ist ein Teil von mir geworden. Jeder muss also von sich sagen, dass er auch so ein Maskenträger ist, mit einer Maske, die ihm nur zum Teil bekannt ist. Wenn ich unter Menschen bin, die ich gut kenne, tritt dieses Gefühl, dass ich eine Maske trage, in den Hintergrund, aber ob es verschwindet, ist keineswegs gewiss. Sobald ich aber mit unbekanntem Menschen zusammen bin, kommt dieses Gefühl stärker auf: wie sehen sie mich und was bedeutet das für die anderen? Also ist das *Moi*, die Erscheinung, auch eine Metapher für das, womit ich identifiziert bin. Wenn der andere auch ein sprachliches Wesen ist, kann ich versuchen, mich über das, was wir gegenseitig voneinander wollen, zu verständigen. Wenn dies aber nicht gelingt, entsteht die pure Angst. Das ist das, womit z.B. die Science-fiction-Filme spielen, wenn Menschen auf einem anderen Planeten sind und Lebewesen begegnen, von denen sie nicht wissen, was die mit ihnen vorhaben. In jedem Menschen steckt ein Stück anderer Planet, dieses Objekt *a*, das sich der Sagbarkeit entzieht.

Zurück zu unserer Gottesanbeterin. Sie steht ja nicht nur für andere Menschen da, denn mit diesen kann ich mich verständigen, kann ich nach dem *Che vuoi?* fragen, bei diesem unheimlichen Tier ist das nicht möglich. Warum also hat Lacan diesen Apolog für die Erhellung der Angst gewählt? Drei Gründe ließen sich anführen: Ein Spott über die Religiosität könnte darin enthalten sein, weil die *mantis religiosa* schon im Namen das Religiöse hat, aber dieses Religiöse sich damit verbindet, dass das Männchen nach der Begattung aufgefressen wird. Es gibt zweifellos in jeder Religionsgemeinschaft Hypokrisie, Falschheit, und es wäre ohne weiteres denkbar, dass der Apolog dieser Gottesanbeterin für diese Hypokrisie steht. Sodann kann man an das Unheimliche dieses Tieres denken, das sich darin zeigt, dass seine Bewegungen – Sie haben das sicher schon beobachtet – sehr langsam sind, was ihnen auch etwas Majestätisches verleiht. Man kann sich schon vorstellen, dass, wenn dieses Tier zehnzwanzigmal größer wäre, es noch viel unheimlicher wäre. Der dritte Grund ist wohl der plausibelste; er betrifft den Sachverhalt, dass das Weibchen nach der Begattung das Männchen auffrisst. Dieser Sach-

verhält, sofern er gewusst wird, akzentuiert das Unheimliche dieses Tieres.

Diese Gründe kann man erraten, ein weiteres Motiv jedoch weniger. Und das ist typisch Lacan. Er bringt immer irgendetwas, das man nicht erwartet hat. Oft ist das dem Unbewussten sehr ähnlich, das uns manchmal auch überrascht. Es fällt in einem Augenblick ein, in dem wir es am wenigsten erwartet haben. Die *mantis religiosa* steht als Metapher für die Sprache und zwar genau für den Text. Man meint zunächst, dass Lacan damit die Ebene der Bedeutung wechselt, dass die Angst vor dem Aufgefressen-Werden mit Sprache, mit einem Text nichts zu tun hat. Lassen wir das Urteil in der Schwebe!

Ich weiß nicht genau, wie es in der japanischen Sprache ist, ob es hier auch solche Wörter wie z.B. im Deutschen gibt, dass man von einem Leser spricht, der den Text verschlingt, oder sogar von einer Leseratte. Man kann an ein Alter in der Kindheit denken, in dem jede Woche zwei bis drei Bücher gelesen werden und die Kinder jeweils in einer Ecke sitzen und sich von nichts stören lassen, wo sie völlig in einer anderen Welt versunken sind. Es geht dann eigentlich nichts anderes vor sich, als dass diese schwarzen Buchstaben verinnerlicht werden. Ist es das, was Lacan sagen will? Es ist immer noch nicht das. Er setzt ja die *mantis religiosa* mit dem Text gleich. Also wird eher der Leser verschlungen. Wenn wir etwas dialektisch denken und noch einmal von dieser Leseratte ausgehen, verschlingt der Leser den Text, aber er verschlingt den Text nur, weil der Text ihn sehr anspricht, in Bann zieht. Von außen gesehen ist nur eine Menge von Zeichen da, mit denen die Seiten gefüllt sind. Wenn man aber die Seiten aufschlägt, so beginnt eine Faszination auf den Leser einzuwirken. Das Wort Inter-esse sagt etwas über das Sein aus, und das Inter-esse ist, dass das Sein in Beschlag genommen wird vom Text.

Ich gebe Ihnen noch ein paar Angaben zum Drum und Dran dieses Textes. Die Metapher der *mantis religiosa* stammt nicht von Lacan, sondern er hat sie vom französischen Schriftsteller Maurice Blanchot, mit dem er befreundet war, übernommen. Ich werde Ihnen nachher eine Textpassage aus *Thomas l'obscur/Thomas der Dunkle* vorlesen. Darin wird beschrieben, wie dieser intensive Lesevorgang in einen Kampf mündet, einen Kampf auf Leben und Tod.

Das *Che vuoi?*, dieses Was-willst-Du?, das in Lacans Texten oft vorkommt, verweist auf das Märchen von Jacques Cazotte: *Le diable amoureux/Der verliebte Teufel*. Darin wartet der Protagonist in einem engen Raum; plötzlich wird die Wand durchbrochen, und es erscheint ein fürchterlicher Kamelkopf, der fragt: »Was willst

Du?« Dieses Was-willst-Du? ist Ausdruck dafür, dass man überhaupt etwas wollen kann, dass es so etwas gibt wie ein Begehren, das nicht vorhersehbar ist. Ich kann nicht ein Tier fragen: »Was willst du?«, denn diese Frage setzt schon voraus, dass ich verschiedenes wollen kann, das nicht unbedingt antizipierbar ist. Dieses *Che vuoi?* hat eine enge Beziehung zu dem, was Lacan das Begehren (*le désir*) nennt. Die Frage richtet sich an den Anderen, aber die Frage selbst ist ja vom Anderen her gestellt, weil die Sprache selbst der Andere ist.

Sie sehen hier zwei Dimensionen dessen, was Lacan den großen Anderen nennt; der große Andere im Sinne der symbolischen Ordnung oder auch der Signifikanten, die ja von außen her das Subjekt erst konstituieren. Wenn ich also spreche, so spreche ich – ich kann gar nicht anders – vom Anderen her, weil die Sprache mir nicht angeboren ist, weil ich sie zuerst verinnerlicht haben muss, weil ich mich zuerst mit ihr identifizieren muss. Die zweite Dimension des großen Anderen ist seine Personifizierung.

An einer späteren Stelle, nachdem Lacan den Apolog der Gottesanbeterin dargestellt hat, spricht er von der Höhle der drei Brüder; damit bezieht er sich auf eine Grotte in Frankreich. Im Jahre 1910 entdeckten drei Brüder, Söhne des Grafen Bégouen, ein unterirdisches Netz mit breiten Galerien; einer von ihnen zerbrach eine stalagmitische Gewandung (in einer Tropfsteinhöhle), die einen langen Korridor verdeckte. Dahinter stießen sie auf zwei über 10.000 Jahre alte Bisons aus Ton, die gegen einen Felsen gelehnt waren. Sechs Jahre später entdeckten sie ein Loch in den Kalkplatten. Darunter befand sich eine andere Grotte, die von nun an Grotte der drei Brüder (*grotte des trois frères*) genannt wurde. Darin befand sich eine rätselhafte Figur, genannt der Zauberer (*le sorcier*), gehört, halb Mensch, halb Tier, was natürlich viele Deutungen über die prähistorische Kunst hervorrief. Ich glaube, es gibt die Möglichkeit, sich diese Gestalt über das Internet anzusehen, wenn man mit dem Sucher diese Grotte anklickt und das Bild aufruft.

Ich möchte Ihnen nun Lacans Bezug auf Maurice Blanchot verdeutlichen und ein paar Sätze aus dessen Text *Thomas der Dunkle* aus dem Jahre 1941 zitieren: »Thomas las, er las mit unübertrefflicher Genauigkeit und Aufmerksamkeit. Er war jedem der Zeichen gegenüber in der Situation, in der sich das Männchen befindet, wenn die Gottesanbeterin ansetzt, es zu verschlingen. Der eine und die andere sahen sich an.« Im Französischen ist hier das Wort *regarder* erwähnt, das hat einen Doppelsinn. *Regarder* ist einerseits sehen, blicken, auf der anderen Seite sage ich auch: *cela me regarde*, das geht mich an. Es ist nicht nur jene Dimension, die vor allem z.B. bei

Kant thematisiert wird, sondern bei Lacan ist es immer dieses Angeblickt-Werden, das ist der Blick. Noch ein paar Zeilen weiter: »Die Worte, hervorgetreten aus einem Buch, das eine tödliche Gewalt gewann, übten auf den sie berührenden Blick eine sanfte und friedvolle Anziehung aus. Thomas ließ sich gleiten, den Korridoren entgegen, denen er sich schutzlos näherte, bis zu dem Augenblick, in dem er vom Innersten des Wortes erblickt wurde. Das war noch nicht erschreckend, im Gegenteil, es war ein beinahe angenehmer Moment, den er gerne hätte verlängern wollen. Der Lesende erfreute sich am Anblick dieser kleinen Spanne an Leben, die erweckt zu haben er nicht zweifelte. Er sah sich mit Lust in diesem Auge, das ihn sah. Seine Lust wurde gar noch größer. Sie wurde so groß, so unerbittlich, dass er sie mit einer Art Schrecken erlebte und dass er aufgerichtet, verharrend – ein unerträglicher Moment –, ohne von seinem Gegensprecher ein Zeichen des Entgegenkommens zu empfangen, die völlige Fremdheit wahrnahm, die darin lag, von einem Wort wie von einem Lebewesen beobachtet zu werden, und nicht nur von einem Wort, sondern von allen Worten, die sich in diesem Wort trafen. Er weigerte sich hartnäckig, seinen Blick zurückzunehmen, noch dann im Glauben, ein gründlicher Leser zu sein, als bereits die Worte sich seiner bemächtigten und ihn zu lesen begannen.«¹

Was hier beschrieben wird, ist der Vorgang, wie zuerst der Sinn entdeckt wird, was eine Lust, ein Vergnügen hervorruft. Dann gibt es aber einen Kipp-, einen Umkehreffekt. Der Leser wird gewissermaßen von den Worten enteignet, verändert. (Ein Natel beginnt im Hörsaal zu läuten, d.h., der Anfang einer Fuge ertönt – Gelächter.) Das war ein schönes Beispiel einer Skandierung! Genau das ist das Wichtige dieses Textes, dass nicht der Leser sich des Textes bemächtigt, sondern der Text sich des Lesers bemächtigt. Sie können in diesem Wort enteignet auch den riesigen Unterschied sehen zu Freud. Oder genauer, nicht zum ganzen Freud, sondern zu der Tendenz bei ihm, die Herrschaft des Ichs wieder zu etablieren. Hier, bei Blanchot, ist es genau umgekehrt: Hier wird die Herrschaft des Textes etabliert, und der Leser ist ausgeliefert. Es gibt keine Verfügungen über den Text, sondern es gibt die Verfügung des Textes über den Leser. Und darin besteht genau die Faszination eines Textes, der mich in ganz andere Zeiten und andere Räume führt. Vielleicht wird es schon spürbar, warum Lacan vom Begehren des großen Anderen, nicht nur im Sinne einer anderen Person sprechen

1. Der deutsche Text folgt der Übers. von Hans-Dieter Gondek in: *Angst Einbildungskraft Sprache. Kant Freud Lacan*; Boer, München, 1990, S. 22 f.

kann – da ist es evident –, sondern in Bezug auf den Text selber. Was erstaunlich ist in diesem Text von Blanchot, ist, dass das Wort mit einem Auge gleichgesetzt wird; der Text geht den Leser an. Es ist, als ob das, was ich in der letzten Sitzung als Objekt *a* zu skizzieren begonnen habe und was als ausgeschlossen vom Symbolischen dargestellt wurde, in diesem, d.h. im Text, selber auf geheimnisvolle Weise wirksam wäre. Oder müsste man sagen, die Faszination des Textes entspreche einer Projektion des Lesers? Wir spüren, dass wir hier an eine Grenze kommen, die die Schwierigkeit einer Grenzziehung zwischen Text und Leser betrifft.

Als zweites muss man sagen, dass der Text selber einen Bezug zum Unbewussten hat. Auch da denkt man an den Gegensatz zu Freud, der den Sekundärprozess, die Wortvorstellungen, mit dem Bewussten gleichgesetzt hat. Aber diese Intensität, mit der Thomas den Text liest oder von dem er gepackt wird, unterläuft das Bewusste. Sogar noch mehr, der Text subvertiert die Ich-Du-Trennung. So lange der Leser sagt: »Ah, der Text sagt mir das, ich stehe dem Text und dem Inhalt gegenüber«, so lange ist er nicht ein wirklicher Leser. Er wird dazu, wenn er sein Ich aufgibt, wenn diese Gegenüberstellung verschwindet. Sicher muss irgendwo noch ein Rest von Gegenüberstellung da sein, sonst droht schon die Psychose. Wir kennen das alle aus Filmen, wo wir von Figuren und ihren Handlungen gepackt sind. Dort ist es viel leichter zu begreifen, dass wir uns mit diesen Figuren identifizieren. Das heißt jedoch, dass ein Rest bleibt, der nicht in diesen Identifizierungen aufgeht, er macht es uns möglich, die Realität außerhalb des Kinos nicht zu vergessen. Wir würden uns aber nicht mit Figuren im Film identifizieren, wenn damit nicht ein Sinn verbunden wäre, der aus einem Kontext erschließbar ist, der von der Sprache getragen wird. Der Text allein vermag dagegen, ohne dass eine Personifikation da ist, das Ich weitgehend aufzuheben. Man kann sogar von einer Depersonalisierung sprechen. Wir sind es gewöhnt, die Depersonalisierung als ein pathologisches Phänomen, als ein Symptom aufzufassen. Aber es passiert auch in Analysen, dass in privilegierten Momenten, in denen etwas gesagt wird, was dem Sprechenden selber fremd vorkommt, solch eine Depersonalisierung einsetzt. Die Depersonalisierung kann gerade ein Anzeichen dafür sein, dass der Patient am meisten bei sich selber ist. Oder noch anders, die Selbstbegegnung kann gleichbedeutend sein mit einem Selbstverlust.

Jetzt muss man versuchen, noch einen Schritt nachzuvollziehen, der ganz zentral ist für das Lacan'sche Verständnis der Angst. Selbst wenn ich sehr weitgehend von dieser Depersonalisierung betroffen bin, wenn ich mich vom Text packen lasse, wenn ich mich anspre-

chen lasse, bin ich noch im Sinn drin, und es gibt immer noch etwas, was mir fremd bleibt. Das, was mir noch fremd bleibt, das kann ich nicht sagen, das ist dieses Objekt *a*. Dieses Objekt *a* ist eigentlich nicht ein Objekt, sondern es ist das Herzstück von mir als Subjekt, wenn ich lese. Es gibt hier also eine ganz andere Subjekt-Objekt-Beziehung als sie in der Philosophie beschrieben wird, selbst bei Hegel. Subjekt kann alles das sein, was sinnhaft ist und was ich mit Sprache, mit sprachlichem Verständnis einholen kann, bzw. was als sprachlicher Sinn über mich kommt. Das hat jedoch seine Grenzen, sie sind bezeichnet von diesem rätselhaften Objekt *a*. Dieses ist der andere Teil des Subjekts, ohne den es das schräggestrichene Subjekt nicht gibt. Lacan drückt das aus in der Formel $\mathcal{S} \langle a \rangle$, von der wir noch sprechen werden.

Man kann zudem sagen, dass dieses kleingeschriebene *a* zwei verschiedene Dimensionen hat: eine reale und eine phantasmatische. Die reale Dimension ist diejenige, die mir völlig entgeht, von der ich gar nichts sagen kann – das ist mein blinder Fleck. Man kann beklagen, dass es diesen blinden Fleck beim Sehen gibt. Wenn es ihn aber nicht gäbe, würde umgekehrt auch das ganze Sehfeld zusammenbrechen. Es ist immer wieder diese Figur bei Lacan, dass etwas ausgeschlossen werden muss, damit es das andere gibt. Man kann das im Sprichwort zusammenfassen: Es gibt keine Regel ohne Ausnahme.

Was weiter als Thema da ist, ist, dass man die sexuelle Ebene darin hören kann. Blanchot erwähnt das Aufgefressen-Werden des Männchens vom Weibchen. Wir sehen jetzt, dass der Text als Weibchen gesehen wird, er ist es, der den Leser, das Männchen, auffrisst. Beim letzten Mal haben wir vom sexuellen Akt gesprochen, vom kleinen Tod. Es ist hier Thomas, der Leser, der einen Tod erleidet, es ist aber mehr als der kleine Tod. Später im Text stellt er sich vor, dass die Wörter Ungeheuer sind, Ratten.

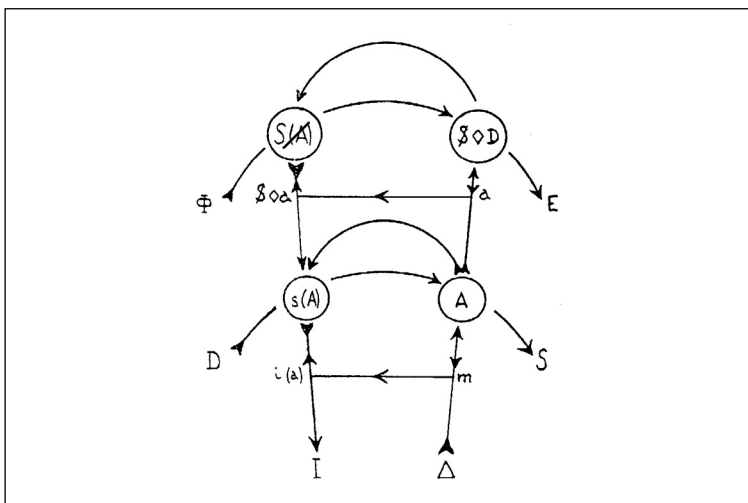
Man kann sodann eine ganz wichtige Unterscheidung hören, die Lacan immer wieder macht, diejenige von Lust (*plaisir*) und Genießen (*jouissance*). Die Lust (*plaisir*) ist gebunden an das homöostatische Prinzip, das wiederum mit dem Nervensystem verknüpft ist; es sagt mir, was mir zuträglich ist und was nicht, was mir angenehm ist und was nicht. Hier, in diesem Text, geht es sehr schnell nicht mehr um die Lust. Am Anfang ist es vielleicht etwas Lustvolles, den Sinn zu entdecken. Wenn sich aber der Text des Lesers bemächtigt, geht es schon um etwas anderes. Weil das Subjekt und der Text, der Andere des Textes, die Möglichkeit konstituieren, sich selber in andere Räume und andere Zeiten zu versetzen, sich sogar auszulöschen, zu depersonalisieren, ist zugleich eine andere Dimension da, die die

Lust hinter sich lässt. Man muss sich nicht vorstellen, dass Lust und Genießen in jedem Fall zwei konträre Dimensionen sind, sondern dass das Genießen über die Lust hinausgeht und keine Rücksicht nimmt auf das Nervensystem.

Das Begehren hat wiederum eine sehr enge Beziehung zu dieser *jouissance*. Manchmal erfahren wir selber, wenn wir die Grenze des Lustprinzips suchen, dass wir etwas suchen, was uns die Erfahrung gibt von etwas, was nicht mehr zuträglich ist, bei dem einem buchstäblich übel wird. An den Rändern der Lust lässt sich etwas weitertreiben, was zu Unlust führt, was aber ein Moment der *jouissance* ist. Es ist, als ob wir eine reine Identität oder eine Unmittelbarkeit suchen würden, die uns dadurch, dass wir in der Sprache wohnen, vom Anderen besetzt sind, für immer verbaut ist.

Sie haben sicher bemerkt, dass Lacan immer wieder von der Sprache her denkt, die er mit dem Anderen gleichsetzt. Jedes Subjekt findet sie schon vor, keines hat sie erfunden. Sie ist ihm nicht angeboren, sondern strukturiert es von außen her, prägt ihm ihre Gesetze ein. Es ist sogar so, dass Lacan die Topologie des Psychischen von der Sprache her denkt. Er spricht von Signifikanten, die das Subjekt repräsentieren, ihm dabei zugleich einen Verlust zufügen, den man mit Hegel als Verlust der Unmittelbarkeit auffassen kann. Lacan hat diese Topologie in mehreren Figuren darzustellen versucht; eine davon ist der Graph.

Der vollständige Graph



Ich werden diesen Graphen nicht in allen Einzelheiten erklären; wir werden später wieder darauf zurückkommen, fürs erste ein paar Hinweise dazu:

Die Ebene i (a) – m ist die imaginäre Ebene, die Linie $S \langle \rangle a$ die symbolische mit dem Phantasma. Dazwischen die Ebene der *demande*

Der Graph hat das Aussehen eines Flaschenöffners. Und tatsächlich geht es darum, etwas zu öffnen. Lacan versucht hier in allen Feinheiten, der Artikulation auf die Spur zu kommen. Was man zuerst sagen muss, ist, dass er drei verschiedene Stufen oder Dimensionen unterscheidet. Die eine ist *besoin*, das Bedürfnis, die zweite ist *demande* und die dritte ist *désir*. Die erste Bewegung (von unten rechts her zu I) ist eine Bewegung des *besoin*, d.h., ich will z.B. irgendetwas zu trinken haben, Aufmerksamkeit erregen, irgendetwas, vielleicht etwas Triebhaftes, es ist egal, was. Bei einem Wesen, das ein Instinktrepertoire hat, in dem alles schon festgelegt ist, geht dieser Bogen vom Anfang bis zum Ende. Dann ginge aber der Pfeil in der anderen Richtung, im Sinne des Uhrzeigers (zeigt das an der Tafel). Hier läuft die Bewegung umgekehrt, in der Gegenuhrzeigerrichtung. Wieder so eine Merkwürdigkeit von Lacan, dass er scheinbar immer alles umdrehen muss. Er knüpft aber an Freud an, der sagt, das Finden eines Objekts ist ein Wiederfinden. Was ich im Unbewussten suche, ist immer wieder, eine frühere Befriedigung herzustellen. Von außen gesehen ist die zeitliche Dimension eine in Bezug auf die Zukunft – ich suche etwas –, aber vom Sinn her ist es ein Zurückbiegen, eine Rückwendung zum Ursprünglichen. Man kann dazufügen, dass dieses erste Befriedigungserlebnis, das wieder gesucht wird, ein mythisches ist. Es ist nicht auffindbar, weil das Subjekt im Moment, in dem es auftrat, nicht wusste, dass es das erste war. Schon aus logischen Gründen ist es so, dass ich, wenn ich eine Reihe anfangen – wobei noch kein Zahlen- oder Reihensystem konstituiert ist –, nicht weiß, wann der Anfang begonnen hat; die Reihe konstituiert sich nachträglich. Wenn ich den Anfang wüsste, wäre ich schon in der Reihe drin. Die Wiedersuche nach dem Anfang hat etwas Phantasmatisches an sich, zugleich auch etwas, was nicht pathologisch ist, sondern was zum menschlichen Sein gehört.

Damit diese erste Bewegung, die von diesem Bogen bezeichnet wird, eine Befriedigung ergibt, muss sie artikuliert werden. Ich gehe nicht direkt auf das gewünschte Objekt zu, sondern es läuft über die Artikulation. Ich schaue zum Beispiel zuerst die Speisekarte an und bestelle dann. Es kommt also eine andere Ebene dazu. Das ist die Ebene der Signifikanten. Fassen Sie die Signifikanten als Material der

Sprache auf, mit dem ich etwas artikuliere! Jetzt wird die Situation relativ kompliziert, weil diese Artikulation vom Anderen her kommt. Dieser erste Bogen – die Bewegung des Bedürfnisses – könnte also nur noch gestrichelt gezeichnet werden. Ich habe nicht eine innere Natur, die sich direkt in der Sprache ausdrückt, sondern ich gehe von der Sprache aus. Dadurch, dass ich von der Ebene des Anderen ausgehe, bin ich in einer Distanz zu mir selbst. Von diesen zwei Ebenen her gibt es nun prinzipiell zwei verschiedene Möglichkeiten, wie ich etwas artikulieren kann. Eine erste Möglichkeit ist: Ich versuche, die Kluft, die sich zwischen diesen beiden Ebenen auftut, zu schließen. An der Stelle dieser Kluft steht das Bild. Wenn ich etwas artikuliere und spüre, dass ich eigentlich gar nicht weiß, was ich will, so hilft mir ein Bild, diese Lücke zu schließen. Oder stellen Sie sich das Kind vor, das von überall her Worte hört, von denen es nicht weiß, was sie bedeuten, von denen es z.T. eine Ahnung hat, z.T. nicht, die es aber ausliefern an das, was die anderen über es sagen und es so mit einem Rätsel konfrontieren. Da hilft das Bild, das ihm einen Halt gibt. Dieses Bild zentriert sich um das Spiegelbild. Das heißt das Spiegelbild gibt mir die Illusion, dass diese Kluft zwischen der Ebene der Sprache, dem Anderen, und der Ebene des Bedürfnisses (*besoin*) gar nicht besteht. Dieses Bild ist jedoch nicht einfach ein naturwüchsiges Bild, das sich allein dem Biologischen verdankt. Das Füllen der Differenz, der Kluft, geht selbst auch in die Sprache ein. Um ein Beispiel zu geben: Die Eltern denken, dass dem Kind nichts fehlen dürfe, sie geben ihm alles, was es braucht. Wenn irgendeine Äußerung von Unlust kommt, denken die Eltern, dass dem Kind etwas fehle, was prinzipiell füllbar wäre. Es ist für die Eltern eine prägende Erfahrung, wenn sie sehen, dass das Kind auch bei der besten Pflege immer noch etwas will, was sie ihm nicht geben können. In der Sprache gibt es nicht nur die Dimension, dass etwas befriedigbar ist, dass man das haben kann, was man möchte, sondern auch die Dimension, dass etwas grundsätzlich offen bleibt. Die erste Dimension ist die imaginäre, und Lacan spricht in diesem Zusammenhang auch vom Anspruch, von der *demande*. Erst in der anderen Dimension ist das eigentlich Menschliche drin. Es ist das, was übers Befriedigbare hinausgeht, was die Offenheit des menschlichen Seins konstituiert. Das ist die Ebene des Begehrens.

Nochmals: Wir haben die drei Kategorien Bedürfnis, Anspruch und Begehren. Das Spiegelstadium ist ein Versuch, das Begehren zu schließen. Darüber hinaus ist aber auch die Sprache Träger des Anspruchs. Diese Ebene würde dazu führen, dass es Dyaden gibt, die geschlossen sind, in denen das eine für das andere da ist. Es ist jedoch auch hier so, dass die Sprache jedem Subjekt ihre Gesetze

aufnötigt. Und es gehört zur Sprache, dass etwas über diese Ebene des Anspruchs hinausgeht.

Lacan spricht da, wo er auf diesen Graphen Bezug nimmt, von zwei verschiedenen Stufen. Der Graph ist die Figur, mit der er die Artikulation dargestellt hat. Die eine Dimension ist dieses *Que me veut-il?/Was will er mir?*. Das Ich ist davon betroffen, das wäre die Ebene, die von den Eckpunkten s(A), A, m, und i (a) konstituiert wird, also die imaginär-spiegelbildliche Ebene. Was hat er mit mir vor, will er mich auffressen, will er mir ein Kompliment machen, will er mir etwas geben, will er mich zu etwas nötigen? – alle diese Fragen sind hier in Bezug auf dieses Ich gestellt. Die andere Ebene ist diejenige der Signifikanten, auf der auch nach dem Begehren des Anderen gefragt wird. Z.B.: Was will der Andere, dass ich denke? Wie soll ich mich gedanklich situieren, wie soll ich mich ausdrücken? Da ist nicht das Bild gemeint, sondern das symbolische Sein.

Es ist entweder die Situation, die wir alle kennen, z.B. eine erotische Situation, in der es darum geht, füreinander verführerisch zu sein, erotischen Reiz auszustrahlen, oder die Situation, in der wir miteinander sprechen. Wenn wir miteinander sprechen, ist es eigentlich egal, wie wir angezogen sind, ob wir irgendwo ein sexuelles Verlangen haben oder nicht – es geht um eine Erfahrung, um einen Austausch mit dem Anderen. Auf dieser Ebene kann ich sogar über die erotischen Bedürfnisse sprechen, ohne dass ich sie befriedige. Auf der anderen Ebene geht es um die spezifische Aktion, wie Freud sie nennt. Gewiss fügen sich die meisten Situationen nicht dieser Polarisierung; es geht aber weniger darum, eine Phänomenologie des Alltags zu schreiben, als vielmehr darum, Strukturen zu entdecken, die sich in alltäglichen Situationen vermischen.

Die Abkürzungen, die wir im Graphen sehen, haben manchmal die Eigenheit, dass sie durchgestrichen sind. Lacan bezeichnet damit die Wirkung der Signifikanten, die aus dem rohen, vorsprachlichen (nur mythisch denkbaren) Subjekt, oder aus dem Anderen, das schräggestrichene Subjekt oder den schräggestrichenen Anderen machen. Bevor die Signifikanten ihre Wirkung getan haben, ist das Subjekt namenlos und kann nicht kommunizieren. Als Vergleich kann ich an eine Fahrkarte denken: Erst wenn ich durch eine Schranke gehe und die Fahrkarte entwerfen lasse, habe ich Zutritt zu dieser Plattform. Vorher, wenn ich nicht diese Fahrkarte habe, oder wenn sie ungestempelt ist, bedeute ich für die Eisenbahn nichts. Das ist natürlich eine zweite Stufe, und es geht hier darum, das ganz Elementare zu denken, mit dem überhaupt das Subjekt beginnt. Die Fahr-

karte ist eine Metapher dafür. Entscheidend ist, dass es nicht zuerst ein fixfertiges Erstes gibt und danach ein Zweites. Es ist eher so, dass ich die Fahrkarte immer schon habe, es aber nicht weiß. Als Kind bin ich im Mutterleib immer schon mit Sprache konfrontiert, überall bin ich von einem Sprachbad umgeben, weiß aber noch gar nicht, was es bedeutet. Erst, wenn ich ein Verhältnis herstellen kann zwischen meinem Körper und dieser Sprache, kann ich auch ich sagen und mich als Subjekt äußern.

Ein weiteres Zeichen, das im Graph vorkommt, ist die Punze. Sie ist zusammengesetzt aus logischen Figuren: und, oder, größer und kleiner. Weshalb alles zusammen? Weil dieses *a* keinen Ort hat. Wir wissen nicht, ob es kleiner oder größer, unten oder oben, entweder oder, oder beides ist. Es ist das, was ausgeschlossen ist. Das durchgestrichene *S* ist ja das sprachliche Subjekt, das nur entsteht, wenn etwas ausgeschlossen ist. Wir können darüber nur aussagen, dass dieses *a* das ist, was nicht sprachlich ist; wo es aber seinen Ort hat, wann es erscheint, alles das ist nicht benennbar.

Um einen Bezug zu unserem Thema zu machen, können Sie das *a* als eine Abkürzung für *angoisse*, Angst, auffassen. Diese Punze ist zugleich die Verklammerung zwischen diesen beiden Polen \mathcal{S} und *a*. Die drei Elemente konstituieren Lacans Formel für das Subjekt.

Die beiden anderen Zeichen *m* (*moi/Ich*) und *i* (*a*) (*image de l'autre/Bild des anderen*) beziehen sich auf die Spiegelebene, auf das Bild des anderen.

Heute war wohl eine eher schwierige Sitzung, und ich habe befürchtet, dass das ein sehr schwieriger Einstieg in unser Thema der Angst ist, weil eben eigentlich alles schon da ist, dieser ganze Inhalt. Wir werden dann das nächste Mal über Lacans Objekttheorie sprechen.

Erschließungen des Objekts *a* und die Freud'sche Libido

Ich möchte heute versuchen, einen Zugang zum Objekt *a* zu erarbeiten. Das Verständnis für das Objekt *a* ist wichtig, wenn man mit Lacan weiterkommen will. Er hat das Objekt *a* erst von der mittleren Phase, genau genommen vom *Seminar X* an, ausgearbeitet. Er hat vorher auch schon von *a* gesprochen, jedoch in einem unspezifischen Sinne. Sie erinnern sich noch an das Z-Schema, das ich an die Tafel zeichnete – an den beiden Enden dieser imaginären Achse standen *a* und *a'*. Dieses Schema stammt schon aus der Zeit des dritten Seminars (*Die Psychosen*). Zu jener Zeit war das Objekt *a* noch nicht ausgearbeitet, das heißt, was mit *a* bezeichnet wurde in diesem frühen Schema, war einfach das Körperbild. Was Lacan damit zeigen wollte, war, dass in der Psychose das Körperbild zusammenbricht. Hier geht es aber darum, dieses Objekt *a* ganz neu zu denken. Wir haben versucht, den Zugang von den Grenzen des Spiegelstadiums ausgehend zu finden. Ich werde hier wieder ansetzen und über diese verschiedenen Grenzmomente noch einmal sprechen.

Diese Systematik ist natürlich meine Interpretation, sie findet sich so nicht bei Lacan. Ich glaube aber, dass es gerechtfertigt ist, die verschiedenen Momente zu unterscheiden. Gehen wir zunächst vom Begehren aus. Das heißt, das Spiegelstadium situiert sich innerhalb der Zeichenordnung, und was verleugnet wird, ist die Offenheit der Signifikanten-Ordnung. Mit Zeichenordnung ist ein geschlossenes System gemeint, in dem alles gegenseitig aufeinander verweist. Es gibt in der Zeichenordnung keinen Nicht-Sinn, und für jede Frage gibt es eine Antwort. Im Alltag versuchen wir immer wieder, diese Zeichenordnung herzustellen, und wenn uns etwas fremd erscheint, versuchen wir ein Verständnis dafür zu erarbeiten. Gleichwohl ist der Nicht-Sinn gerade auch ein Indiz für die Signifikanten-Ordnung. Die Definition der Signifikanten-Ordnung – ich wiederhole es noch einmal – ist: Ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten. Die Signifikanten sind das,

was die Repräsentation einführt, aber mit der Repräsentation wird zugleich das, was nicht repräsentiert wird, ausgeschlossen. Im Spiegelstadium scheint aber nichts ausgeschlossen zu sein – jedenfalls dann, wenn es gelingt, die richtige Position einzunehmen und das vollständige Bild herzustellen. Das vollständige Bild wiederum verweist auf das Ich-Ideal, das den Spiegel so richtet, dass das vollständige Bild erscheint. Die Zeichenordnung und der Sinn gehören zusammen. Das Objekt *a* stört diese Harmonie.

Das zweite Moment der Grenze ist vom Symbolischen her gedacht, genauer gesagt, von der Artikulation oder vom Akt der Artikulation her. Das Moment des Sprechens selbst ist etwas, was nicht zum Spiegelbild passt. Der Sinn stellt sich ja immer erst am Ende eines Satzes oder Textes her. Das Moment der Artikulation ist aber etwas, was offen ist. In dem Sinne kann das Spiegelstadium das Moment der Bewegung des Sprechens nicht darstellen.

Die dritte Grenze ist vom Unbewussten her gedacht. Das Spiegelbild ist bewusstseinsnah. Wir können noch einmal an das Z-Schema denken, das an der Tafel stand, und das Bewusstsein mit dieser Achse *a* – *a'* gleichsetzen. Das Unbewusste ist in diesem Schema vom großen Anderen her gedacht. Wenn man an den großen Anderen denkt als Ort der Sprache, als Ort der Signifikanten, so kommt man dazu, das sprechende Ich, das *je*, mit dem Ort, an dem sich das Unbewusste artikuliert, gleichzusetzen. Prinzipiell wäre dann das Unbewusste gänzlich sagbar und durch die Artikulation auch beherrschbar. Das Objekt *a* stellt diese Relationen in Frage; es erlaubt, einen Schritt weiterzugehen und zugleich der Idee der Beherrschbarkeit, von der Freud nicht ganz frei war, einen Riegel vorzuschieben. Eine Macht ist wirksam, die ungreifbar ist und die die Sprache, den großen Anderen, mit etwas ausstattet, was nicht allein in ihr, in ihrem Sinn, beschlossen liegt.

Als Lacan das Objekt *a* noch nicht konzeptualisiert hatte, versuchte er, Freuds Gedanken des Dings aufzunehmen, um damit das zu bezeichnen, was nicht in der Sprache erscheint, was aber doch in ihr wirksam ist. Bei Freud taucht das *Ding* in der Tat schon früh auf, sogar schon in der 1891 verfassten Arbeit *Zur Auffassung der Aphasien*. Er hat es dann vor allem im *Entwurf einer Psychologie*, 1895 verwendet. Lacan hat es vor allem im *Seminar VII* wieder aufgegriffen. Wenn wir Zeit haben, werde ich vielleicht noch ausführlicher darauf zu sprechen kommen. Für den Moment kürze ich einfach einmal ab und sage, dass im *Seminar VII* das Ding als Leerstelle des Symbolischen gedacht worden ist. Als Metapher dafür verwendete er den Krug, die Vase, von der man etwas salopp sagen kann, dass sie um eine Leere herum gebaut ist.

Vom Moment an, in dem Lacan das Objekt *a* ausarbeitete,

sprach er kaum mehr vom Ding. Warum nicht? Das Gemeinsame, nämlich das Ausgeschlossenensein vom Symbolischen, trat zurück gegenüber der Differenz, dass er im Objekt *a* nicht eine Leerstelle sehen wollte. Das Objekt *a* ist auch mehr als etwas, was nur abwesend ist. Es ist etwas, das sich nicht darstellen lässt, das heißt, etwas im Subjekt, das nicht spiegelbar ist. Deshalb sprach ich zuvor vom blinden Fleck.

Kommen wir noch einmal auf die Dimension des Sehens zurück. Eine weitere Grenze des Spiegelstadiums ist von der Sichtbarkeit her gedacht. Das Spiegelbild gruppiert sich um etwas Unsichtbares. Alles das, was beim Subjekt nicht sichtbar ist, hat im Spiegelbild keinen Platz. Ich füge dem noch ein weiteres Moment hinzu, von dem ich das letzte Mal, glaube ich, nicht gesprochen habe: Die Zeit. Das Spiegelstadium hat eine andere Zeitlichkeit als das Sprechen. Ohnehin ist die Gegenwart zeittheoretisch etwas, was unfassbar ist. Das Jetzt ist etwas sehr Flüchtiges. Gleichzeitig ist es immer *jetzt*. Sie sehen hier dieses Paradox der Zeit; Hegel hat die *Phänomenologie* mit solchen zeittheoretischen Überlegungen begonnen. Man spürt diese Schwierigkeit, wenn Kinder fragen: »Ist morgen auch heute?« Oder: »Gestern war doch auch heute, und warum ist es jetzt gestern?« In allem, was vorbei geht und was andere Namen bekommt, gibt es etwas, was doch immer gleich bleibt. Diese reine Gegenwärtigkeit ist zugleich auch Anlass von Phantasien, z.B.: »Verweile doch, du bist so schön«. Oder sie kann Anlass zur Phantasie geben, dass immer Gegenwart wäre und es keine Vergangenheit und keine Zukunft gäbe.

Alle diese Momente weisen darauf hin, dass das Spiegelstadium sehr begrenzt ist, und dass es etwas gibt, was eine andere Dimension hat. Wir denken an das Objekt des Begehrens, das sich in der Artikulation äußert und zugleich verbirgt. Dieses Objekt *a* ist der Kern des Unbewussten. Es ist ein Kern, der sich nicht manifestiert, und es ist ein Zeitkern, der immer *jetzt* ist. Das war wohl der Grund, warum Freud gesagt hat: »Das Unbewusste ist zeitlos«. Er hat etwas von der Erfahrung hier aufgenommen und es zugleich theoretisch nicht zureichend gedacht. Man könnte hier an das Absolute denken, oder an das Unendliche, Begriffe, die für Freud wohl zu philosophisch oder zu spekulativ waren.

In der letzten Sitzung habe ich auf einen Begriff hingewiesen, der sehr wichtig ist, auf denjenigen der Ursache, der *causa*. Im Französischen verweist *cause* zugleich auf *causer*, das Sprechen. Dieses Denken der Ursache ist ein Verweis auf einen ganz anderen Ursachenbegriff als den in der mechanischen Physik. Es gibt ja auch in der modernen Physik diese Unschärfe-Relationen, davon möchte ich nicht sprechen und davon verstehe ich auch nichts. Hier geht es

darum, dass es eine Kluft gibt zwischen dem, was mich bewegt, und dem, was dabei herauskommt. In dieser Kluft situiert sich das Sprechen. Das heißt, das Sprechen sagt immer mehr, als es sagen möchte. Unvermeidlicherweise – außer wenn ich leeres Stroh dresche – sage ich immer noch etwas mehr zwischen den Zeilen, als mir selber bewusst ist. Das ist ja auch das, was beim Sprechen die Angst ausmacht. Und es ist der Grund dafür, dass man sich immer gut vorbereitet, um nicht in solche Fallen zu geraten.

In der Narzissmusarbeit hat Freud an das Problem des Ursprungs gedacht, als er schrieb, dass der Narzissmus entwickelt werden muss und nicht von Anfang an gegeben ist. Wenn wir den Narzissmus mit dem Spiegelstadium gleichsetzen, so ist Freud dazu gekommen zu fragen: »Was war vorher«? Was zuvor situiert ist, nannte er den Autoerotismus. Dieser Ausdruck ist von einem Außenstandpunkt her gedacht, das Subjekt weiß ja noch nichts davon. Lacan sagt dazu, es mangle nicht der Außenwelt, sondern das Subjekt mangle seiner selbst, weil es es noch nicht gibt; das ist natürlich auch von außen gedacht, zeigt aber die Schwierigkeit auf, den Ursprung zu denken. Kommt uns hier das Objekt *a* zu Hilfe? Es ließe sich doch auffassen als zeitlosen Kern, außerhalb der raum-zeitlichen Ordnung, als Manifestation des Absoluten an dem Ort, wo mit der Versprachlichung das Subjekt auftaucht. Lacan hat allerdings gewarnt vor solchen Emanationstheorien. Er denkt das Objekt *a*, wie auch das *Ding* – wie immer die beiden Konzepte zueinander stehen – auch als Effekt der Signifikanten, die etwas ausgrenzen. Die Signifikanten, die das Subjekt repräsentieren, und das Objekt *a* sind gleichursprünglich gedacht. Für das Verständnis des Autoerotismus heißt das, dass er gleichfalls nicht umstandslos als Anfang gedacht werden kann, sondern auch als Rest, der nicht in der Repräsentation des Spiegelbildes erscheint.

Wenn man so wie Freud denkt, ist man in der genetischen Dimension. Es gibt aber auch die topische Betrachtungsweise. Bei Freud selbst gibt es Ansätze dazu, die zeigen, dass er den Autoerotismus nicht nur zeitlich gedacht hat, sondern auch strukturell. Lacan denkt ihn entschieden strukturell. Das heißt, das Genetische kann in das Strukturelle eingebettet werden. Wenn es so ist, dass das Subjekt erst dann konstituiert ist, wenn es in der symbolischen Ordnung drin ist, wenn es das durchgestrichene Subjekt $\$$ ist, dann hat die Sprache zugleich eine ausschließende Wirkung. Es gibt also eine doppelte Dimension von der Sprache her gedacht. Die eine ist die repräsentierende und die andere die ausschließende. Jede Theorie des Opfers hat hier irgendwo ihre Wurzeln. Es sieht so aus, als ob das Subjekt auf etwas verzichten müsste. Aber die Schwierigkeit des Denkens besteht hier darin, sich vorzustellen, dass das Subjekt

als *a* noch gar nicht existiert. Es muss also auf nichts verzichten, es muss nichts opfern. Oder anders gesagt, die Opferung ist immer schon geschehen. Eine spätere Opferung ist vielleicht ein Versuch, hier etwas nachzuvollziehen.

Das, was ausgeschlossen wird, ist wiederum Anlass für eine andere Dimension, nämlich diejenige des Phantasmatischen. Offenbar erträgt kein Mensch dieses Ausgeschlossene, im Sinne von: Das ist ein Mangel für immer. An dieser Stelle befindet sich das Einfallstor für die Bildung von Phantasien. Man kann das Wort Bildung hier gut verwenden. Jemand der gebildet ist, ist also jemand, der sich immer wieder ein Bild machen kann von etwas. Man sieht hier die Ambivalenz, das Janusköpfige dieses Begriffs, dass einerseits die Bildung mich befähigt, die Realität zu erkennen, dass aber andererseits die phantasmatische Dimension dabei vielleicht vergessen wird. In Bezug auf den Autoerotismus muss man also sagen, dass, wenn er das bezeichnet, was von der Sprache ausgegrenzt wird, wenn er also niemals ganz aufgehoben wird, dann erscheint er nicht im Spiegelbild, er bleibt ein Rest, der, in Lacans Worten, nicht dialektisierbar ist. Lacan spricht in diesem Zusammenhang nicht vom Autoerotismus, sondern vom Realen. Man könnte Lacans Ausdrucksweise des Realen in zwei Komponenten aufteilen. Die eine ist eine logische, strukturelle Komponente – ihr zufolge ist das Objekt *a* das, was nicht in der Repräsentation erscheint. Die andere Komponente ist eher eine psychologische. Zu dieser psychologischen gehört die Libido.

Bleiben wir zunächst beim Realen. In Bezug auf die Zeit ist dieses Objekt *a* die reine Gegenwärtigkeit. In Bezug auf den Ort ist es die Unlokalisierbarkeit wie auch die Omnipräsenz, denn es umfasst den sprachlichen Teil des Subjekts, umgibt ihn. Dieses Denken zeigt am ehesten, was an ihm ungewohnt ist, wenn man es vergleicht mit Kants Erkenntnistheorie: Raum und Zeit sind die Bedingungen, innerhalb derer Erkenntnis geschehen kann. Innerhalb von Raum und Zeit können Vernunft und Verstand ihre Arbeit bewerkstelligen. Was jedoch vor der Konstituierung des Raums und der Zeit ist, das hat Kant nicht bedacht. Das ist das, was das Rätsel des Subjekts ausmacht – seine Frage nach sich selbst.

Das Objekt *a* kann nicht im eigentlichen Sinn ein Begriff genannt werden. Es ist eher ein Unbegriff. Wenn man die Sache von Hegel her denkt, kann man sagen, dass *a* die Identität ist. Bei Hegel gibt es dann eine Dialektik von Identität und Nicht-Identität. Die Identität, die Lacan meint, ist das, was nicht erscheint in der Dialektik von Identität und Nicht-Identität. Es ist das reine Unmittelbare. Bei Hegel sind spätere Formen der Unmittelbarkeit immer auch Stufen

innerhalb des Mittelbaren. Lacan stellt sich hier vermeintlich gegen Hegel. Nun gäbe es viel zu sagen über das Verhältnis von Lacan zu Hegel. Lacan hat Hegel über Kojève gekannt. Es war so, dass Kojève in den 1930er Jahren nach Paris kam und eine große Attraktivität ausübte. Viele Intellektuelle versammelten sich zu seinen Vorlesungen, z.B. Sartre, Bataille, Quenau usw. Nun ist es so, dass die Kojève'sche Lektüre von Hegel eine ganz besondere ist. Er hat eigentlich aus Hegel eine Art Sozialpsychologie gemacht, weil er das Zeitlose, das Absolute, das bei Hegel eine tragende Rolle spielt und in dem seine gesamte Begrifflichkeit verankert ist, beiseite gelassen hat. Kojève dachte auch, dass gegen Hegel vorgebracht werden kann, dass bei ihm alles in Logik aufgehe. Das ist ein Vorwurf, der schon früher gemacht worden war und der mit dem Wort Panlogismus bezeichnet werden kann. Lacan übernahm diese Lesart, was sich daran zeigt, dass er diesem Panlogismus etwas entgegenstellen wollte, was nicht in Logik aufgeht. Man sieht daraus die strategische Bedeutung des Objekts *a* als unfassbaren Kern des Subjekts. Dazu gäbe es viel zu sagen, ich muss mich jedoch mit wenigen und knappen Andeutungen begnügen: Erstens kann man sich fragen, ob Lacans Versuch, mit der Konzeptualisierung des Objekts *a* dem Panlogismus und damit dem theologischen Fundament Hegels einen Riegel vorzuschieben, nicht gerade das wieder einführt, was er ausquartieren will. Das Objekt *a* ließe sich sehr wohl hegelianisch lesen, als Statthalter des Absoluten, als Ort, wo das Absolute sich subjektiviert. Zweitens ist es sehr umstritten, ob der Vorwurf des Panlogismus berechtigt ist. Es gibt bei Hegel immer wieder Passagen, etwa in der *Phänomenologie des Geistes*, wo er diesen Rest, der sich der Vermittlung widersetzt, auch bezeichnet, etwa wenn er den Geist einen Knochen nennt und dabei den Schädel meint. Dieses materielle Etwas ist in seine Dialektik einbezogen. In dem Sinne gibt es interessante Arbeiten, die behaupten, dass Lacan ein Hegelianer war, ohne es zu wissen. Und man muss auch sagen, dass Lacan im *Seminar XVII*, also spät, ein Geständnis gemacht hat, dass er niemals mehr als ein paar Seiten Hegel, vor allem aus der Vorrede der *Phänomenologie*, gelesen habe.

Wenn wir das Objekt *a* denken als das, was grundsätzlich weder sichtbar noch tauschbar ist, was außerhalb der raum-zeitlichen Ordnung liegt, könnte man es mit dem Ort einer reinen Identität bezeichnen, wobei Ort in Anführungszeichen zu setzen ist. Diese Identität ist mir so eigen, dass ich sie nicht äußerlich machen kann. Wenn ich an den Blick denke, so ist das, was bewirkt, dass ich sehe, für mich im Spiegel nicht darstellbar. Der Akt des Sehens ist nicht äußerlich darstellbar. Der Akt des Sprechens ist auch nicht darstellbar. Abgesehen von der visuellen Dimension – ich könnte ja einen

Oszillographen bemühen – erscheint der Akt des Sprechens nicht. Dieses Innerste, das mich bewegt, kann ich nicht äußerlich machen. Es ist zugleich ein Mangel, weil ich es nicht äußerlich machen kann, und ein Zuviel, aus demselben Grunde, dass ich es nicht äußerlich machen kann. Sie spüren schon die Schwierigkeit hier, Worte dafür zu finden. Und gerade weil es so schwierig ist, begrifflich etwas zu sagen, hat hier die Kunst einen privilegierten Ort, zum Beispiel die Malerei oder die Musik. Das ist nichts, was vorsymbolisch gedacht werden kann, sondern es ist eher wie das Symbolische in einer zweiten Potenz. Das heißt, das wirkliche Kunstverständnis nimmt die Grenzen des Symbolischen auf und versucht, eine andere Darstellung zu finden als sie eben durch die Grenzen des Symbolischen aufzeigbar sind.

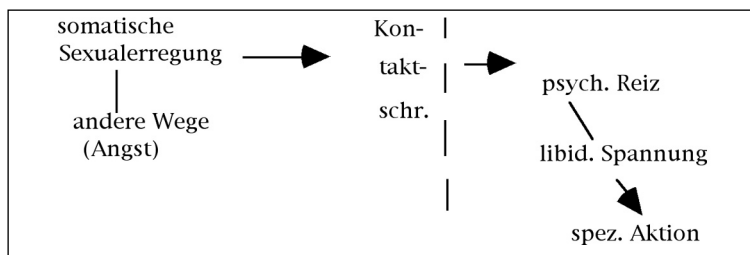
Ich möchte nun einen Sprung machen und von der Libido sprechen, deren Konzeptualisierung in einem engen Bezug steht zu derjenigen der Angst. Zunächst stelle ich Ihnen das Freud'sche Verständnis vor, danach, das wird das nächste Mal sein, werde ich auf Lacans Libido-Konzept zu sprechen kommen. In der Psychoanalyse hält man sich eben nicht so sehr beim Absoluten auf, als vielmehr bei der Libido, bei den Trieben, ihren Objekten und der Angst.

Es gibt vor allem bei Freud schon sehr früh, vor der Jahrhundertwende, also schon 1894, eine Arbeit, die nicht so viel Beachtung gefunden hat, aber für die Theorie der Libido sehr wichtig ist. Diese Arbeit heißt: *Über die Berechtigung, von der Aktualneurose einen Symptomkomplex als Angstneurose abzutrennen*

Freud spricht hier noch in einer Sprache, die neurologisch geprägt ist. Man kann sagen, dass die Arbeit weitgehend materialistisch gedacht ist, die Libido war für Freud in dieser Zeit etwas Stoffliches. Es gibt aber darüber hinaus Elemente in seiner Theorie, die schon über den Materialismus hinausgehen. So spricht er z.B. vom Ich (französisch *le moi*) oder von einer Kontaktschranke, die die Libido synthetisiert und dem Ich erlaubt, eine spezifische Aktion einzuleiten. Die Angst manifestiert sich, wenn libidinöse Stoffe nicht vom Ich gebunden werden. Freud meint mit Libido den dynamischen Ausdruck der Sexualität. Letztlich ist die Libido ein somatisches Quantum, das zu unterscheiden ist vom psychischen Reiz. Dieser psychische Reiz, der sich als libidinöse Spannung manifestiert, kommt nur zustande, wenn eine dazwischen liegende Kontaktschranke überwunden wird. Es muss ein so genanntes Quantum erreicht sein, damit ein psychischer Reiz zustande kommt. Wenn diese Schranke nicht durchbrochen ist, wenn das Erregungsquantum zu gering ist, schlägt die Sexualerregung andere Wege ein. Das ist die

Ursache der Angst. Anders gesagt: Wenn das Libidoquantum nicht durch das Ich gebunden wird, wenn es nicht in einer spezifischen Aktion, wie Freud diese Handlung nennt, abgeführt wird, dann entsteht Angst. Man denkt hier natürlich an den Orgasmus, an das Abführen von libidinösen Ressourcen. Oder noch anders gesagt: Der Orgasmus ist eine bewältigte Angst. Wenn der Orgasmus nicht zustande kommt, entsteht an dieser Stelle eine körperliche Angst, die sich als Herzklopfen, als Schweißausbruch, als Zittern oder als Ohnmacht manifestiert. Ich könnte zur Illustration ein Schema an die Tafel zeichnen, das eine Zusammenfassung gibt über das, was ich bisher von Freud gesagt habe.

Schema



Man muss sich vergegenwärtigen, dass es zu dieser Zeit noch keine Pille gab und dass viele Patienten Freuds den *coitus interruptus* praktizierten. Daneben gab es in dieser Gesellschaft in Wien auch eine ausgeprägte Verdrängung der Sexualität. Das heißt, dass die Kontaktschranke zum libidinösen Reiz häufig nicht überschritten wurde; die nach Abfuhr drängenden Kräfte blieben im körperlichen, somatischen Bereich und affizierten die Psyche mit Angst. Die Angst ist deshalb der regelmäßige Begleiter der Symptome, von denen Freud sehr viele aufzählt. Man sieht hier auch, warum Freud der genitalen Befriedigung eine so wichtige Funktion zugemessen hat. Auf diesem Weg ist eine Spannungsentladung möglich und die Angst auf ein Minimum reduzierbar.

In dieser frühen Arbeit stellt Freud erstmals die Frage nach dem Geschlecht der Libido, also die Frage: Ist die Libido männlich oder weiblich? Da Freud in dieser Zeit sehr materialistisch denkt und noch nicht an den Eros von Platon, wie später, sind für ihn die Samenbläschen des Mannes die Träger der Libido. Wenn aber die Libido mit dem männlichen Geschlecht in Zusammenhang gebracht wird, müsste die Folgerung lauten, dass die Frau keine Libido hat. Offensichtlich war das aber nicht der Fall. Freud war also in einem Dilemma. Einerseits erzählten ihm auch die Patientinnen von den

Schwierigkeiten ihrer Sexualität, und andererseits wusste Freud nicht, wie er das theoretisch fassen konnte. Dieses Dilemma blieb Freud erhalten bis in spätere Zeiten. Auch in späteren Schriften neigt Freud dazu, der Libido männlichen Charakter zuzuschreiben, aber er unterscheidet dann die Männlichkeit im physischen Sinne von der Männlichkeit im psychischen Sinne. Die psychische Männlichkeit umschrieb er mit Aktivität. Damit konnte er auch der Frau männliche Züge zuschreiben. Damit war aber das materielle Problem der Libido noch nicht gelöst.

Der späte Freud dachte die Libido nicht mehr materialistisch, sondern nahm sogar explizit Bezug auf den Eros des griechischen Philosophen Platon. Im Eros sah Freud eine bindende Macht, die antagonistisch zum Thanatos, dem zersetzenden Todestrieb wirkt. Damit verlor sich der enge Zusammenhang von Libido und Angst, wie der frühe Freud ihn sich vorgestellt hatte. War sie zuvor ein Resultat uneingelöster Triebspannungen, so gilt nun das Primat der so genannten Realangst, zudem der äußeren statt wie zuvor der inneren Gefahr.

Zwischen diesen beiden Positionen, dem frühen Freud und dem späten Freud, liegen die *Vorlesungen*, von denen er eine dem Thema Angst gewidmet hat. Darin nimmt Freud seine erste Theorie wieder auf, erkennt aber die Möglichkeit, dass die inneren Vorgänge nach außen verlegt, projiziert werden. Man kann sagen, dass das eine Art Brücke ist zwischen der ersten und der zweiten Theorie. Es liegt aber eine wichtige Entdeckung in Freuds Aussage, dass man der inneren Gefahr nicht entfliehen kann; infolgedessen versucht das Ich, sie als eine äußere aufzufassen – der Ursprung der Projektion.

Vielleicht erwähne ich noch einen anderen Aspekt, ein Problem der Freud'schen Libido-Auffassung. Es betrifft den Autoerotismus, den Freud als libidinös verfasst denken wollte. Damit stellt sich die Frage, wodurch die Libido gebunden wird, wenn es doch noch kein Ich gibt und keinen Narzissmus. Freuds Antwort lautet: Die Libido heftet sich an die Partialobjekte. Es sind die Partialobjekte, die man kennt: die Brust, der Kot, der Blick; für Lacan kommt noch die Stimme dazu.

DISKUSSION

Frage: Ist es nicht der Partialtrieb?

P.W.: Ja, das Objekt ist ein Moment des Triebs. Der Trieb selbst hat vier verschiedene Momente: die Quelle – sie liegt im Körper –, der Drang, das Ziel, d.h. die Befriedigung, wo ich hinkommen will, und das Objekt. Das Erstaunliche ist, dass das Objekt des Triebes variabel ist. Wenn das Spiegelbild konstituiert ist, dann ist das Triebobjekt zugleich austauschbar.

Wir sprechen jedoch jetzt von der Zeit, in der das Ich noch nicht konstituiert ist. Da stellt sich eine schwierige Frage: Wo ist die Libido? Eigentlich gibt es diese Objekte a noch nicht. Für Lacan ist diese Schwierigkeit ein Indiz dafür, dass das genetische Denken misslingt, dass die Partialobjekte erst theoretisch gefasst werden können, wenn sich das Ich konstituiert hat, wenn das Spiegelstadium seine Wirkung getan hat.

Gibt es bisher Fragen zu meinen Ausführungen?

Eine Seminarteilnehmerin: Die Rolle des Ichs hat sich verändert. Beim frühen Freud ist die Rolle des Ichs die Synthese. Ist sie dann beim späten Freud die Verdrängung?

P.W.: Das Wichtige, was beim späten Freud dazugekommen ist, ist die desexualisierte Energie. Das heißt, dass die Bindung zwischen Ich und Sexualität gelockert worden ist. Beim frühen Freud hatte das Ich vor allem diese synthetisierende, einende Funktion, die libidinösen Stoffe zu binden. Das andere hat Freud einfach nicht interessiert, er hatte es ja mit Patienten zu tun, die ihm von ihren Schwierigkeiten erzählten, und man muss sich vorstellen, dass in dieser Zeit die Geschichte der frühen Hysterien beschrieben worden ist, es war die Zeit der Anna O., der Berta von Pappenheim, der Emmy von N. und wie sie alle heißen. In diesem ersten Band von Freuds Werk sind diese Geschichten ausführlich dargestellt. Freud hatte zu jener Zeit noch keine Technik der Analyse zur Verfügung, er ging so vor, nachdem er sich von der Hypnose verabschiedet hatte, dass er den Patienten die Hand auf die Stirne legte und sie aufforderte, die Einfälle mitzuteilen. Was er zu hören bekam, waren regelmäßig Geschichten, die mit dem Liebesleben zu tun hatten. Das heißt, dass die Kur schon von Anfang an eine Kur der Angst gewesen ist. Das Mitteilen dieser peinlichen Assoziationen war schon ein Stück Bewältigung von Angst. Aber Freud thematisierte zu dieser Zeit die Sublimierung noch nicht. Das war erst später möglich. Vom

Moment an, als er sah, dass der Konflikt zwischen sexuellen und nichtsexuellen Instanzen bestand, hatte er die Möglichkeit, die Sexualität oder die Sublimierung zu denken. Das heißt, dass die Angst dann nicht direkt eine Folge von nicht gebundenen materiellen Ressourcen war, von libidinösen Ressourcen, sondern die Angst war eine Kategorie *sui generis*. Das sieht man am besten daran, dass der späte Freud die Angst als psychische Angst schon mit dem Geburtsvorgang in Beziehung setzte. Angst verweist ja etymologisch auf *angustia*, auf Enge. Nun kann man sagen, es gibt wieder zwei Möglichkeiten oder zwei Wege, wie Freud gedacht hat, der eine eher materiell, der andere weniger materiell. Der materielle Gedanke lautet: Die Geburt ist ein traumatischer Vorgang, weil diese Enge passiert, der Geburtskanal durchquert werden muss, die Atmung zu funktionieren beginnt, der Verlust der Nabelschnur da ist – das ist eine traumatische Situation, und das Wort Trauma ist mit dem Geburtsvorgang in Zusammenhang gebracht worden. Der andere Gedankenweig spricht eher vom Unglück der Existenz. Das ist nicht Freuds Terminologie – Unglück der Existenz –, aber in dieser Zeit schrieb er z.B. *Das Unbehagen in der Kultur*. Darin hat Freud dargelegt, dass der Mensch nicht auf der Welt ist, um glücklich zu sein. Das heißt, es sind Anforderungen da, die dem Menschen von der Kultur auferlegt werden, die ihn zu vielen Verzichtleistungen, zu kulturellen Leistungen nötigen. Die Angst ist so gesehen ein Ausdruck von: was kommt alles auf mich zu? Und man könnte hier eine Verbindung ziehen zwischen der Heidegger'schen Position und der Freud'schen Position. Vor allem aber könnte man eine Verbindung herstellen, nicht zwischen dem Ödipus rex, sondern zwischen Ödipus auf Kolonos und Freud. Der alte Ödipus, kurz vor seinem Tod, verdammt das Leben. Sein Ausdruck ist: $\mu\epsilon\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$ – wäre ich nicht geboren worden! Und man sieht, dass die Angst etwas sehr Universelles ist, dass der Triebaspekt nur ein Aspekt ist unter vielen.

Libido bei Lacan und Phallus

Wir wollen heute zunächst über Lacans Konzept der Libido sprechen; es bildet die Brücke zum Verständnis dessen, was er mit Phallus bezeichnet.

Letztes Mal habe ich versucht, Ihnen darzulegen, wie Freud die Libido gedacht hat, auch, von welcher grundlegender Bedeutung diese Auffassung für das Verständnis der Angst ist. Freud hat in Bezug auf die Auffassungen der Libido einen langen Weg von seinem Früh- bis zu seinem Spätwerk zurückgelegt. Zuerst war die Libido im Wesentlichen stofflich gedacht. Im Spätwerk, das uns vor allem interessiert, ist die Libido eine Grundkraft geworden. Freud zieht vor allem einen Vergleich mit dem Eros bei Platon. Die Libido wird damit zum Grundtrieb neben dem anderen Trieb, dem Todestrieb. Sie können erahnen, in welche Schwierigkeiten Freud damit geraten ist. In der ersten Theorie ging es darum, dass die Libido in einer spezifischen Aktion abgeführt werden kann. In der zweiten Theorie dagegen wird die Libido zu einer bindenden Kraft. Das, was eigentlich den früheren Zustand wieder herstellen will, das ist nun der Todestrieb. Es gibt so etwas wie eine komplette Umwertung der Triebtheorie, und das hat bei seinen Schülern Verwirrung ausgelöst. In diesem Zusammenhang kann ich Ihnen nicht genug die Arbeit Freuds *Jenseits des Lustprinzips* empfehlen. Das ist weniger deswegen interessant, weil Freud hier neue Konzepte vorstellt, als darum, dass er sehr viele Probleme offen artikuliert. Dies ist der eine Aspekt, auf den ich hinweisen möchte. Der andere betrifft den Aspekt des Zusammenhangs von Libido und Trieb. Freud hat Partialtriebe vom Genitaltrieb unterschieden. Die Partialtriebe stehen in der heutigen Sitzung weniger zur Diskussion als vielmehr der Status des Genitaltriebs.

Was ist das, der Genitaltrieb? Bei Freud ist der Status des Genitaltriebs nie klar ausgearbeitet worden. Wenn man an die Triebabfolge denkt, die vor allem von Ferenczi propagiert worden ist, kommt der Genitaltrieb zuletzt und ist somit Ausdruck der Reifung des Subjekts. In diesem Sinn ist der Genitaltrieb biologisch fundiert. Andere Passagen bei Freud weisen aber daraufhin, dass

der Genitaltrieb nicht losgelöst von der Sprache gedacht werden kann, von der Sprache strukturiert wird. Für Lacan ist es evident, dass der Genitaltrieb ein Ausdruck der Identifizierung mit der Signifikanten-Ordnung ist. Das heißt, dass der Psychotiker, der nicht in der symbolischen Ordnung ist, auch keine Genitalität hat.

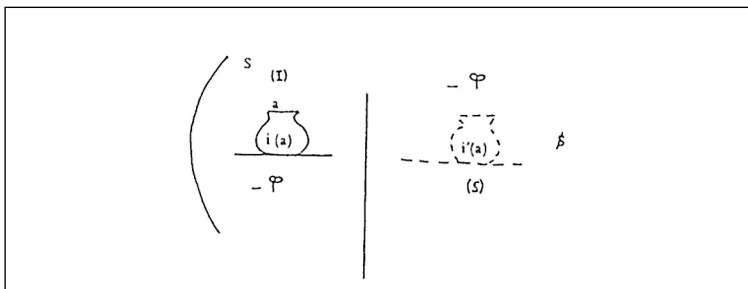
Sprechen wir nun von der Libido bei Lacan. Er nimmt vor allem die Libidotheorie des späten Freud auf und macht aus der Libido eine negative Instanz, die er mit dem griechischen Buchstaben ϕ bezeichnet, dem er ein negatives Vorzeichen voranstellt: Die Libido ist das, was nicht positiviert werden kann. Warum dieser griechische Buchstabe? Die Antwort wird später gegeben werden, für den Moment muss der Hinweis auf das Konzept des Phallus genügen, das Freud bereits verwendet hat, ohne es explizit auszuarbeiten. Der Phallus meint also zunächst etwas Negatives, ein Minus, einen Entzug, und erst in einem zweiten Sinne etwas Positives, wobei der Bezug zur Geschlechtlichkeit noch zu klären sein wird.

Es gibt wenig Denker, die versucht haben, das Negative im Sinne eines Minus zu denken. Es ist nicht die Negation, die immer wieder eine Andersheit bezeichnet, sondern es ist ein Minus, das eine gewisse Schwelle nicht überschreitet. Es war Kant, der in einer Arbeit in der vorkritischen Phase (*Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763) die negativen Größen einführen wollte. Er hat z.B. der Lust die Unlust entgegengestellt und hat auf diese Art an eine Skala gedacht mit dem Nullpunkt in der Mitte. Das ist jedoch auch nur eine Vorstellung, wir können auch die Unlust als etwas Positives auffassen. Man merkt hier schon die Schwierigkeit, das Minus denken zu können. Es ist etwas Abwesendes, und wir können gar nicht anders, als das Abwesende anwesend zu denken. Lacan versucht, das Abwesende der Libido biologisch zu fundieren und spricht von einem intrauterinen Entzug. Etwas wird dem Fötus entzogen, er spricht in dem Zusammenhang von einer Lebenskraft. Er braucht für diesen Entzug Metaphern wie zum Beispiel die Omelette. Sie wissen, dass der Teig der Omelette sich sofort ausdehnt, wenn man ihn in die Pfanne gießt. Oder Sie können auch an eine ganz dünne Schicht von Öl denken, die sich sofort ausbreitet. Das heißt, es ist nichts Räumliches im dreidimensionalen Sinne, sondern es ist etwas, was sich sofort ausbreiten kann in einem imaginären Raum. Dieser imaginäre Raum ist vom Symbolischen strukturiert. Sie merken das, wenn Sie in der Phantasie auf etwas treffen, was Ihre besondere Aufmerksamkeit erregt. Diese Erregung ist der Ausdruck der Libido. Sie spüren, dass das mit dem physikalisch Räumlichen nichts zu tun hat.

Die Blumen in der Spiegelstadium-Metaphorik sind eine Po-

sitivierung, eine Sichtbarmachung der Libido. Gerade weil sich diese Negativität, dieses Minus so schwer denken lässt, gibt es Anlass zur Positivierung. Weil die Libido nicht erscheint, kann sie auch nicht gespiegelt werden. Sie bleibt in Reserve, die auf der Seite des Subjekts situiert ist. Infolgedessen wird das Spiegelbild entwertet, es enthält nicht alles. Das Schema an der Tafel verdeutlicht dies.

Abbildung



Sie sehen hier links wiederum den Hohlspiegel. Betrachten wir diese Seite, auf der sich das Subjekt befindet: Das $-\phi$ bezeichnet die Libido (die Libido steht anstelle der unsichtbaren Blumen, die spiegelbar sind). Das Objekt a hingegen ist das, was mit sich selber identisch bleibt, was nicht spiegelbar ist, weil es nicht visuell ist und sich der raum-zeitlichen Darstellung entzieht – eigentlich ließe es sich gar nicht einzeichnen. Auf der rechten Seite, der gespiegelten, erscheint dieses $-\phi$ spiegelbildlich verkehrt, also an dem Ort, an dem in anderen Darstellungen die Blumen in der Vase sind. Hier, in diesem Schema, sind jedoch nicht die Blumen eingezeichnet, sondern das $-\phi$; dies deshalb, um den Mangel zu bezeichnen. Wodurch ist er verursacht? Sie werden sagen, eben durch die Wirkung des Hohlspiegels, der das Unsichtbare auf der linken Seite sichtbar macht, wenn man in den Planspiegel schaut. Aber ist das so sicher? Gibt es im Feld des Sichtbaren einen Mangel? Ist auf diesem Feld nicht immer alles da? Wir müssen jedenfalls noch an etwas anderes denken: an die Nicht-Spiegelbarkeit des Objekts a . Dies führt dazu, dass das Sichtbare doch mit einem Mangel ausgestattet wird, weil dieses, gemessen am Umfassenden und Unsichtbaren des Objekts a , doch nicht alles enthält. Der Mangel, $-\phi$, ist daher nicht einfach ein Effekt der Umkehrung und der Sichtbarmachung durch den Hohlspiegel, sondern er gründet in der Nicht-Repräsentierbarkeit des Objekts a . Das wiederum ist der Grund dafür, dass diese Stelle des $-\phi$ der Ort wird, an dem sich Phantasmen niederschlagen, die die Eigenheit haben, den Mangel zu überdecken.

Wir werden dann später bei den Formen von Neurose, Per-
 version und Psychose noch sehen, wie das funktioniert. Es ist er-
 staunlich, dass Lacan die linke Hälfte des Schemas mit dem Imagi-
 nären bezeichnet; noch erstaunlicher ist es, dass er die rechte Häl-
 fe, da, wo sich das Spiegelbild zeigt, die symbolische Hälfte nennt.
 Man sieht hier, wie man vorsichtig sein muss mit dem Gebrauch der
 Ausdrücke *imaginär* und *symbolisch*. Das Spiegelbild ist das Symbo-
 lische. Entsprechend ist das Subjekt in diesem Feld als schräggestri-
 chenes Subjekt eingezeichnet. Im spiegelbildlichen Gegenüber
 konstituiert es sich, damit erleidet es aber den durch das Objekt *a*
 bewirkten Mangel. Lacan sagt nun: Wenn – in der Vorstellung – das
 Subjekt am Platz des Imaginären sein könnte, dann wäre es am Ort
 der Wahrheit. Dann wäre es aber am Ort der Identität und die könn-
 te es nicht sagen. Das ist jedoch nur eine Vorstellung. Es ist unmög-
 lich, dass sich das Subjekt an den Platz des Imaginären stellen kann.
 Vom Moment an, in dem es im Symbolischen ist, also als $\$$, erleidet
 es diesen Verlust.

Sie sehen hier wieder diese Doppelfunktion der Signifikanten,
 dass sie einerseits eine Erkenntnis möglich machen und zu-
 gleich eine Erkenntnis ausschließen. In dieser Doppelfunktion ist
 zugleich das Begehren anwesend.

Frage: Das Subjekt am Platz der Wahrheit, heißt das, dass das Sub-
 jekt nicht einmal in den Spiegel schaut, sondern am Platz von *a* ist?

P.W.: Selber ist es *a*. Ich bin mir nicht sicher, aber vielleicht ist das
 ein Zugang zum Verständnis des Autismus. Der Autist will nicht
 sprechen. Er bleibt eingekapselt bei sich und will nicht aus sich hi-
 naustreten. Damit hat er einerseits keinen Anteil an der Kommuni-
 kation, aber andererseits kann er die Illusion aufrechterhalten, mit
 sich identisch zu bleiben. Das ist jedoch nur ein Versuch, diese fikti-
 ve Position verständlich zu machen.

Zum Objekt *a* möchte ich noch bemerken, dass Lacan sich damit
 gegen philosophische Auffassungen wendet, die behaupten, die
 Angst sei ohne Objekt. Insbesondere bei Heidegger ist die Angst mit
 dem Nichts verknüpft. Lacan denkt die Angst ganz anders, sie hat
 ein Objekt, und das ist eben dieses *a* als Kern des Begehrens. Seiner
 Unsagbarkeit wegen wird es zurecht mit einem Affekt in Beziehung
 gebracht, wobei dieser Affekt nicht die Grundlage ist von allem,
 sondern in einer Wechselwirkung mit dem Anderen steht.

Auch im Sinne Kants wäre dieses *a* nicht denkbar, weil es
 eben vor dieser Raum-Zeit-Strukturierung ist. Lacan hat sich sogar
 bemüht, topologische Figuren für das, was eigentlich unrepräsen-

tierbar ist, zu erfinden. Die einfachste davon ist das Möbiusband, das Sie vielleicht kennen. Nehmen Sie einen Papierstreifen und drehen Sie ihn einmal und fügen Sie die Enden zusammen. Wenn man mit einem Finger darauf einen Spaziergang macht, sieht man, dass dieses Möbiusband nur eine Seite hat. Ohne Drehung hat das Band zwei Seiten, innen und außen. Wenn ich es drehe, hat es nur eine Seite, ich muss aber zwei Umgänge machen, damit ich wieder an denselben Punkt zurückkomme. Ich muss aber nie die Seite wechseln. Das ist eine Figur, die Lacan verwendet hat, um sich gegen diese Aufteilung von innen und außen zu wenden. Dieses Objekt a ist eben weder innen noch außen. Eine andere Figur wäre der Torus, der aussieht wie ein Autoreifen oder ein Ring. Die Bewegung des Sprechens verläuft nun um diesen Ring herum, so wie wenn ein Kranz hergestellt würde. Und jetzt bildet sich zugleich ein Zentrum. In diesem Zentrum befindet sich a , das heißt, es ist das, was ich sage, obwohl ich es gar nicht gesagt habe – es ist der Sinn des Gesagten, der über die Worte hinausgeht und gleichwohl von ihnen konstituiert wird. Das Sprechen, die Bewegung um den Ring herum, umkreist etwas, das dann plötzlich zu einer neuen Figur wird. So kann ich beim Sprechen hören, was gesagt wird und dann zur Frage *switchen*, warum etwas gesagt wird. Es ist die Kunst des Analytikers, dass er nicht nur auf das manifeste Sprechen hört, sondern zugleich auf das, was zwischen den Zeilen ist oder was noch mitschwingt oder was sich als Antwort auf eine verborgene Frage darstellt.

Nehmen wir das Thema der Libido bei Lacan wieder auf. Die Libido hat auch bei Lacan einen engen Bezug zur Trieblehre. Ihre bindende Kraft ist dramatischer gedacht als bei Freud. Der Eros ist für ihn ein Trieb, der den Zusammenhalt der Menschen ermöglicht; dagegen sieht Lacan in der bindenden Kraft der Libido eine Bedrohung, die ohne Gegenprinzip – davon wird gleich zu sprechen sein – tödlich endet. Er denkt dabei eher als an einen Zusammenhalt an den Sog eines Vakuums, wie es sich z.B. in den so genannten Magdeburger Halbkugeln zeigt, die sich kaum mehr trennen lassen. Man versteht, dass er deshalb einen Zusammenhang herstellt zwischen Libido und Todestrieb. Das bringt ihn in Opposition zu Freud, der den Dualismus aufrechterhalten wollte: auf der einen Seite einen libidinösen und auf der anderen Seite einen nicht-libidinösen Trieb. Wenn die Libido selber Anlass gibt zu Phantasmen der Vollständigkeit, Abschaffung aller Differenzen, und damit etwas Tödliches hat, wird auch der Todestrieb zu einer libidinösen Instanz.

Bei Lacan gibt es einen anderen Dualismus als bei Freud; auch Lacan erkennt die Notwendigkeit, dass die Libido eine Gegenkraft braucht, um nicht einen vorzeitigen Tod herbeizuführen. Diese

Gegeninstanz ist die Sprache. Es gibt die Libido, das Funktionieren der Libido, nicht ohne Sprache, besser gesagt, es gibt sie schon, aber um das Leben aufrechtzuerhalten, bedarf sie der Strukturierung durch Sprache. Wir müssen also zuerst über die Sprache sprechen und dann über das Zusammenwirken von Libido und Sprache.

Wie die Libido erscheint auch die Sprache im Sinne der Artikulation nicht im Spiegelbild. Wir haben also zwei Arten von Dimensionen, die nicht im Spiegelbild erscheinen: die Libido und die Sprache. Diese beiden Mängel müssen unterschieden werden von dem, den wir angetroffen haben beim Objekt *a*. Sie erinnern sich, das Objekt *a* hatte eine andere Form des Mangels, es war die Identität, die sich nicht veräußern lässt. Die Libido ist nicht eine Identität sondern ein Entzug. Die Sprache ist weder Identität noch Entzug, sondern ein akustisches Phänomen, wenn es ums Sprechen geht. Wir wissen, dass die Sprache, obwohl sie nicht im Planspiegel erscheint, konstitutiv ist für das Spiegelbild. Wir können sogar sagen, dass der Hohlspiegel eine Metapher ist für die Sprache. Das heißt, dass die synthetisierende Kraft, die für die Erkennung des Spiegelbildes nötig ist, sich nicht dem Planspiegel verdankt, nicht dem Abbildlichen, sondern dem Hohlspiegel oder eben der Sprache. Wir haben auch schon darüber gesprochen, dass das abbildliche Spiegeln allein noch kein Erkennen möglich macht. Sie können auch an die Frage denken, die Sie in Bezug auf das Begehren des Analytikers und den Hohlspiegel gestellt haben.

Wenn ich nun die Sprache als eine Reihe von Wörtern auffasse, bekomme ich die synthetisierende Funktion der Sprache nicht in den Blick. Diese synthetisierende Funktion erscheint erst, wenn ich von größeren Einheiten ausgehe als vom Wort, also vom Satz oder vom Text. Jeder elementare Satz enthält ein Subjekt, ein Verb und ein Objekt. Mit Subjekt ist das grammatische Subjekt gemeint. Natürlich gibt es einen Zusammenhang zwischen dem grammatischen Subjekt und dem Subjekt des Sprechens. Im grammatischen Subjekt gibt sich das Subjekt des Sprechens eine Bestimmung. Es kann das auf eine direkte Art tun, indem es von sich spricht, oder es kann es auf eine indirekte Art machen. Auch wenn es nicht direkt von sich spricht, sind es doch seine Aussagen. Man kann also in jedem Fall davon sprechen, dass es eine Dialektik gibt zwischen S_1 und S_2 . Mit S_2 meine ich jetzt einfach das, was üblicherweise Objekt genannt wird. S_1 bedarf zu seiner Bestimmung des S_2 . Nun gibt es eine Dialektik, die von Hegel sehr schön beschrieben worden ist. S_1 sucht in S_2 seine Bestimmung, verfehlt damit aber die Singularität von S_1 . Deshalb sind neue Metaphern notwendig. Das heißt, die Singularität von S_1 kann mit allen Metaphern nicht eingeholt werden. Die Bewegung des Sprechens macht diese Metaphorisierungen

aus, jedenfalls in der Analyse. Bei Hegel lautet das Beispiel »Gott ist das Sein«. Wenn ich sage, er ist das Sein, so sage ich etwas anderes als das, was ich sagen wollte. Ich wollte doch etwas über Gott sagen und nehme Zuflucht zu einer anderen Bestimmung. Also muss ich wieder zu S_1 zurückgehen und eine neue Bestimmung suchen. Auf einer viel einfacheren Ebene kann ich sagen: X ist ein Mann oder eine Frau. Damit habe ich zwar etwas Richtiges gesagt, aber die Singularität von X habe ich damit ja nicht angesprochen. Ich habe sie eigentlich damit ausgegrenzt. Einerseits habe ich eine Bestimmung gegeben, andererseits habe ich aber gerade das Besondere, weswegen jemand vielleicht spricht, verfehlt. Ich habe auch schon auf die Bedeutung des Namens hingewiesen. Der Name ist so etwas wie ein Kern, um den herum sich die Bestimmungen ranken. Sicher gehört der Name zur symbolischen Ordnung. Wenn man genetisch denkt, kommt man sogar dazu zu sagen, dass der Name zunächst im Realen situiert ist. Oder besser gesagt, er ist an einem Ort situiert, bevor es diese Unterscheidung gibt von symbolisch, real und imaginär. Ich meine damit, dass das Kind schon intrauterin seinen Namen hört, lange vor einer Zeit, in der es im Namen repräsentiert ist. Es ist auf eine Art direkt dieser Name. Erst mit dem Spiegelstadium kann es seine Identität spielerisch auswechseln. Es kann sich einen anderen oder einen zusätzlichen Namen geben, es kann anderen Menschen andere Namen geben, es kann mit den Namen ein ganzes Spiel machen. Von da an gehört der Name zur symbolischen Ordnung. Es bleibt jedoch etwas von einer Intimität, die spürbar ist, wenn der Name angesprochen wird. Es gibt zum Beispiel Leute, die ihren Namen nicht schreiben können, wenn andere zusehen. Das sagt auch wiederum etwas aus über das Zusammenwirken von Sprache und Libido.

Damit diese Dialektik von S_1 und S_2 zustande kommt, braucht es einen Faktor, der diese beiden Instanzen aneinander bindet. Dieser Faktor ist die Libido. In der Sprache drückt sie sich in der Kopula – ist – aus. Ich sage nicht, dass die Kopula die Libido ist, aber sie drückt sich darin aus. Wenn ich die Libido als Entzug denke, so ist dieser Entzug das, was macht, dass S_1 und S_2 zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden. Von wem? Von einem Subjekt, das daran interessiert ist. Dieses Interesse weist auf eine sprachlich-geistige, auf eine sublimierte Bahnung hin, auf der die Libido Gegensätzliches, Mannigfaltiges miteinander in Beziehung setzt. Das geschieht ja auch zwischen dem Subjekt und dem Spiegelbild; ohne Libido wäre das Spiegelbild dem Subjekt gleichgültig; aber ohne Sprache würde es mit ihm eins sein wollen.

Wir sehen also zwei Wege, in denen sich die Libido darstellt, den Weg in der Sprache und den Weg im Bild. Im ersten Fall kann

man sagen, dass die Libido sublimiert wird, d.h., wenn ich Sätze bilde, so ist die Libido in einer vergeistigten Form da – man braucht nicht unbedingt an eine Liebeserklärung zu denken, um das zu verstehen; sie fließt auf vielen Wegen in die Ordnung der Sprache ein. Mit dem zweiten Weg ist die Faszination für das Bild bezeichnet, dessen sich das Subjekt bemächtigen will. Dabei ist zu bedenken, dass in der Sprache gewöhnlich das Bildhafte ebenso anwesend ist wie im Bild das Sprachliche. In den konkreten Manifestationen fließen Libido und Sprache zusammen. Es ist nur als Grenzvorstellung denkbar, dass es einen Sprachgebrauch gibt jenseits der Libido, genauso wie es nur eine Grenzvorstellung ist, dass es eine Libido gibt ohne Sprache. Das wäre sofort eine Verschmelzung, von der niemand etwas wüsste.

In Bezug zum Bild wirkt die Libido als Triebkraft. Man kann hier einen Begriff aufnehmen, den Freud gebraucht hat zur Kennzeichnung des Triebs. Dieser Ausdruck ist *der Drang*. Der Drang gibt die Negativität der Libido sehr gut wieder. Sie ist nicht eine fixe Größe, sondern etwas, was zwei Instanzen aneinander bindet. Man sieht hier auch wieder die Schwierigkeit, in die Freud mit der Trieblehre gekommen ist, wenn er diese Libido als etwas dachte, was aneinander bindet, denn wenn die Bindung extrem ist, ist sie tödlich.

Einerseits gibt es eine Verdoppelung des Mangels durch Libido und Sprache, aber andererseits ist es das sprachliche Gerüst, das dieses Zusammentreffen, diesen Kurzschluss verhindert. Noch etwas präziser gesagt: Die Sprache ist das, was eine Differenz schafft, aber die Versuchung eröffnet, diese Differenz wieder zu schließen. In dem Sinne kann man sagen, dass die Sprache lebenskonstituierend ist. Sie ist es jedoch nur, wenn sie dem Drang der Libido auf Einheit widersteht. Es ist das Sprechen selber, das diesen Kurzschluss verhindert. Und man versteht, warum hier der Ausdruck *symbolischer Mord* seinen Platz hat. Wenn ich eine feindselige Absicht dem anderen gegenüber artikuliere, lasse ich ihn am Leben. Wenn ich der Libido folge, so verschwindet die Differenz zwischen Ich und Du. Wenn ich die Absicht artikuliere, so bleibt die Differenz gewahrt. Im Bereich zwischen bloßer Artikulation und der Realisierung der Verschmelzung situiert sich die Genitalität. Man versteht, weshalb die Genitalität immer mit einem Zuwenig an Genießen verbunden ist, und man sieht von daher auch, dass die Genitalität kein biologischer Trieb ist.

Wenn die Sprache bei ihrer lebenskonstituierenden Funktion bleibt, ist sie zugleich die Instanz, die den Mangel einführt. Dieser Mangel kann nun präzise als ein Mangel an Genießen definiert werden. Das Genießen wäre die Herstellung der Einheit mit dem anderen. Ovid hat eine sehr schöne Metapher dafür gefunden: die Blume

Narziss. Sie blüht da, wo der Leichnam liegt. Die Sprache wird durch die Wahrung einer Distanz auch zum Ort des Potenziellen. Dieses Potenzielle hat den engsten Bezug zum Konzept des Phallus.

DISKUSSION

Gibt es bisher Fragen zu meinen Ausführungen?

Bemerkung: Es ist eine Überraschung, dass die Genitalität zwischen der Artikulation und der Verschmelzung situiert ist, man stellt sie sich vielleicht biologisch vor.

P.W.: Ja, man kann in dem Zusammenhang sagen, dass in der menschlichen Sexualität etwas Intellektuelles steckt.

Frage: Wie ist der Zusammenhang zwischen Mangel und Genießen? Ergänzung der Frage durch Prof. Kawai: In dem Zusammenhang: Ist das Genießen das der Verschmelzung?

P.W.: Eine sehr wichtige Frage. Es ist so, dass wir mit dem Genießen wieder die Seite wechseln zum Objekt a . Sie haben schon vorausgedacht, was jetzt an die Stelle dieses Mangels tritt. Was ich bis jetzt darstellen wollte, war eigentlich die Möglichkeit des Potenziellen oder eben der Mangel selber, was auch ein Mangel an Genießen ist. Es klingt vielleicht paradox, dass der Phallus zunächst nichts mit dem Genießen zu tun hat, jedenfalls, wenn man Phallus als $-\phi$ versteht. Natürlich kommen dann an diese Stelle des Mangels die phantasmatischen Dimensionen, die dem Genießen dienen. Wir werden das dann noch besser sehen, wenn wir über das Zusammenspiel von a und $-\phi$ sprechen. Es geht im Zusammenhang mit dem Phallus zunächst einmal um die Konstituierung des Begehrens. Mit dem Begehren ist immer ein Minus gemeint. Es ist sogar so, dass das Begehren ein Begehren nach Differenz oder nach Mangel ist. Wir sprechen zwar vom Mangel, es ist damit jedoch nicht gesagt, dass dieser Mangel verschwinden muss. Ganz im Gegenteil, wenn er verschwindet oder wenn es den Anschein hat, als ob er verschwunden wäre, dann entsteht Angst. Denken Sie an die erste Metapher der Gottesanbeterin. Da war das Beängstigende das Fehlen des Mangels. Der Maskenträger denkt, er wäre da, um den Mangel des Anderen zu füllen. Oder wenn Sie an die Geschichte des kleinen Hans denken, die Freud dargestellt hat, dann ist das Beängstigende, dass es keinen Mangel für diesen Jungen gibt. Das heißt, dass der kleine Kerl gut dafür ist, das Begehren der Mutter zu befriedigen.

Das Genießen hat auch eine Kehrseite. Es kann nie vollstän-

dig sein, es sei denn, es wäre tödlich oder erstickend – eine lebenszerstörende Kraft. Wir haben also keine andere Wahl, als in einem Zwischenbereich zu bleiben zwischen dem Garnichts und dem Alles. Die Klagen über ein Zuwenig sind immer möglich. Es ist aber wohl besser, ein halbes Glas Wasser zu haben als gar keines. – Das ist aber keine sehr gute Metapher, weil es besser wäre, ein ganz volles Glas zu haben.

Gibt es noch weitere Fragen?

Frau Prof. Ito: Die Frage bezieht sich auf das letzte Mal, da haben Sie von der Angst, zu viel zu sagen, gesprochen. Könnten Sie noch einmal darauf zurückkommen?

P.W.: Das war wohl im Zusammenhang mit dem Objekt a , das die Quelle des Sprechens ist. Wie lautet genau die Frage?

Frau Prof. Ito: Heute haben Sie auch davon gesprochen, dass die Sprache sich artikuliert, sie füllt die Lücke. Weshalb taucht dabei die Angst, zuviel zu sagen, auf? Die Frage stellte sich mir schon letztes Mal und wurde wieder wach durch die Aussage, dass sich die Sprache artikuliert. In Japan sagt man auch, ich habe Angst zu sprechen, hier geht es ja aber darum, dass ich eigentlich mehr sage, als ich wollte. Was ist dieses mehr?

P.W.: Ich glaube, dass beide Fragen etwas Gemeinsames haben, diejenige nach dem Genießen und diejenige nach dem a beim Sprechen: Das Unerträgliche des Mangels ist beiden Fragen gemeinsam. Im Grunde genommen möchten wir alle, dass es den Mangel nicht gibt. Der Mangel wird uns erst da wichtig, wo er verstopft wird. Wenn ich spreche und mehr sage, als ich sagen will, so habe ich Angst, dass etwas von dem zur Sprache kommt, was ich eigentlich für mich behalten möchte. Wenn das ansprechbar ist, ist es auch austauschbar. Gerade das möchte ich nicht, dass es austauschbar ist. Das ist ein Beweis dafür, dass der Mangel unerträglich ist. Von daher kommt auch die Tendenz, über die Sprache verfügen zu wollen. Dann kann ich so tun, als ob ich einiges sagen könnte, das sehr kontrolliert ist. Erst recht hören dann aber alle auf das, was nicht kontrolliert ist. Und man muss besonders dann lachen, wenn jemandem, der alles Wort für Wort schon präpariert hat, eine Fehlleistung passiert. Es ist dasselbe wie in Bezug auf die Signifikanten- oder die Zeichenordnung. Dass wir in der Signifikantenordnung sind, ist ganz unerträglich, und eigentlich glauben wir nicht daran. Wir richten uns ein in einer Zeichensprache, in der alles aufeinander

der Bezug hat. Es ist genauso in einer Beziehung, obwohl man weiß, dass das Spiegelstadium Limiten hat, möchte man es doch immer wieder so einrichten, dass eine Harmonie herrscht. Das war ja schon das, was Freud erfahren hat im Kontakt mit den ersten Fällen von Hysterie.

Lacan hat drei Begriffe unterschieden, ich will von zweien sprechen: Anspruch und Begehren. Der Anspruch lässt sich auffassen als Ausdruck des Glaubens an die Zeichenordnung. Wenn eine Hysterika in der Analyse etwas verlangt, so ist es nicht das, was sie begehrt. Der Analytiker wird z.B. in einer Sitzung vom Patienten ausgefragt. Diese Fragen sind Ausdruck des Anspruchs, und er ist der Ausdruck einer Selbstverständlichkeit, dass auf eine Frage eine Antwort gefunden wird. Der Analytiker wird ausgefragt: »Woher kommen Sie, haben Sie Kinder, wie ist Ihr Mann oder Ihre Frau?«, usw. Wenn der Analytiker jetzt Antwort gibt, merkt er, dass er zwar eine Höflichkeit respektiert, aber zugleich ist er dem Begehren nicht gerecht geworden. Das ist der Moment, in dem die Analyse in eine Krise kommen kann. Sicher braucht es auf der einen Seite ein Vertrauen, und das geht nicht ohne narzisstischen Bezug, aber auf der anderen Seite braucht es auch die Fähigkeit des Analytikers, die Distanz zu wahren. Diese Distanz ist Ausdruck des Begehrens. Es ist der Analytiker, der das Begehren einführt. Er mag zwar eine Quittung dafür erhalten, dass er sehr unfreundlich ist, aber gleichwohl ist eine gewisse Zufriedenheit da. An dieser Stelle ist die Differenz spürbar zwischen Anspruch und Begehren.

Etwas Ähnliches lässt sich in Bezug auf das Gesetz feststellen. Es gibt Patienten, die sich alle möglichen Bedürfnisse versagen, es gibt aber auch solche, die sich niemals etwas versagen. An dieser Stelle wird es spürbar, dass das Begehren auch das Begehren nach dem Gesetz sein kann. Sie merken aber schon, dass dieses Begehren nach einer Differenz oder nach dem Mangel immer vom Anderen her kommt. Gleichwohl ist es von entscheidender Wichtigkeit, dass es in der Analyse aufrechterhalten wird. Es gibt in der Hysterie sogar Variationsformen in Bezug auf das unbefriedigte Begehren. Es gibt ganz raffinierte Spiele, als ob das unbefriedigte Begehren das Ziel wäre. Die Unterstellung ist dabei, dass die volle Befriedigung möglich wäre. Das unbefriedigte Begehren kann ein Täuschungsmanöver sein, um zu vertuschen, dass es die volle Befriedigung nicht gibt. Das ist diese Haltung von: Ich könnte eigentlich alles haben, aber ich verzichte jetzt darauf.

Können wir doch noch etwas bei diesem Potenziellen bleiben? Für die Angst ist es ganz wichtig, dass dieser Mangel – bzw. die Annahme seines Fehlens – so etwas wie die Grundlage ist. Wenn man das

Gefühl hat, dass der Mangel aufhebbar ist, dann ist man schon in einer Angstposition. Der Phallus betrifft einerseits die körperliche Ausstattung, andererseits die Seite des Begehrens oder auch die Seite des Wissens. Wir haben schon von ihr gesprochen. Die körperliche Ausstattung wäre die Potenz im sexuellen Sinne, und die Angst des Mannes ist häufig damit verknüpft, dass er zu wenig Potenz habe oder dass die körperliche Ausstattung nicht gut genug sei. Das phallische Ideal auf der Seite des Geistigen hat mit dem Wissen, mit einer Allmacht zu tun.

Wenn man geschichtlich denkt, sieht man, dass das alles bei den Griechen eine große Rolle gespielt hat. Man sieht dort, wie der Phallus gerade nicht nur etwas Körperliches bezeichnet hat, sondern ein Ideal der Vollständigkeit. Dieses Ideal der Vollständigkeit ist nur die Kehrseite dessen, was der Mangel ist. Es gibt zum Beispiel in Pompeji in der *Villa dei Misteri* wunderschöne Fresken. Diese könnte man überschreiben mit dem Titel *Die Enthüllung des Phallus*. Da sind Mysterienspiele dargestellt, die vor allem für Frauen galten. Die Frauen mussten geheimnisvolle Rituale über sich ergehen lassen, bis sie zur Enthüllung des Phallus kamen. Was war der Phallus in diesem Zusammenhang? Es war ein Kind in einer Wiege. Man sieht, dass der Phallus nicht identisch ist mit dem männlichen Organ, was nicht heißt, dass er nichts zu tun hat mit dem männlichen Organ. Der Phallus ist ein Objekt, das an die Stelle des Mangels tritt. Und die Frauen sind in dem Sinne ebenso in der phallischen Ordnung wie die Männer. Der Mann mag vielleicht eine Zeitlang glauben, dass er selber phallisch genug ist und nichts anderes braucht. Es ist die Erfahrung der Kastration, die ihm möglich macht, sich einem anderen Objekt zuzuwenden. Über die Kastrationsangst möchte ich aber später sprechen. Es gibt eine sehr schöne Arbeit, die ich in Zürich gefunden habe von einer Jungianerin namens Linda Fierz. Wahrscheinlich war sie eine Schülerin von Kerényi. Sie hat diese Darstellungen der Fresken in der *Villa dei Misteri* sehr schön beschrieben. Vieles davon, was es mit diesen Mysterienspielen auf sich hatte, ist eigentlich nicht enträtselt worden. Was man weiß ist, dass der Gott Dionisos eine sehr große Rolle gespielt hat. Dionisos ist ja auch der Gott des Weines. Es gibt die Geschichte von Dionisos und Ariadne, die in Pompeji ebenfalls dargestellt ist. Dionisos hatte den Beinamen Phales, und etymologisch hat das Bezug zum Wort Phallus. In der Genealogie war Dionisos in der Position des Sohnes, und man könnte von daher versucht sein, Bezüge zwischen Christus und Dionisos herzustellen. Das sind jedoch gewagte Theorien, von denen nicht sicher ist, ob sie standhalten. Die Parallele geht aber sicher auch in Richtung Sterblichkeit – Unsterblichkeit. Dionisos war ein Sohn von Zeus und wurde erst am Ende unsterblich. Das

zeigt, dass er nicht die Position des Seins des Zeus innehat. Psychoanalytisch gesehen wäre er in der Position eines privilegierten Objekts.

Gibt es noch Fragen dazu? Ich weiß, dass es heute etwas theoretisch gewesen ist. Dass das beabsichtigt war, ist dabei nicht so wichtig. Wichtig ist in dem Zusammenhang, dass wir gegen einen Widerstand haben denken müssen. Die Frage ist, wo ist dieser Widerstand lokalisiert, was bedeutet er? Immer wenn man es mit dem Mangel zu tun hat oder mit dem, was fehlt oder mit dem, was abwesend ist, wird es theoretisch. Wir sind immer wieder geneigt, uns in einer Ordnung zu etablieren, die diesen Mangel nicht kennt. Schon bei den kleinsten Übergriffen merken wir sofort, dass eine Distanz sein muss. Das Begehren ist in der Regel nie direkt erfahrbar, sondern nur indirekt. Deswegen glaube ich, ist es auch schwierig, es als theoretisches Konzept zu akzeptieren. Das macht auch die Schwierigkeit der Lektüre von Lacan aus. Er versagt uns eine Erfüllung, inszeniert den Mangel. Ich kann Ihnen ein Geständnis machen. Ich habe heute morgen gedacht, ich habe nichts verstanden von dieser Geschichte, die ich Ihnen erzähle. Nach mehr als zwanzig Jahren Lektüre geht es mir immer noch so, dass ich denke: Was soll das heißen? Lacan hat den Mangel immer wieder inszeniert. Wenn ich dann später denke: »Doch, jetzt fällt es mir wie Schuppen von den Augen«, so ist das der Anfang einer neuen Illusion.

Ist es anders mit den Patienten? Was haben wir verstanden nach einer mehrjährigen Arbeit? Ich glaube, wir sind immer wieder in Versuchung, etwas nicht zu hören, was uns nicht passt. Plötzlich kommen Einfälle, die ganz quer sind und nicht in ein Konzept passen. Dann ist es doch auch immer wieder die Aufgabe, einerseits ein Konzept zu machen und andererseits doch wieder etwas in der Schwebe zu lassen.

Ich hätte eigentlich noch vorgehabt, von der Melancholie zu sprechen. Diese hat genau mit der Erfüllung zu tun. Wir können aber das nächste Mal damit beginnen.

Der Totenschädel auf Holbeins Bild

Wir haben die beiden letzten Male den Weg nachzuzeichnen versucht vom Spiegelstadium zum Objekt *a* und zu $-\phi$. Ich habe dabei vor allem das $-\phi$, also den Phallus thematisiert. Es ist vielleicht etwas theoretisch geblieben, und ich werde versuchen, heute noch etwas spürbarer werden zu lassen, was damit gemeint ist. Ich habe Ihnen aber versprochen, zuerst noch ein paar Gedanken zur Melancholie mitzuteilen. Vielleicht wird die Melancholie noch verständlicher, wenn wir nochmals über das Objekt *a* gesprochen haben werden. Gleichwohl sind ein paar Bemerkungen dazu schon möglich. Und zwar deswegen, weil Melancholie an der spiegelbildlichen Beziehung klebt.

Der Melancholiker will nichts wissen vom Objekt *a*. Wenn ich von Melancholie spreche, so denke ich an die Form, die Freud von der Trauer unterschieden hat. Es ist nicht die Melancholie im Sinne einer Stimmung, die mich manchmal befallen kann, die traurig ist, sondern es ist eine pathologische Form gemeint. In der Trauer, die nicht zur Melancholie führt, gelingt es dem Subjekt, den Verlust wettzumachen. Das heißt nicht, dass dieser Verlust ohne Rest ersetzbar wäre. Aber es ist so, dass das Subjekt nach einer Zeit des Rückzugs seine inneren Kräfte wieder gegen außen wenden und neue Objekte besetzen kann. Das ist es, was dem Melancholiker nicht gelingt. Nach dem Tod oder der Trennung des einen Partners treten beim anderen, beim Melancholiker, Vorwürfe gegen sich selbst auf, Gewissensbisse, Schuld. Die Analyse zeigt dann, dass diese Selbstvorwürfe eigentlich dem anderen gelten. Dieser andere musste immer geschont werden, selbst nach dem Verlust geht die Schonung weiter. Offenbar ist die Voraussetzung der Melancholie ein Ideal von Harmonie. Dieses Ideal hat genau mit dem Spiegelbild zu tun. Es dürfen keine Aggressionen auftreten, weil das dem Ideal einer Beziehung schaden würde. Wenn versucht wird, eine solche Beziehung zu leben, gibt es kaum eine Unterscheidung von Ich und Du. Das heißt, wenn eine Aggression da ist, gilt sie auch dem Subjekt selbst, schlägt auf es zurück. In jeder Beziehung treten Aggressionen auf, und diese Aggressionen haben mit der Erfahrung des

Mangels zu tun. Der andere ist nicht reduzierbar auf ein Spiegelbild von mir. Er hat eigene Wünsche, eigene Vorstellungen, er geht eigene Wege. Wenn das vernachlässigt wird, entsteht eine Schuld gegenüber der Wahrheit. Gegen außen sieht es jedoch so aus, als ob es eine ideale Beziehung wäre. So entsteht eine Kluft, eine Schere zwischen dem äußeren Aspekt der Darstellung und der inneren Wahrheit. Diese innere Wahrheit darf auf keinen Fall ans Tageslicht kommen. Sie kommt aber dann ans Tageslicht, wenn eben eine Trennung oder ein Tod geschieht. Das ist oft so dramatisch, dass der Melancholiker Suizid begeht.

Was ist denn dieses Bedrohliche, das nicht artikuliert werden kann? Es ist genau das, was sich nicht sagen lässt. Es ist das, was eine Beziehung einerseits immer gefährdet und sie andererseits aber auch möglich macht. Man könnte von einer Dialektik der Vollkommenheit sprechen. Das Unvollkommene erweist sich als das, was die Beziehung erst möglich macht. Das Festhalten an der Vollkommenheit hat dagegen etwas Unlebendiges. Wenn nun die Trennung geschieht, so erfährt der Melancholiker eine schwere Schuld. Oft geschieht der Suizid in Form eines Fenstersturzes. Man kann dabei das Fenster mit einem Spiegel in Beziehung setzen. Was der Melancholiker eigentlich sucht, ist der Durchgang durch das Spiegelbildliche. Das hat genau mit dem Ort zu tun, wo das Objekt a wäre. In diesem Akt tritt sogleich der Suizid ein, obwohl er nicht unbedingt das ist, was subjektiv beabsichtigt wird. Wie aber an diesen anderen Ort kommen, wenn nicht durch die Preisgabe des Spiegelbildlichen? Wenn es zuvor nur die spiegelbildliche Beziehung gab, so ist die Andersheit das Tödliche. Lacan spricht in diesem Zusammenhang von *passage à l'acte*. Er unterscheidet diese Form vom *acting out*. Das *acting out* ist das, was immer wieder geschieht, das sind z.B. die Fehlleistungen. Ich habe eine neue Vase gekauft, und sie fällt mir vom Gepäckträger. Diese Art von *acting out* ist deutbar, interpretierbar, sie geschieht oft dann, wenn der Analytiker etwas verpasst hat in der Analyse, eine Deutung. Die *passage à l'acte* ist dagegen ein Suchen des Realen. Es ist eine Ahnung da, dass es etwas gibt, was nicht im Spiegelbild erscheint, eine Wahrheit, die sich dem Bildhaften entzieht. Dieser Ort erscheint dem Melancholiker als tödliche Bedrohung und zugleich als Faszination. Es ist nicht unbedingt die Identifizierung mit einem verschwundenen anderen, der dem Melancholiker wie ein Spiegelbild vorkam, die ausschlaggebend ist, sondern es ist eher das Erreichen-Wollen dieses Punktes jenseits des Spiegelhaften. Soweit ein paar Bemerkungen als Ergänzung zum letzten Mal.

Eigentlich habe ich vorgehabt, heute nochmals vom Objekt *a* zu sprechen. Das werde ich vielleicht auch tun, aber erst nach einem Umweg, weil mir etwas eingefallen ist, von dem ich denke, das könnte eine gute Illustration sein.

Ich habe Ihnen ein Bild kopiert. Sie sehen, dass dieses Bild das Titelbild ist des nächstfolgenden Seminars nach der *Angoisse*, nämlich des *Seminars XI*.

Abbildung: Hans Holbein der Jüngere, »Die Gesandten«



Das Bild ist von Hans Holbein dem Jüngeren. Das ist ein Maler der Renaissance, der 1497-1543 gelebt hat. Das Bild hängt in London in der *Tate Gallery*. Wir sehen hier zwei Gesandte – das Bild heißt *Les ambassadeurs/Die Gesandten*.

Zwischenbemerkung von Prof. Kawai: Gesandte werden in Japan auch die Getöteten genannt.

P.W.: Diese zwei Gesandten könnte man auch die zwei Repräsentanten nennen. Die Repräsentation steht ja mit dem Subjekt in einer

innigen Beziehung. Es sind Repräsentanten der Kirche und des Staates. Sie sehen hier den Prunk, den diese Gesandten zur Schau tragen, und die Insignien von Wissenschaft und Kunst sind hier zu sehen. Vorne unten ist ein merkwürdiges Gebilde, man sagt, das sei eine Anamorphose. Μορφήν ist im Griechischen die Form, und ανα ist die Auflösung von etwas. Es ist also die Auflösung einer Form, aber welcher? Sie müssen sich vorstellen, dass Sie in der Galerie vor diesem Bild stehen. Sie sehen dieses merkwürdige Gebilde und denken: »Was hat sich der Maler wohl dazu gedacht?« Sie schütteln den Kopf, gehen weg, aber es lässt Ihnen keine Ruhe, und Sie schauen von der Seite her noch einmal zurück. Und plötzlich sehen Sie: einen Totenschädel. Es ist also ein Totenschädel in einer anamorphotischen Form, wie man sie zum Beispiel auch in Darstellungen in Kirchen findet. Sie können den Totenschädel noch viel besser sehen, wenn Sie zu Hause ein Glanzpapier oder ein Metallpapier nehmen, das spiegelt, es zu einem Zylinder formen und es vor diesen Schädel halten. Sie können so die anamorphotische Verzerrung mit einer Gegenverzerrung auflösen. Das ist aber nur nötig, wenn Sie jetzt nicht glauben, dass es sich hier wirklich um einen Totenschädel handelt. Das Lachen hat schon gezeigt, dass Sie diese Entdeckung wahrscheinlich nachvollzogen haben.

Wenn man gesehen hat, dass hier ein Totenschädel dargestellt ist, verändert sich das ganze Bild. Man könnte sagen, es gibt so etwas wie eine Entwertung des Bildes. Oder man könnte einen Terminus nehmen, der Heidegger lieb war: die Nichtigkeit. Der ganze Prunk, alle diese Insignien von Macht und Wissenschaft erweisen sich nun fast als lächerlich. Bevor man den Totenschädel gesehen hatte, war das Reale dieses Bildes diese Darstellung. Wenn man ihn aber gesehen hat, ist das Reale dieses Bildes der Tod und die Zeitlichkeit. Weshalb aber diese Darstellung hier? Ich glaube, es gibt sehr verschiedene Interpretationen dazu. Vielleicht werden wir noch einmal darauf zu sprechen kommen, wenn wir vom Objekt *a* als Blick sprechen. Da es sich um ein Bild handelt und um das Sehen dieses Bildes, ist es naheliegend, dass es um den Blick geht. Ich glaube aber, man kann noch ein Stück weitergehen und in diesem Totenschädel nicht nur den Tod schlechthin sehen, sondern sich auch fragen: »Was ist mit dem Tod gemeint?« Es gibt ja nicht nur den Tod als Ende des Lebens. Es gibt den Tod auch als Träger des Lebens – der Tod wäre dann ein Ausdruck für das Unbekannte, aus dem neues Leben herkommt. So gesehen lässt sich ohne weiteres ein Bezug zu $-\phi$ herstellen. Das $-\phi$ hat sich ja als etwas erwiesen, was mit Potenz zu tun hat. Ich könnte auch von einer Quelle sprechen, die sich selbst nicht zeigt. Das heißt, die Quelle zeigt sich nur durch das Pro-

dukt, das sie erzeugt. Weshalb wäre dann das $-\phi$ gleichgesetzt mit dem Tod? Vielleicht deswegen – das ist aber eine Vermutung –, weil der Grund des Lebens hier eine Andersheit ist, die sich nicht begreifen lässt. Aus dem Tod, im Sinne des Unbekannten, Jenseitigen, wird ja zugleich das Leben geboren. Oder man kann sagen, dass sich das Leben zwischen zwei Toden situiert. Das, was vorher war, ist mir unbekannt und das, was nach dem Leben kommt, ist mir auch unbekannt. Ich kann mir also vom Tod keinen Begriff machen.

Das ist vielleicht noch nicht ganz überzeugend. Man müsste noch eine andere Dimension des Todes einführen. Es ist die, die sich in der Fehlleistung schon gezeigt hat. Es gibt auch einen Tod des Symbolischen. Alles, was symbolisiert wird, wird schon überführt in etwas Starres. Könnte man also sagen, dass das Bild selbst immer schon ein Tod ist? Dieser Tod wäre nicht der Tod im Sinne des Gegenteils des Lebens. Es gibt bei Lacan einen Ausdruck *la seconde mort*, der zweite Tod. Dieser Tod meint gerade nicht das Ende des Lebens, sondern die Symbolisierung des Subjekts. Die Symbolisierung ist auch die Mortifizierung des Subjekts. Wenn ich vom \mathcal{S} , vom durchgestrichenen Subjekt spreche, so erleidet dieses Subjekt die Einwirkungen des Symbolischen. In diesem Sinne erleidet es mindestens partiell einen Tod. Dieser Tod ist gleichbedeutend mit dem Aufgehobensein in den Strukturen, die das Subjekt konstituieren; sie geben die Regeln des Denkens und Sprechens vor, stellen auf diese Weise die ersten Gesetze dar.

Ein weiterer Gedanke dazu: Gehen wir noch einmal zu diesem $-\phi$. Wenn ich $-\phi$ selber erleide, so spüre ich es als eine Kraft in mir, die sich nicht stilllegen lässt. Es ist das Innerste in mir, was mich konstituiert. Wenn ich das reflektiere, kann ich sagen, es hat mit der Zeit zu tun. Das heißt, der Phallus, dieses $-\phi$ hat einen Bezug zur Zeit. Aber welchen Bezug zur Zeit? Von außen her kann ich sagen, der Phallus ist die Lebenskraft, die so lange dauert, bis ich eben sterbe. Das ist eine Betrachtung, die den subjektiven Aspekt nicht berücksichtigt. Der subjektive Aspekt hat eher mit der Erfahrung des Entzugs der vollen Gegenwart zu tun, was immer wieder Anlass gibt, diese zu suchen. Dazu braucht es Objekte, und das Genießen, das sich dabei einstellt, wäre annähernd ein Stillstand der Zeit. Je voller das Genießen, desto mehr tritt das Zeitgefühl zurück, es ist idealiter so, als ob sich dieser Mangel des $-\phi$ füllen ließe. Sie sehen also den Unterschied zwischen der Außenbetrachtung und dem subjektiven Aspekt. Einerseits ist es die Lebenskraft, der Lebensbogen, könnte man sagen, und andererseits der Mangel, der nach der vollen Präsenz ruft.

Vielleicht wird es etwas plausibler, was es mit diesem Totenschädel auf sich hat. Ich glaube, dass noch mehr Interpretationen

möglich sind, vielleicht möchten Sie selbst noch etwas dazu beitragen?

Ein weiterer Gedanke dazu. Einerseits ist dieses $-\phi$ das Innerste des Subjekts, andererseits kann ich versuchen, dieses Innerste zum Objekt zu machen. Man könnte von einer Phallifizierung des anderen sprechen! Das würde heißen, dass das $-\phi$ im anderen objektiviert wird, bzw. es wird versucht, es zu objektivieren; der andere würde wie ein Objekt behandelt, mit der Absicht, dass mir nichts mehr fehlt. In diesem Moment rückt der andere an den Platz des Objekts meines Genießens. Darin ist eine tödliche Dimension enthalten. Wenn ich den anderen objektiviere, vernichte ich ihn als Subjekt. Das Unterfangen, den Phallus objektivieren zu wollen, ist also ein tödliches Unterfangen. Entweder gibt mir das $-\phi$ die Kraft des Lebens, und ich kann sie nicht begreifen, oder ich will sie begreifen, und dann endet die Sache tödlich. Von diesem Aspekt her gesehen führt die Symbolisierung etwas Drittes ein. Dieses Dritte lässt den anderen am Leben, der Mord geschieht nur symbolisch.

Ich möchte nun vor allem noch diesen subjektiven Aspekt des Phallischen betonen. Man könnte sagen, dass, wenn ich vom subjektiven Aspekt spreche, ich einerseits diesen unschließbaren Mangel, diese Quelle meine und andererseits die Schließung dieses Mangels, das Imaginäre. Man könnte sagen, das Imaginäre ist wie eine Topologie des Eis. Das Imaginäre versucht ununterbrochen, diese Leerstelle zu schließen. Es ist so, dass alle anderen im Imaginären eingeschlossen sind. Wir können Etappen nachvollziehen, die vom Spiegelstadium zu den anderen bis zum Kosmos reichen – das sind alles Erweiterungen dieser Eiform. Einerseits ist der Phallus als $-\phi$ also etwas, was sich diesem Ei entzieht, und andererseits ist dieser Entzug gerade das, was Anlass gibt, die Eiform immer wieder zu reproduzieren. Vom Imaginären her gesehen, ist auch das Symbolische nicht *eo ipso* etwas, was eine Andersheit einführt. Sie hören schon im Term symbolisch das *sym* heraus. Das *sym* kommt aus dem Griechischen und heißt zusammen. Auch im Symbolischen ist eine Art Klebstoff da, sodass – von der imaginären Betrachtung her gesehen – das Symbolische eine Erweiterung über das Spiegelstadium hinaus ist. Wir kommen also dazu, zuerst einmal das Spiegelbild selbst als phallisches Phänomen zu betrachten, und wir haben schon gehört, dass das Spiegelbild vom Symbolischen mitkonstituiert worden ist. Ich möchte auch dazu eine Illustration geben:

In einem späten Seminar erwähnt Lacan einen Film, der ein kleines Kind zeigt von etwa anderthalb Jahren. Dieses Kind steht nackt vor dem Spiegel und sieht seinen Körper. Vom Moment an, wo es sich selber erkennt, macht es eine blitzartige Bewegung, es hält

die Hand vor sein Geschlecht. Lacan sagt dazu, dass es keine Rolle spiele, ob es ein Junge oder ein Mädchen sei. Das heißt, wenn wir vom Phallus sprechen, sprechen wir nicht vom biologischen Geschlecht. Trotzdem ist der Phallus das, was die Ordnung der Sexualität situiert. Wir werden später davon sprechen, was Männlichkeit – Weiblichkeit bedeuten kann. Davon kann man erst sprechen, wenn man begriffen hat, wie groß die Reichweite des Phallischen ist. Was zeigt diese Szene mit dem kleinen Kind vor dem Spiegel? Es ist etwas wie ein Erschrecken da, es ist sicher noch mehr eine Scham. Diese Scham ist offenbar etwas sehr Ursprüngliches. Es gibt Eltern, die glauben, sie würden dem Kind einen Gefallen tun, wenn sie die Scham wegtrainieren. Ich glaube, dass die Scham etwas sehr Ursprüngliches ist und vor den Einflüssen der Sozialisation auftritt. Es ist hier ein Mysterium spürbar, und dieses Mysterium – wir haben schon davon gesprochen im Zusammenhang mit der *Villa dei Misteri* – ist dort als Engel dargestellt, als *Aidos*, was Scham heißt. Dieser Engel schlägt die Initiandin, also die Frau, die sich der Erfahrung des Mysteriums unterzieht. Die Szene ist genau da platziert, bevor die Enthüllung des Phallus, im Sinne des Kindes, stattfindet. Warum das Kind als phallisches Objekt? Freud hat eine Gleichung aufgestellt: Kind = Kot = Phallus. Diese Substituierungen kommen im Imaginären vor, aber sie erklären nichts. Beim Kind kann man nicht übersehen, dass es wieder die Zeit verkörpert. Wir sind hier wieder bei der Beziehung des $-\phi$ zur Zeit, das Kind ist die Verkörperung der Zeit, damit auch der Zukunft. Weil die Eltern im Kinde weiterleben, ist diese Zukunft auch eine imaginäre; das heißt, die Zukunft als Offenheit schließt sich wieder. Man gibt dem Kind seine Phantasmen mit auf den Weg. Wenn das fehlt, entsteht etwas, was vielleicht mit Schizophrenie zu tun hat. Dieser Aspekt der Phantasmatisierung ist etwas, was nicht zu kritisieren ist. Sie ist weit mehr als nur ein Ausdruck von Manipulation, sondern vielmehr auch ein Ausdruck von Beschäftigung, von Sorge und Fürsorge. Wenn es aber so ist, dass die Eltern im Kind weiterleben, so erschließt sich ja auch der Raum der Zukunft, und wir sind wieder beim Gedanken der Unsterblichkeit.

Wenn wir also über den Phallus sprechen, werden wir von einem Extrem ins andere geführt. Einerseits kann man von Vergänglichkeit sprechen und andererseits ist er doch am Ursprung der Unsterblichkeitsphantasien.

Sehen Sie sich nochmals das Bild von Holbein an. Es repräsentiert nicht nur diese zwei Personen in ihrer Pracht, sondern diese Personen repräsentieren ihrerseits Institutionen. Was sind Institutionen anderes, als Ausdruck von Unsterblichkeitswünschen? Eine Institution überlebt in der Regel ihre Gründer. Und auch wenn

es nicht so ist, ist es doch die Absicht, etwas Dauerhaftes zu schaffen. Wir haben also wieder dieses Eimodell, das die Offenheit schließt.

Ich habe gesagt, man komme von einem Extrem ins andere, wenn man über den Phallus spricht. Ein anderes Extrempaar ist die Macht und die Ohnmacht. Der Phallus gibt von der imaginären Seite her Anlass zu Machtbildungen. Alle Machtbildungen täuschen aber nicht darüber hinweg, dass diese Macht sich über eine Ohnmacht wölbt. Sie sehen das zum Beispiel am Schicksal von Diktatoren, die plötzlich zu ganz lächerlichen Figuren werden, im Moment, wo die Insignien ihrer Macht einstürzen. Gleichwohl ist es so, dass die Machtbildung selbst vom Phallus veranlasst wird, und das Spiegelbild ist nur eine Etappe in diesen Machtbildungen. Wenn wir an das Spiegelbild denken, können wir folgendes sagen: Wenn es erkannt wird, so gilt die Aufmerksamkeit des Subjekts so sehr dem Spiegelbild, dass sich das Subjekt selbst dabei vergisst. Aber in einer zweiten Zeit bemerkt es: Das ist ja mein Bild, und wenn es sagt, mein Bild, so denkt es: Mein Produkt. Diese Beziehung überträgt sich auf andere Menschen. Sie werden einbezogen; z.B. die Verwandtschaftsnamen enthalten schon einen Bezug, der auf das Subjekt zurückweist. Es ist mein Vater, meine Mutter, mein Onkel, meine Tante, es sind meine Geschwister usw., das bezieht sich immer auf das Subjekt. Dadurch ergibt sich eine Erweiterung der Ei- oder Kugelform. Und dabei bleibt sie nicht stehen. Sie erweitert sich durch Machtansprüche, die sich z.B. in der Politik äußern. Man braucht nur an elementare Geschehnisse in der Geschichte zu denken, um zu sehen, dass das immer Kämpfe um phallische Macht waren. Der Phallus will sich alles unterwerfen, das Dumme daran ist nur, dass die anderen auch phallisch sind. Die Vernunft konstituiert sich erst aufgrund dieser Kämpfe. Der Phallus selbst ist etwas sehr Unvernünftiges, jedenfalls so lange er sich nicht mit anderen Ansprüchen auseinandergesetzt hat. Er führt ohne weiteres zum Anspruch, dass andere Menschen den Mangel des Phallus füllen, und dass andere Länder, andere Territorien, ja, ganze Kontinente besetzt werden. Das Wissen und der Glaube können hier sehr wohl im Dienste des Imaginären sein. Sie kennen vielleicht die Arbeit von Freud *Totem und Tabu*. Darin hat er den Anfang der Menschheitsgeschichte geschildert. Er hat geglaubt, dass es am Anfang so etwas wie einen Urvater gab. Dieser Urvater hat über alle Frauen verfügt und mit seinem Anspruch natürlich auch über die Söhne, weil er ihnen nichts überlassen hat. Die Söhne haben dann den Urvater umgebracht, sie haben ihn verzehrt und dann hinterher die Tat bereut. Aus dieser Reue kam nachträglich so etwas wie ein Gehorsam zu-

stande. Dieser nachträgliche Gehorsam war zugleich ein Schutz vor Kämpfen, vor Rivalitäten innerhalb der Brüderhorde. Es brauchte also so etwas wie die Etablierung eines Gesetzes, damit die Brüder nicht übereinander herfielen. Das Gesetz war in dem Sinne nicht nur eine Einschränkung, sondern zugleich auch die Bedingung der Möglichkeit weiterzuleben. Es ist nicht ganz klar geworden bei Freud, ob er an diese Geschichte geglaubt hat oder ob er sie als Mythos geschrieben hat. Jedenfalls ist es ja nicht denkbar, dass zuerst ein Vater da war, der selber nie Sohn gewesen ist. Jeder Vater ist selber Sohn gewesen, so wie jede Mutter zuerst Tochter gewesen ist. Andererseits muss man auch irgendwo mal einen Anfang denken.

Wenn wir logisch denken, kommen wir nie zu einem Ende. Es gibt so etwas wie eine Leerstelle, die zugleich notwendig ist. Diese Leerstelle heißt: Wenn ich jetzt in der Generationenfolge zurückdenke, so komme ich an keinen Anfang, weil immer schon ein Vater selber Sohn gewesen ist. Vom Imaginären her gesehen bin ich nicht zufrieden damit. Also muss etwas her, irgendein logischer Kniff – der Urvater ist so ein logischer Kniff.

Ein anderer Aspekt dieser Geschichte ist weit wichtiger für uns. Diese Position des Urvaters ist die Position eines jeden. So gesagt, ist das jedoch ein bisschen unverschämt. Ich meine, im Unbewussten ist notwendigerweise so etwas da wie ein phallischer Anspruch, der allen gilt. Entsprechend glaube ich, dass ich von allem Möglichen betroffen bin, obwohl es mich gar nichts angeht. Das ist eben so, weil das Imaginäre alles überzieht und die Welt wie einen Innenraum ausstattet. Auch hier muss man sagen, dass die Vernunft erst zustande kommt, wenn der eine phallische Anspruch auf den anderen trifft. Es gibt eine privilegierte Stelle in Hegels *Phänomenologie*, das Kapitel über Herr und Knecht. Da wird spürbar, dass der eine phallische Anspruch auf den Anspruch des anderen trifft. Daraus entsteht die Dialektik von Herr und Knecht.

Noch ein letzter Gedankengang heute. Ich glaube, dass wir heute nicht mehr die Zeit haben, um auf die Partialobjekte zu sprechen zu kommen. Sie haben jedoch vielleicht heute besser gespürt als das letzte Mal, wie sehr diese phallische Thematik einen Bezug zur Angst hat. Wenn es so ist, dass ein Totalitätsanspruch vom Imaginären her immer da ist, und wenn es andererseits auch so ist, dass diese Quelle des Phallus unerschließbar ist, dann bleibt immer eine Differenz da zwischen dem, was realisiert wird, und dem, was ich intendiere. Der privilegierte Ort der Angst ist die Sexualität. Wenn ich von der erzeugenden Macht des Phallus spreche, so wird diese erzeugende Macht ja auch im Körper lokalisiert. Das führt vielleicht

zu einer Erklärung für die Scham, die auftritt. Das Geschlecht ist das, was erzeugt. Wir haben auch den Bezug des Phallus zur Zeit gesehen. Das alles ist verkörpert im Geschlecht. Zunächst nicht einmal im anatomischen Geschlecht. Sicher müssen wir in nächster Zeit über Männlichkeit und Weiblichkeit sprechen, denn die Wege des phallischen Begehrens sind verschieden bei Frau und Mann. Der Mann ist in einer exponierteren Position, weil sein Geschlecht mit der Sichtbarkeit zu tun hat, was der Kastrationsthematik eine andere Dramatik verleiht, und weil dieses Extrem des Alles und Nichts sehr wohl mit seinem Geschlecht zu tun hat. Es gibt so etwas wie eine Phallifizierung des männlichen Geschlechts. Von daher erleidet das männliche Geschlecht auch die Erfahrung des Ungenügens. Gemessen am phallischen Anspruch ist immer ein Zuwenig da, und es kommt noch dazu, dass der Phallus ja nicht eine bewusste Instanz ist. Ich kann nicht darüber verfügen, wann ich welche Stimmungen habe. Sexuelle Wünsche können mich zur ungeeignetsten Zeit überfallen. Und umgekehrt, wenn die Zeit dafür wäre, gibt es einen Rückzug. Der Phallus ist also ein privilegierter Ort der Angst, das heißt, dass es hier ein Ungenügen gibt. Das Ungenügen betrifft auch die Erfüllung. Auch von der Erfüllung kann man sagen, dass sie immer ein Mehr haben könnte. Schließlich darf man auch nicht vergessen, dass der Bezug zur Kastrationsangst beim männlichen Geschlecht ein anderer ist als beim weiblichen Geschlecht. Es ist zwar so, dass vom Moment an, wo die Objekte außerhalb meines Körpers besetzt sind – diese Objekte sind mein Erzeugnis –, das eigentlich schon ein Ausdruck des Ungenügens des eigenen Phallus ist, weil er ja schon repräsentiert ist. Dass es überhaupt Objektbeziehungen gibt, ist eigentlich schon Ausdruck einer symbolischen Kastration. Wenn ich von einem Körper ausgehen würde, der sich selber genüge, hätte er keine Objektbeziehungen. Eigentlich ist schon das Spiegelstadium ein Ausdruck einer Objektbeziehung. Der Phallus zeigt sich hier nicht nur von der anatomischen Seite, sondern es ist eine Macht, die sowohl körperlich wie geistig da ist und nach einer Ergänzung verlangt. In dem Sinne ist das Spiegelbild erst ein erster Schritt in der Abfolge von Kastrationen, weil es ja noch den eigenen Körper betrifft. Je weiter sich das phallische Territorium erstreckt, desto mehr kann man von Kastration sprechen. Sie sehen hier wiederum dieses Paradox, einerseits habe ich ein Mehr an Macht, andererseits ist dieses Mehr an Macht auch ein Mehr an Kastration, weil es ja nicht der eigene Körper ist, der vollständig ist. Sodass man eigentlich sagen muss: Über die Kastration lässt sich nur schwer sprechen. Es gibt viele Klischees über die Kastrationsangst. Sicher gibt es die Angst, das männliche Geschlecht zu verlieren, aber das ist nicht die entscheidende Dimension der Kastrations-

angst. Ich glaube, dass wir bald einmal von diesen Männlichkeits- und Weiblichkeitsaspekten sprechen müssen.

Zunächst, so glaube ich, ist der Bezug evident, dass aufgrund dieser Leerstelle, die der Phallus erzeugt, Objekte notwendig sind. Einerseits kann ich andere Menschen als phallische Objekte behandeln, oder ich kann mich selber als phallisches Objekt für andere entwerfen. Dann gibt es noch den dritten Weg, dass ich Partialobjekte suche. Ich glaube, davon wollen wir das nächste Mal dann sprechen.

DISKUSSION

Einwurf von Prof. Kawai: In dem Sinne ist ja auch ein Kunstwerk eine Kastrationsangst-Bewältigung.

P.W.: Ja, natürlich.

Weiterer Einwurf von Prof. Kawai: Es gibt einen Film von Jean Cocteau: *Orphée*. Im Film gelangt der Dichter durch den Spiegel in die Unterwelt. Aber in dem Fall bedeutet durch den Spiegel gehen zwar einen Durchbruch des Imaginären, dadurch wird aber wieder ein Imaginäres erzeugt. Das Ei wird also immer wieder geschlossen.

P.W.: Ja, das ist diese Merkwürdigkeit, wenn man vom Ei spricht, ist man ja schon wieder in einer Außenposition, sonst könnte man nicht vom Ei sprechen; zugleich ist man aber auch immer drinnen und kommt nicht heraus. Ich glaube, das ist eine grundlegende Spaltung zwischen imaginär und symbolisch. Ich kann ja auch sagen, das Ei wird vom großen Anderen her mitkonstituiert, aber zugleich wird dieser große Andere immer imaginiert. Da sind wir wieder bei dieser Differenz von Signifikant und Zeichen. Die Signifikanten wären das, was das Ei sprengen würde, aber das geschieht nicht, stattdessen werden die Signifikanten zu Zeichen umgeformt, und die Zeichen bilden zusammen einen Code. Im Code sind alle Regeln, ist alles Wissen drin, was wir brauchen für den Alltag. Und wir wissen natürlich, dass das nicht alles ist. Diese Grenzerfahrungen sind sehr fruchtbar, aber zugleich können wir uns nicht nur in den Signifikanten aufhalten. Es genügt schon, wenn einmal Signifikanten einbrechen, ohne dass ich darüber verfügen kann. Sie werden dann aber sofort wieder eingefügt in einen Sinn. Ich glaube, die Analyse ist immer diese Gratwanderung.

Prof. Kawai: Diese Frage wollte ich gerade stellen: Was ist die Analyse in diesem Sinne? Ist das, was in einer geläufigen Analyse ver-

sucht wird, nicht nur die Suche nach dem Sinn, und bedeutet das nicht, dass man versucht, das Ei zu schließen? Nach Lacan würdest Du vielleicht eher sagen, dass gerade die Bewegung wichtig ist, oder dass man spürt, dass das Ei sich nicht immer schließt, dass etwas pulsiert?

P.W.: Ja, das ist ganz wichtig. Das ist das Moment der *énonciation/ des Aussagens* und der *énoncé/der Aussage*. Im Moment des Aussagens ist das Ei nicht da, und die Aussage schließt schon wieder ein Ei.

Prof. Kawai: Zugleich kann man aber nicht bei der *énonciation* bleiben.

P.W.: Nur eine *énonciation* wäre ein Delirium. Das wäre so etwas, wie wenn sich – mit Freud'schem Ausdruck gesprochen – die Wortvorstellungen verselbständigten und die Signifikate verloren wären.

Prof. Kawai: ... dass also Schizophrenie entstünde.

P.W.: Ja, und nur im Imaginären zu bleiben, ist die Paranoia. Da wird das Dritte vergessen und erscheint halluzinatorisch wieder.

In Bezug auf diese Frage des Eis kann ich sagen: Wenn ich mich z.B. vorbereite, und es ist alles schon geschrieben, dann bin ich gleichsam in Sicherheit, ich verfehle aber etwas dabei. Und wenn ich riskiere, frei zu sprechen, dann ist vielleicht die Unsicherheit größer, aber zugleich ist noch eine andere Dimension da.

Prof. Kawai: Also ich muss sagen, dass auf diesem Zettel, den Du mir gegeben hast, etwas ganz anderes steht, als was Du heute erzählt hast. Man muss auch sagen, dass es für uns so viel verständlicher wird, als wenn Du einen niedergeschriebenen Vortrag hältst.

P.W.: Wie kann man das aber machen, wenn es sich um einen Vortrag handelt?

Die Aufgliederung des Objekts a in die Partialobjekte

Wir haben uns das letzte Mal nochmals mit dem $-\phi$ beschäftigt, das zuvor etwas rätselhaft geblieben war. Und wir haben vor allem dieses Bild von Holbein *Die zwei Gesandten* betrachtet. Sie erinnern sich, dass darauf das Bild eines Totenschädels in anamorphotischer Position versteckt war. Wenn man diesen Totenschädel entdeckt hat, erhält das Bild des Prunkes eine ganz andere Bedeutung. So wie beim Spiegelstadium könnte man auch hier zwei Zeiten unterscheiden. In einer ersten Zeit entwertet dieses Bild der Nichtigkeit den Prunk. Aber in einer zweiten Zeit denkt man, man kann doch nicht die ganze Zeit an den Tod denken. Irgendwie ist es ja nötig, sich dem Leben zuzuwenden, und man kann nicht die ganze Zeit im Heidegger'schen Sinne zum Ende vorlaufen. Das heißt zugleich, dass es notwendig ist, sich irgendwie im Leben einzurichten. Dann stellt sich aber die Frage, wie einrichten? So gesehen werden die Objekte wichtig. Die Objekte wären also das Komplementäre zum Bild des Mangels. Wenn ich sage, das Komplementäre, so stimmt das nicht genau. Man müsste sehr präzise eine Unterscheidung machen. Es ist nicht das Komplementäre, sondern das Supplementäre. Der Unterschied liegt darin, dass das Komplementäre zu einem Ganzen führt. Das Supplementäre ist einfach etwas Zusätzliches, das an die Stelle des Mangels rückt. In diesem Sinne versteht Lacan das Objekt. Es ist nicht etwas, was den Mangel völlig füllt, sondern es ist Träger des Begehrens.

Nun stellen sich dringliche Fragen nach dem Verhältnis des Objekts a zu den Objekten schlechthin. Gibt es denn Objekte im Sinne der Lacan'schen Psychoanalyse, die nicht mit klein a bezeichnet werden? Nein, solche Missverständnisse drohen deshalb, weil Lacan nicht jedesmal, wenn er das Objekt a thematisiert, dieses auch so benennt. Manchmal spricht er einfach vom Objekt oder vom Objekt der Psychoanalyse, der Kontext zeigt aber, dass es sich um das Objekt a handelt; manchmal spricht er sogar nur vom a und meint ebenfalls das Objekt a . Die schwierigere Frage ist die, ob es

nur ein Objekt *a* gibt oder mehrere. Diese Frage klingt sehr einfach, ihre Beantwortung ist es keineswegs, vor allem dann nicht, wenn die Antwort lautet, dass das Objekt *a* sowohl als einziges, als Rest vorkommt, der vom Symbolischen ausgegrenzt wird, wie auch als vierfach auftretendes. Es braucht dann die Einsicht in die Begründung, damit das Widersprüchliche und Verwirrende daran verschwindet.

Versuchen wir also, diesen Weg vom Objekt *a*, das nur als singuläres vorkommt, zum Objekt *a*, das in vierfacher Form vorkommt, nachzuvollziehen. Das wird es uns dann erlauben, über die erste Formation des Objekts *a*, die Oralität, zu sprechen.

Beginnen wir mit Lacans Standard-Formel, die sich fast durch sein ganzes Werk hindurchzieht. Das ist diese Formel, die ich hier an die Tafel geschrieben habe:

$$S \langle \rangle a$$

Die linke Seite, das Subjekt, ist das Subjekt, das von den Signifikanten repräsentiert wird. Das *a* ist das Objekt, über das wir jetzt eben sprechen wollen. Das Mittlere heißt im Französischen *pointon* oder im Deutschen Punze. Diese Punze lässt sich aufgliedern in vier Elemente, die vier Elemente, die in der Logik gebraucht werden: größer als, kleiner als, entweder und: oder. Der *pointon* ist die Konjunktion dieser vier logischen Funktionen.

Im Verständnis, das wir bisher erarbeitet haben, ist das Objekt *a* der vom Symbolischen ausgegrenzte Rest, eine reine Unmittelbarkeit, die den anderen Teil bildet des versprachlichten Subjekts. Daran braucht nicht gerüttelt zu werden. Es kommt aber etwas dazu, eine Aufgliederung dieser Unmittelbarkeit, die den Etappen des Subjekts auf seinem Werdegang entspricht. Eine erste Etappe ist die Oralität, die um das Objekt der Brust kreist, eine nächste Etappe die Analität, dann folgt, wenn man Freud folgt, die phallische Phase. Der Begründer der Psychoanalyse hat von Triebstadien gesprochen, wobei offengeblieben ist, ob diese Triebstadien biologisch vorgegeben waren, den Reifungsschritten des Subjekts entsprechen. Ferenczi hat entschieden in diese Richtung argumentiert, Lacan betont dagegen die strukturierende Wirkung der signifikanten Ordnung, aus der das sprachliche Subjekt hervorgeht. Schon in der Oralität ist das Kind von den Signifikanten geprägt; es kann zwar noch nicht sprechen, aber es hört die Worte der Repräsentanten des Anderen, vorzugsweise der Mutter und der Angehörigen. Aus dem unspezifischen Objekt *a* wird somit die Brust.

Es ist hier noch nicht der Moment, eingehend von der Oralität zu sprechen, es geht jetzt vielmehr darum, den Weg dafür zu ebnen,

um die Aufgliederung des Objekts *a* in die vier Objekte der Lacan'schen Psychoanalyse, in Brust, Kot, Blick und Stimme nachvollziehbar zu machen. Sogleich muss beigelegt werden, dass für das Kleinkind dieses erste Objekt nicht in einem Verhältnis des Habens steht, denn das Kind ist noch völlig eingebunden in dieses Objekt, man müsste eher von einer archaischen Identifizierung mit der Brust, von einem Brust-Sein sprechen. Aus diesem Eingebundensein schält sich allmählich das sprachliche Subjekt heraus, je mehr es sich artikulieren kann.

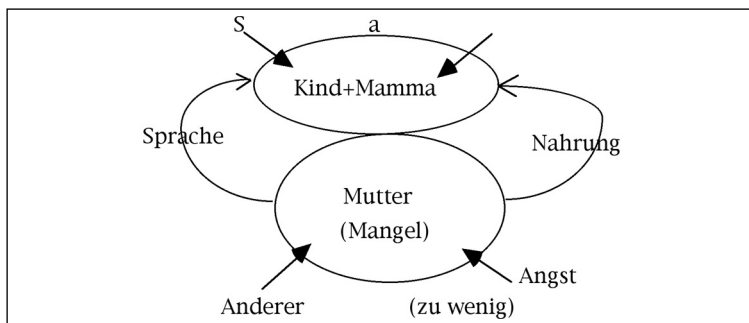
Freud hat, wenn er von Brust, Kot und Blick gesprochen hat – die Stimme hat er nicht in die Reihe der Objekte aufgenommen – von Partialobjekten gesprochen. Bei dieser Redeweise entsteht leicht das Missverständnis, dem er selber nicht erlegen ist, dass diese Objekte dem Subjekt äußerlich sind, dass sie nicht zu seinem Innersten gehören. Der Hinweis auf die Oralität, auf dieses innige Verbundensein mit der Mutter, auf das Einssein mit der Brust soll verdeutlichen, dass erst dann, wenn das Subjekt einen Weg in seinem Werdegang hinter sich hat, die Redeweise des Partialobjekts berechtigt ist. Selbst zu dieser fortgeschrittenen Zeit ruhen am Grunde des Subjekts noch diese archaischen Identifizierungsmuster aus der Zeit des Ungetrenntseins mit der Mutter.

Wenn Lacan die strukturierende Wirkung der Signifikanten betont, so hat dies nicht nur zur Folge, dass die Triebstadien, von denen Freud gesprochen hat, als geschichtliche, kulturell vermittelte, nicht als biologisch vorgegebene, erscheinen, sondern auch, dass der Mangel, die vom Anderen bewirkte Repräsentation des Subjekts auf der Ebene der Signifikanten, seine Wirkung tut. Dies geschieht umso mehr, als in ihn das $-\phi$, die Libido, einfließt. Der Mangel hat eine aushöhlende Wirkung auf das Subjekt; das ist die Voraussetzung für den Platz der vier Objekte.

Er wird einerseits früh verteidigt, so gut es dem Kind eben möglich ist, als Abwendung, Trotz, Neinsagen, andererseits entsteht auch das Verlangen nach Geborgenheit, nach Schließung des Mangels. Sofern das Subjekt die Illusion hat, das Begehren würde sich ganz schließen lassen, wären wir in der Zeichenordnung, in der es die Vorstellung der Komplementarität gibt. Aber die Signifikantenordnung ist das, was dieser Komplementarität eine Öffnung zufügt. Sie sehen jetzt, wie die Ordnung der Signifikanten mit der Ordnung des $-\phi$ zusammengeht. Beide sind etwas, was sich der Geschlossenheit widersetzt. Phantasmatisch stellt sich diese Geschlossenheit immer wieder her. Das ist das, was sich in dem, was ich Eiform genannt habe, ausdrückt. Diese Eiform ist bei diesem Schema wieder an der Tafel links. Und eigentlich haben wir sie auch im Spiegelstadium angetroffen, beim Hohlspiegel. Der Hohlspiegel ist ja ein Teil

eines Kreises oder eines Eis. Wir werden etwas später noch über das Schema sprechen. Es ist nicht von Lacan, sondern es ist eine Illustration von mir.

Schema



Das Zusammenspiel von Libido und Objekt gibt es auch auf der Ebene des Körpers; wenn man vom kleinen Kind spricht, denkt man eher an den Körper als an das Mentale. Der Körper wird jedoch vom Anderen her signifiziert, sodass die Trennung auch etwas Künstliches hat. Immerhin kann ein körpernahes Objekt wie die Brust näher beim Wissen sein als man denkt. Redensarten wie »die Milch der frommen Denkungsart« oder »die Weisheit mit Löffeln zu sich nehmen« weisen daraufhin. In diesem Sinne wird dann auch das Wissen zu einem Objekt! Grundsätzlich ist es also so, dass sich $-\phi$ sowohl im Mentalen wie im Körperlichen bemerkbar macht. Auf der Ebene des Körpers sind es vor allem die Körperöffnungen, wo sich dieses $-\phi$ manifestiert. Die Körperöffnungen, also Mund, Anus, Auge, Ohr. Die Objekte dazu sind die Brust, der Kot, der Blick und die Stimme. Auch auf der Körperebene kann man nicht in einem präzisen Sinne von Komplementarität sprechen. Gerade deswegen, weil dieses $-\phi$ auch aus dem Mentalen kommt, kann das körperliche Objekt diesen Mangel nicht decken. Bei aller Nahrung oder bei aller Rundung der Brust bleibt immer etwas offen. Wir werden das vielleicht am eindrücklichsten sehen, wenn wir über den Blick sprechen werden. Aber gehen wir der Reihe nach vor.

Diese vier Objekte werden also in der Psychoanalyse Partialobjekte genannt. Ich habe zu dieser Redeweise schon einige kritische Anmerkungen gemacht, die ich noch etwas ausbauen möchte. Zuerst fragt es sich, welchen Status diese Objekte haben. Sind es biologische Objekte zum Beispiel? Man könnte ja auf die Idee kommen zu sagen, das $\$$ sei das kulturelle Subjekt und jetzt fehlte ihm die Natur

dazu. Dann wären die Objekte *a* Objekte, die die Natur liefert. Das wäre jedoch eine vereinfachte Sichtweise, denn die Strukturierung der Objekte *a* geschieht auch vom großen Anderen her. Ich sagte, auch vom großen Anderen her, nicht nur. Gerade das orale Objekt ist sehr nahe bei der Natur; das Subjekt ist in dieser Zeit nahe beim mythischen Subjekt, das im Sinne Lacans mit einem *S* bezeichnet wird. Es teilt sich auf in den sprachlichen Teil und den Teil, der davon ausgeschlossen bleibt. Wir teilen als Menschen die orale Angewiesenheit mit den Säugetieren. Gleichwohl ist diese Abhängigkeit wiederum eine andere, was sich darin zeigt, dass kaum eine Mutter es wagen würde, nicht mit dem kleinen Kind, das sie nährt, zu sprechen. Mit ihrem Begehren macht sie dem Kind dieses Wohnen in der Sprache möglich und wünschenswert, auch wenn es dabei einen Verlust erleidet und für viele Monate einen Schnuller oder den Daumen im Mund braucht.

Ich habe auch schon darzulegen versucht, dass das Partialobjekt nicht von Anfang an ein solches ist. Für das kleine Kind ist die Brust nicht ein Partialobjekt. Eher ist es ein Teil von ihm selber. Es ist eine ganz wichtige Idee Lacans, die er betont, dass die Brust am Anfang nicht etwas dem Säugling Fremdes ist. Die Rede vom Partialobjekt setzt schon eine Distanz voraus.

Das verweist auf ein drittes Problem im Zusammenhang mit dem Sprechen von Partialobjekten. Das ist das genetische Problem. Kann man sagen, dass die Partialobjekte am Anfang da waren, und dann kommt die Sprache dazu? Das würde heißen, dass es diese Partialobjekte am Anfang schon gibt. Aber Sie spüren sicher selber, dass man das so nicht behaupten kann. Da wären wir in einer Entwicklungspsychologie, in der alles schon von Anfang an gegeben ist. Dabei würde übersehen, dass der große Andere von Anfang an eine strukturierende Wirkung hat.

Man muss dabei bedenken, dass diese Wirkung schon intrauterin beginnt. Lacan hat das wenig betont. Ich bin nicht einmal sicher, ob er die entsprechenden Untersuchungen von Tomatis gekannt hat. Aus diesen Untersuchungen von Tomatis geht hervor, dass das Kind schon ab dem 3. Monat Stimmen hört. Das kann sogar experimentell belegt werden dadurch, dass der Hautwiderstand gemessen wird. Das Kind reagiert mit Leib und Seele oder mit der Haut, nicht nur mit den Ohren, auf akustische Einflüsse. Das Hören ist dann noch nicht etwas, das im Symbolischen drin ist, sondern es ist eher ein akustisches Bad. Diese akustischen Einflüsse strukturieren schon etwas, zum Beispiel gibt es Rhythmen, Tonhöhen, Klangfarben. Auf eine gewisse Art ist das Kind das Echo, die Wirkung dieser Einflüsse. Man muss sich das so elementar wie möglich vorstellen, ohne jede mögliche Reflexion. Die Reflexion kommt erst

später dazu mit der Repräsentation im Anderen. Diese akustischen Einflüsse geben dem Kind ein Gefühl von Rhythmen und Stimmungen; zunächst ist das Kind die Wirkung dieser Stimmungen. So kann es passieren, dass ein Kind schon bei der Geburt auf eine Art sehr traurig zur Welt kommt. Ich meine damit, nicht zugewendet nach außen, auf die Objekte. Es geht nicht um den Schmerz, den es bei der Geburt erleidet oder der sich im Schrei entlädt, sondern um eine gewisse stimmungsmäßige Färbung, die schon früh dazu führt, sich zurückzuziehen. Es ist erstaunlich, dass hier gewisse Arten von Therapien eingreifen können und etwas wieder verändern können. Wie gesagt, es ist etwas bedauerlich, dass Lacan diese Arbeiten nicht aufgenommen hat, aber sie sind zum Teil dargestellt in den Arbeiten von Françoise Dolto. Man sieht dann auch, dass das Archaische nicht unbedingt das schwerer Zugängliche ist. Es ist zum Beispiel möglich, mit Musik diese Stimmungen wieder zu evozieren, aber erstaunlicherweise auch mit Sprache. Es gibt zum Beispiel Kinder, die gleich nach der Geburt in eine andere Kultur gebracht worden sind, oder die adoptiert worden sind und denen man andere Namen gegeben hat. Andere Namen als diejenigen, die sie schon intrauterin gehört haben. Wenn es wahr ist, dass der Eigenname einen ersten Kern von Identität bildet, und das Kind bekommt einen anderen Namen, so kann es dazu führen, dass es sich nicht angesprochen fühlt.

Das alles geht dem, was man Oralität nennt, voraus. Zur Oralität gehört gewöhnlich auch dieser Übergang von der Geburt zur Phase der Nahrungsaufnahme auf oralem Wege. Die Geburt ist mit einem Verlust verbunden. Dieser Verlust betrifft das Eingebettetsein in der Plazenta. Es gibt im Umfeld der Lacan-Schule interessante Arbeiten, die zum Beispiel davon ausgehen, dass dieser Verlust nie einfach so hingenommen wird, dass z.B. die Schrift ein Ersatz ist für die Plazenta. Sie ist etwas, was mich umgibt, was mir immer zur Verfügung steht. Der Verlust der Plazenta gibt somit Anlass zu Metaphorisationen. Diese Metaphorisationen werden zusätzlich gestützt durch den Verlust der Nabelschnur. Man kann sagen, dass die Nabelschnur substituiert wird in der Stimme. Auch hier gibt es sehr schöne Arbeiten, die sogar den Einfluss dieses Verlustes in Kinderzeichnungen nachweisen können. Im Wort *Kommunikation* ist dieses *Zusammen* mitgedacht – die Nabelschnur ist die Kommunikation auf physiologischem Weg. Die Stimme ist dann ein Substitut für diese verlorene Kommunikation.

Wenn wir so sprechen, so sprechen wir von einer Außenposition her, d.h., wir sind schon in einer strukturierten Realität. Wir setzen schon das Spiegelstadium voraus. Wenn wir in Analysen mit

Oralität zu tun haben, ist es immer schon eine strukturierte Oralität. Es kann sein, dass es in Psychosen etwas gibt, was nicht strukturiert ist. In aller Regel haben wir es aber mit einer Oralität zu tun, die sich artikuliert. Die Artikulation selber ist der Oralität nicht fremd, weil das Sprechen durch den Mund geht. Das selbe Organ, das am Anfang für die Nahrungsaufnahme da ist, ist auch das Organ des Sprechens. Diese Tatsache gibt der frühen Oralität eine ganz besondere Bedeutung; die Oralität wird zu einem wesentlichen Teil der Kultur. Wenn Sie an die Esskultur denken, dann sind das ja eigentlich alles Substitutionen dieser ersten Nahrungsaufnahme. Man sieht hier das Zusammenspiel von symbolischer Ordnung und Oralität. Der Trieb geht dabei von einer Substitution zur anderen.

Die Wahrnehmung des Spiegelbildes situiert sich zwischen der Oralität nach dem Spiegelbild und der Oralität vor dem Spiegelbild. Es ist wichtig, dass wir diese beiden Ebenen nicht verwechseln. Es ist ja noch kein Analytiker auf die Idee gekommen, dem Patienten wirkliche Nahrung zu geben. Freud hat das zwar bei einem Patienten, der eine Unterkunft gesucht hat, einmal gemacht, aber das hatte mit der Analyse nichts zu tun, sondern war Bedingung für die Analyse. Wenn sich in der Analyse ein orales Verlangen äußert, so kann das nicht befriedigt werden mit realer Nahrung. Das zeigt schon diesen gewaltigen Unterschied zwischen der archaischen Zeit und der späteren Zeit.

Sprechen wir noch einmal von dieser archaischen Zeit aus einer Außenposition. Ich glaube, sie ist in uns allen noch irgendwo enthalten, aber sie kann nur über die Reflexion zugänglich gemacht werden. Es ist also nicht so, dass dieses Archaische einfach restlos verschwindet in den höheren Stufen. Jedenfalls ist das gerade nicht Lacans Idee, er hat sich ja immer wieder dagegen gewendet, dass alles in logischen Stufen auflösbar sei. Das wird etwa deutlich in der eher anekdotischen Art, wie er davon gesprochen hat, was passiert, wenn ich eine Menükarte studiere. Da habe ich es also mit lauter verlockenden Speisen zu tun, und vielleicht steht die Wirtin neben mir, wenn ich etwas bestellen möchte. Dann kann plötzlich etwas Archaisches über mich hereinkommen, und ich vergesse alle diese verlockenden Speisen und denke an den Körper oder an die Brust der Wirtin. Da ist plötzlich der Einbruch von etwas Realem in mir. Wenn ich noch einen Schritt weitergehe, bin ich sogar beim Kannibalismus. Wenn es in der Frühzeit noch keine Trennung gegeben hat zwischen dem Ich und dem anderen, dann besteht das Ziel der Oralität darin, diese Einheit wiederherzustellen. Dann darf es aber keinen anderen außer mir geben. Der Kannibalismus ist also nicht einfach ein grausamer Trieb, sondern er ist in gewisser Weise eine Suche nach Identität. Diese Suche nach Identität zeigt sich, wenn

ich Nahrung aufnehme, darin, dass ich sie einverleibe. Sie spüren schon, wie groß die Spannweite ist in der Oralität, zwischen den exquisiten Platten, die serviert werden und diesem archaischen Eins-werden-Wollen mit dem anderen. Ich glaube, es ist wichtig zu sehen, dass dieser kannibalische Trieb nicht etwas Biologisches ist. Er ist viel eher etwas, was vom Anderen her strukturiert ist. Der Andere grenzt einerseits die unmittelbare Identität aus und macht andererseits diese Einheit zunichte. Seine Wirkung ist zugleich etwas, was ich erleide und doch will. Wenn es die eigentliche Absicht des Triebes wäre, die Identität wiederherzustellen, gäbe es keine Kultur. Es ist sehr wohl auch so, dass ich diese Differenz als Subjekt will. Und in dem Sinne kann man davon sprechen, dass sich das Objekt *a* vom Subjekt separiert. Es ist eine Trennung, die hier vor sich geht. Das Subjekt befindet sich in der Zwischenposition zwischen der Einheit und der Differenz. Man sieht das schon daran, dass das Kind manchmal die Brust verweigert. Daran wird deutlich, dass es nicht so ist, dass das Kind die Komplementarität um jeden Preis will. Es ist auch nicht nur die depressive Stimmung, die es verweigern lässt, sondern eine frühe Manifestation des Begehrens, das heißt, etwas offenzuhalten, was bewirkt, dass ein Gefühl von Mangel da ist.

Mangel ist hier ein schlechtes Wort. Es meint einfach dieses Nicht-voll-Sein, dieses Nicht-ganz-gesättigt-Sein. Es ist viel schöner, mit dem Essen aufzuhören, wenn der Bauch nicht voll geschlagen ist.

Es gibt hier eine Schwierigkeit mit dem Wort *Mangel*. Wenn man das Wort hört, denkt man immer, es wäre etwas, was nicht sein dürfte. Das ist jedoch gerade nicht der Fall, weil der Mangel nichts anderes ist als der Ausdruck des Begehrens. Und das Begehren ist immer auch ein Begehren nach Differenz. Deswegen kann ich eigentlich leichten Herzens den Kannibalismus übergehen. Es ist nicht das, was ich im Tiefsten will, andererseits darf man ihn auch nicht unterschätzen. Schauen Sie, was in der Beziehung zu kleinen Kindern geschieht. Man hat sie doch manchmal wirklich »zum Fressen« gern. Auch das Gern-Haben zeigt hier seine Doppeldeutigkeit. Gern-Haben ist etwas, das ich gern möglichst in mir habe. Wenn ich es aber in mir habe, ist es ja nicht mehr außerhalb von mir, also darf ich es nicht allzu gern haben.

Freud hat einmal gesagt, ich glaube in der Arbeit *Die Verneinung*, dass das Lustprinzip dahin tendiert, sich das, was mir lieb ist, einzuverleiben. Und das, was ich nicht gern habe, wird entweder ausgespuckt oder bleibt draußen. Wie ist es dann aber mit der Sprache? Ich erinnere mich, dass die Buchstabensuppen immer etwas sehr Gutes waren. Auf diese Art kann man sich sehr körperlich das Alphabet einverleiben. Natürlich geht der Einfluss der Sprache vor

allem über das Gehör. Manchmal möchte ich aber noch intensiver hören, als ich es mit den Ohren kann. Vielleicht esse ich dann noch etwas dazu. Die Oralität ist auch der Inbegriff des Vollen. Es gibt immer wieder eine Gratwanderung zwischen der Herstellung des Vollen und der Herstellung der Differenz.

Ich möchte noch einmal auf dieses Nicht-getrennt-Sein des Kindes von der Mutter am Anfang des Lebens zu sprechen kommen. Auch das ist nicht nur ein Ergebnis der Natur, sondern auch des Einflusses des Anderen. Ich sprach von den akustischen Einflüssen in der intrauterinen Zeit. Sie befähigen zuerst das Subjekt nicht sogleich, sich als Subjekt überhaupt wahrzunehmen. Epistemologisch gesehen ist es noch eins mit seiner Umgebung und vor allem mit seiner Brust. – Ich habe eben eine Fehlleistung gemacht, ich habe gesagt: mit seiner Brust. Es ist aber ihre Brust. Genau diese Fehlleistung weist darauf hin, dass das Kind diese Brust wie als Teil von sich selbst empfindet. Der Einfluss des Anderen wird es nun dazu führen, sich von dieser Brust zu trennen. Mit dieser Trennung konstituiert sich das, was Lacan das Objekt *a* nennt. Durch den Einfluss des Anderen wird die Brust zu einem verlorenen Objekt. Dieser Verlust ist ein epistemologischer. Betrachten wir das von der Zeit her. Das Zeitempfinden wird vermittelt über den Anderen. Einerseits über das Kommen und Gehen der Mutter und der Angehörigen, andererseits auch über den Anderen im Sinne der Sprache, die ein Gedächtnis bildet. Ich kann erst dann von einer empfundenen Zeitlichkeit des Subjekts sprechen, wenn sich ein Gedächtnis gebildet hat; es macht ein Wiedererkennen möglich. Das Wiedererkennen setzt voraus, dass man darauf vertraut, dass etwas da ist, auch wenn ich es nicht sehe. Wenn ich in der Zeitordnung drin bin, gibt es keine Möglichkeit mehr, in die Zeitlosigkeit einzutauchen. Die Unmittelbarkeit ist eine verlorene, jedoch nicht, weil das Objekt gefehlt hätte, sondern weil ich jetzt in der Zeit drin bin. Auf diese Art sind Substitutionen für das Ursprüngliche nötig. Es gibt im Deutschen das Wort Ursprünglichkeit, da ist der Sprung drin. Was vorher war, kann ich nicht sagen, ich weiß nur, dass es ein Zuvor gegeben hat, aber es gibt keine Möglichkeit mehr, an diesen Ort zu kommen, er ist verloren, obwohl er doch nicht außer mir ist.

Es gibt bei Freud die Einsicht in die Teilung des Psychischen in einen Primärprozess und einen Sekundärprozess. Diese Strukturierung ist derjenigen von Realitäts- und Lustprinzip sehr ähnlich. Man kann grosso modo das Lustprinzip mit dem Primärprozess gleichsetzen. Das Lustprinzip versucht unablässig, das Verlorene wieder einzuholen. Es ist in dem Sinne nicht das Primäre, wie der Name Pri-

märprozess sagt, weil der Verlust ja vom Sekundärprozess herkommt. Es sieht nur so aus, als ob es hier eine Linearität gäbe. Der Primärprozess umkreist ununterbrochen das, was er verloren hat. Dieses Verlorene ist unmöglich einzuholen. Es gibt einen Traum, den Freud in der Traumdeutung erwähnt, den seine Tochter Anna als Kind geträumt hat. Sie hatte eine Magenverstimmung und durfte gewisse Speisen nicht essen. Nun träumte sie und sagte die Worte Erdbeerkuchen, Ananas und andere Süßigkeiten. Diese Objekte waren die verbotenen Objekte, verboten in der Zeit, während der sie diese Magenverstimmung hatte. Sie sehen hier aber dieses merkwürdige Spiel zwischen Verbot und Unmöglichkeit. Wenn ich sagen kann: Etwas ist verboten, so kann ich die Illusion aufrechterhalten, dass es den Mangel nicht gäbe, wenn ich das Verbotene hätte. Wenn ich sagen kann, das, was verboten ist, ist das, was ich begehre, dann bin ich im Glauben an das volle Objekt. Das ist eine sehr wichtige Figur auch für die Klinik. Der Ausgangspunkt ist: Etwas ist unmöglich, ich kann nicht mehr in die Unmittelbarkeit, in die Zeitlosigkeit zurück. Das heißt, auf eine Art bin ich natürlich immer in der Zeitlosigkeit, aber dann weiß ich nichts davon, und vom Moment an, in dem ich von der Zeitlichkeit weiß, bin ich nicht mehr in der Unmittelbarkeit. Es ist diese selbe Dialektik von Denken und Sein. Da, wo ich denke, bin ich nicht und da, wo ich bin, denke ich nicht. Ich kann nicht beides haben. Jetzt kommt aber das Verbot dazu. Ich kann sagen: Das Verbot ist nur gemacht, um zu verhindern, dass ich das erreiche, was ich eigentlich will. Ich kann dann jemanden beschuldigen, denn für ein Verbot ist jemand verantwortlich. Ich kann sagen: Die Autorität hat mir verboten, ein Objekt zu haben. Umgekehrt ist es aber so, dass dieses Verbot erst Anlass gibt zu meiner Phantasie. Das klingt alles etwas abstrakt.

Gehen wir noch einmal zu diesem Traum des Kindes Anna Freud. Erdbeerkuchen, Ananas, das war das, was dem Kind verboten worden ist. Warum kann es sich nicht einfach damit abfinden, wenn es ihm doch nicht zuträglich ist? Es weiß doch, dass es sich sonst übergeben müsste. Es ist vielmehr so, dass diese Objekte gerade darum, weil sie verboten sind, Objekte des Begehrens sind. Das Verbot zeigt hier zwei ganz verschiedene Seiten. Auf der einen Seite drückt es eine Vernunft aus, und diese Vernunft sagt: Iss doch nichts, was dir nicht zuträglich ist! Man könnte sagen, das ist der Sekundärprozess. Die Seite des Primärprozesses, des Lustprinzips, ist eine andere. Sie sagt: Ich kann auf dieses verlorene Objekt nicht verzichten, und das Verbot ist für den Primärprozess ein Anklagepunkt. Der Primärprozess sagt: Wenn mir das nicht verboten wäre, hätte ich das, was ich eigentlich wollte. So kann es komischerweise geschehen, dass das Verbotene zu etwas wird, was begehrt wird.

Man kann dann zwar dagegen sein, man kann aber zugleich auch sagen: Gäbe es dieses Verbot und die bösen Autoritäten nicht, hätte ich, was ich wollte. Das sind alles Phantasmen, um dem Unmöglichen zu entgehen, auch, um ein Begehren zu entdecken, das nicht auf Verbote angewiesen ist.

Wir werden vielleicht später sehen, dass mit dieser Figur die ganze Kritik am Ödipuskomplex entwickelt werden kann. Da ist es ja auch so, dass ich die Mutter in die Position eines idealen Objekts setzen kann. Damit kann ich sagen: Die Mutter ist mir verboten, aber eigentlich ist mir das ideale Objekt verboten. Damit kann ich verleugnen, dass es dieses ideale Objekt nicht gibt. Ich klebe dann an einer Idealität fest, die mir leider verboten ist, um nicht sehen zu müssen, dass es dieses ideale Objekt nicht gibt. Das war nur ein kleiner Exkurs, um die Tragweite dieser Figur mit Verbot und Unmöglichem zu illustrieren.

Wir haben von der Separation gesprochen, die notwendig ist. An dieser Stelle ist das *transitional object* wichtig geworden. Dieser Ausdruck ist nicht von Lacan, wie Sie wissen, sondern von Winnicott. Lacan hat ihn jedoch aufgegriffen und kommentiert. Er sieht das *transitional object* weniger als ein Substitut, sondern eher als Ausdruck einer Trennung. Er hat also, wie es bei Lacan häufig vorkommt, eine andere Sichtweise. Er sieht das *transitional object* als Ausdruck einer frühen Separation. Die erste Separation ist diejenige von der Brust. Es ist das Kind selbst, das diese Separation vollbringt, obwohl es die Brust nachher auch wiederum sucht. Das *transitional object* ist dann eine weitere Stufe in dieser Separation.

Vielleicht noch ein letzter Gedanke dazu, dann will ich noch etwas über das Schema sagen. Dieser Gedanke betrifft das Thema unseres Seminars: die Angst. Was ist die Beziehung zwischen Oralität und Angst? Es gibt die Angst vor dem Verhungern. Weil die Oralität ursprünglich sehr eng mit der Mutter verknüpft ist, kann die Angst des Kindes nicht ohne die Angst der Mutter gedacht werden. Lacan sagt sogar, dass die Angst in der Oralität aufseiten der Mutter liegt. Es ist die Angst, zu wenig geben zu können. Und beim Kind kann das entsprechend die Angst erzeugen, nichts oder zu wenig zu bekommen. Primär ist es aber die Angst der Mutter, zu wenig geben zu können. Diese Angst braucht man nicht auf die Mutter zu beschränken. Ich denke, dass von dieser Angst bei allen etwas spürbar ist. Wann kann man schon sagen, man hat genug gegeben? Da ist ja wiederum eine Beziehung da zum Mangel, zum $-\phi$. Ich kann geben, so viel ich will, ich kann immer sagen, es ist zu wenig, weil dieses $-\phi$ nicht aufgefüllt werden kann. Wenn ich also die Phantasie habe, man könnte alles

geben, so bin ich in einer schlechten Position. Es ist gerade auch wichtig, den Mangel zu geben, oder das heißt eben konkret, seine Angst zu geben. Lacan sagt von den Neurotikern, dass sie alles mögliche können, aber sie können nicht ihre Angst geben. Es kommt natürlich auch darauf an, wie man diese Angst gibt. Es gibt auch eine Art Terrorismus der Angst. Eine Mutter kann Angst haben vor jedem Schritt, den das Kind in Richtung Selbständigkeit zeigt. Dann wird das Kind eingekapselt; es gibt aber andererseits die Angst, die, wenn man sie gibt, eher ermutigend wirkt, weil sie eine Art Solidarität erzeugt. Die Kinderanalytikerin Maud Mannoni hat ein Beispiel beschrieben, demzufolge mehrere Kinder einer Mutter nacheinander in ganz frühem Alter starben. Sie hatte Gelegenheit, mit dieser Mutter zu sprechen. Die Gespräche zeigten dann, dass die Mutter es nicht ertrug, dass die Kinder eine andere Nahrung als die Muttermilch zu sich nahmen. Diese Separation, die auch die Mutter vollziehen muss, hat sie verweigert. Das läuft nicht so sehr über das Physiologische, als vielmehr über den Anderen. Sie hat die Realität außerhalb ihrer selbst für das Kind buchstäblich verbaut oder mit Minen belegt. So war es für die Kinder nicht möglich, außerhalb der Mutter zu leben. Das ist natürlich ein Extrembeispiel, es sagt jedoch etwas aus über den Einfluss des Anderen. Es braucht hier eine Duplizität der Arbeit der Trennung des Kindes und der Arbeit der Trennung der Mutter. Man kann das auch bei späteren Pathologien sehen, dass es zum Beispiel Leute gibt, die nicht außerhalb des Hauses essen können. Das kann sehr wohl auf solche Einflüsse zurückgeführt werden.

Zum Schema an der Tafel: Es zeigt vor allem im oberen Kreis diese Einheit von Kind und Brust. Das Kind ist zu Beginn nicht abgetrennt von der Brust. Die Separation wird sich erst im Verlaufe der Genese entwickeln. Da sind es zwei Einflüsse, die diese Entwicklung möglich machen: die Sprache und die Nahrung, inklusive natürlich die Pflege, die Zuwendung, die Wärme, alles das, was eine Mutter dem Kind geben kann.

Ganz am Anfang kann man noch nicht von dieser Formel \mathcal{S} sprechen. Das Subjekt ist ein mythisches Subjekt in einer Zeit, die nur von außen beschreibbar ist. Erst unter dem Einfluss des Begehrens des Anderen wird sich diese Separation entwickeln. Sie sehen noch die Angst angeschrieben, die auf der Seite der Mutter liegt, diese Angst, zu wenig zu geben.

DISKUSSION

Sind zu meinen Ausführungen noch Fragen?

Frau Prof. Ito: Auf Japanisch sagt man, man soll nur 80 Prozent essen, das heißt, es ist schön, nur gerade zu 80 Prozent voll zu sein. Vielleicht hat dies mit der japanischen Kultur zu tun, die den Mangel zulässt.

P.W.: Das ist auch mein Eindruck hier, dass es nie in Richtung Fülle geht, sondern in Richtung Qualität, und man könnte danach immer noch viel essen. Das ist hier mehr der Fall als bei uns.

Prof. Kawai: Auf Deutsch gibt es vielleicht keinen ähnlichen Ausdruck?

P.W.: Völlig gegensätzlich ist es in Australien: Je teurer man isst, desto mehr gibt es. Dass das Teure nicht die Fülle ist, sondern die Qualität, hat schon etwas mit Kultur zu tun. Es ist vielleicht ähnlich in der Beziehung zu Kindern: Dauernd um die Kinder herum zu sein, ist nicht das, was ihnen zuträglich ist. Es braucht dieses Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit.

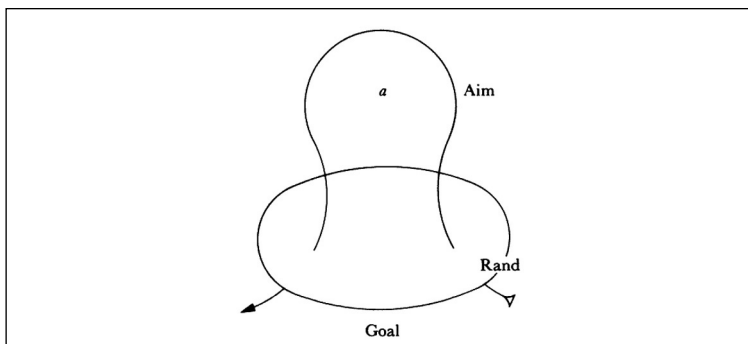
Bedürfnis, Anspruch, Begehren. Die 4 Diskurse

Wir haben das letzte Mal von der Oralität gesprochen, dabei haben wir sie unterteilt in die Zeit vor und in die Zeit nach dem Spiegelstadium. Das Spiegelstadium nimmt eine Art Mitte ein, weil es eine Strukturierung gibt. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Oralität vor dem Spiegelstadium naturnah ist. Wenn man von Naturnähe spricht, so kann man auch von Bedürfnis sprechen. Sie wissen schon, dass Lacan die Unterscheidung von Bedürfnis, Anspruch und Begehren gemacht hat. Das Bedürfnis ist naturnah und ein Teil davon angeboren, der Anspruch ist das, was eine Geschlossenheit intendiert und zur Zeichenordnung gehört, und das, worauf es Lacan immer wieder ankommt, ist das Begehren. Es ist aber nicht so, dass es drei Stockwerke gibt. Auch das Bedürfnis erleidet Einwirkungen vom Anderen her. Selbst die angeborenen Bewegungen des Mundes sind auf gewisse Voraussetzungen vorgeburtlicher Art angewiesen. In dem Sinne ist alles störbar beim Menschen. Wir haben weiter von der anfänglichen Einheit des Kindes mit der Brust gesprochen. Die Trennung geht also nicht von Anfang an zwischen Kind und Brust, sondern eher zwischen Brust und Kind und der Mutter. In diesem Sinne spielt das *transitional object* eine wichtige Rolle. Was Lacan hier betont, ist weniger das Verlangen nach Einheit als vielmehr den Weg des Begehrens, den Weg der Separation. Es gibt nicht nur den Primärprozess, der diese Identität wiederherstellen will, sondern es gibt auch den Weg des Begehrens, der die Trennung will.

Wenn von der Angst die Rede ist, so muss man primär an die Angst des Anderen denken. Die Oralität nach dem Spiegelstadium gibt Anlass zu vielen Metaphorisierungen. Auch die Verbote spielen dort schon eine große Rolle, wie wir beim Traum der kleinen Anna Freud gesehen haben.

Ich möchte heute noch zwei, drei Nachträge zur Oralität bringen und dann überleiten zur Analität. Ich habe eine Figur an die Tafel gezeichnet: Das ist der Bogen des Triebes.

Der Bogen des Triebs



Lacan hat damit einen Spruch von Heraklit illustriert. Dieser Spruch besagt, dass der Bogen wieder zu seinem Anfang zurückfindet. Es ist also auch die Idee des Bumerangs mit dabei, es geht etwas weg und kommt nachher zurück, vielleicht mit einer Beute. Sie sehen den Bogen des Triebs, der unten rechts anfängt und dann wieder zu seinem Ziel (*goal*) kommt. Die gezeichnete Fläche entspricht der Körperöffnung. Worauf es Lacan hier ankommt, ist, dass dieser Triebbogen um das Objekt *a* herumkreist. Ich glaube, man muss diese Aussage interpretieren. Erinnern Sie sich, als ich letztes Mal das Beispiel von der Menükarte gebracht habe. Man kann diesen Bogen auch als Bogen der Artikulation bezeichnen. Schon wenn ich die Menükarte studiere, läuft mir das Wasser im Mund zusammen. Ich spüre den Appetit und die körperliche Reaktion darauf. Ich freue mich auf das Essen und bekomme Lust dazu, das heißt, die Buchstaben, die ich auf der Menükarte lese, werden von der Oralität belebt. Es gibt also eine Wechselwirkung zwischen Sprache und diesem Objekt *a*. Die Wörter werden Repräsentanten der Speise, und es sind Vorstellungen, die in meinem Kopf ablaufen. Am Grunde dieser Vorstellungen wäre also wieder diese Einheit mit der Brust.

Man kann aber diese Figur auch anders interpretieren. Ich kann sagen, wenn ich irgendetwas esse, ist dieses Essen schon eine Metaphorisierung, weil das ursprüngliche Objekt das verlorene Objekt ist. Dieses verlorene Objekt kann ich auf keinen Fall mehr wiederherstellen. Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille; die andere ist, dass das Anlass gibt zu ganz verschiedenen Speisen, die ich essen kann. Im Triebobjekt ist also schon auf eine Art der große Andere präsent, denn die Nahrungen sind ja hergestellte Nahrungen, und es ist ein Wissen, ein *know how*, das in das Kochen eingeht. Wir werden dann sehen, wie dieser Trieb in der Analytät etwas ganz anderes ist. Vorher kann man noch sagen, dass die Oralität vom

Anspruch an den großen Anderen lebt. Der Trieb geht also vom Subjekt zum anderen, will etwas von ihm und geht dann zum Ort des Ursprungs zurück. In dem Sinne ist die Oralität sehr einfach strukturiert. Freud hat eine Metapher für den Trieb gebraucht: Ein Mund, der sich selber küsst. Sie sehen, dass das unmöglich ist, und genau um diese Unmöglichkeit herum ist die Oralität strukturiert. Es gibt immer eine Differenz, die ich nicht schließen kann. Diese Differenz ist das, was das Objekt *a* unerreichbar macht. Und schließlich kann man sagen, dass der Hunger nichts ist, was nur den Mund betrifft. Es gibt nicht nur eine Zone, die jetzt Hunger hat, sondern der ganze Mensch hat Hunger. Der Hunger meint auch nicht nur das Essen. Es gibt auch den Hunger nach Zuwendung. Und es gibt sogar Hunger nach Wissen. Es gibt das lateinische Wort für die Universität: *alma mater*. Und es gibt viele Sprichwörter, die das Wissen mit der Milch in Zusammenhang bringen, ich erwähnte bereits »die Milch der frommen Denkungsart«. Ich nehme an, dass es bei Ihnen auch solche Metaphern gibt.

Wir haben noch nicht von oralen Symptomen gesprochen. Was man häufig sieht, ist das Erbrechen. Natürlich kann das Erbrechen physische Ursachen haben, z.B. wenn ich etwas Giftiges gegessen habe. Häufig ist es aber so, dass orale Symptome psychische Symptome sind. Das Erbrechen kann zum Beispiel einen Schwangerschaftswunsch anzeigen. Gewöhnlich muss man aber nicht so weit suchen. Es ist häufig so, dass das Erbrechen anstelle eines Sprechens steht, das heißt anstelle einer Artikulation tritt das Erbrechen. Es ist gleichsam eine Verschiebung der Register. Die Verschiebung geht so: statt im Symbolischen zu erscheinen, sich an den Anderen zu richten, erscheint es im Realen. Auch da gibt es viele Ausdrücke, die auf diesen Zusammenhang hinweisen. Wir sagen: Spucke es aus! oder: Etwas bricht aus ihm heraus. Und da sehen wir schon, dass ein schwer zu sagendes Wort wie ein Verlust empfunden wird. Es gibt Wörter, die man aussprechen möchte, die sind vielleicht so beladen mit Schuld, Scham oder Schmerz, dass sie körperlich empfunden werden. Dann ist es evident, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen Erbrechen und Sprechen. Dieses Symptom zeigt auch, dass zwei Triebe im Freud'schen Sinne sich in der Oralität treffen. Wenn ich sage: treffen, so ist das nicht so präzise, eher müsste ich sagen, sie sind noch nicht getrennt. Es ist der Selbsterhaltungstrieb, und es ist der Sexualtrieb. Freud hat immer wieder Triebdualismen aufgestellt. Der einfachste ist die Unterteilung in Hunger und Liebe. Schon das Wort Hunger weist auf Oralität hin; aber auch die Liebe hat etwas mit Oralität zu tun. Wir haben das letzte Mal über Beispiele von Gern-Haben gesprochen. Bei Kleist gibt es den Ausdruck

Küsse und Bisse. Wenn man von diesen beiden Trieben spricht, die in der Oralität zusammenfallen, so kann man sagen, dass die beiden Artikulationen, die körperliche und die sprachliche, sehr nahe beieinander liegen.

Wenn wir mit dem Begriffspaar von Hunger und Liebe arbeiten, müssen wir uns fragen, was zum Selbsterhaltungstrieb gehört. Ist es der Hunger oder ist es die Liebe? Man muss sagen, dass die Liebe zur Arterhaltung gehört und der Hunger zur Selbsterhaltung. Man kann den Hunger aber auch mit Sprache zusammenbringen und in dem Sinne von einem Begehren nach Differenz sprechen. Denn es ist die Sprache, die diese Differenz zum Körperlichen schafft. Da sehen wir, wie der Hunger von der körperlichen Manifestation zur sprachlichen Manifestation geht. Der Mund ist der Schauplatz beider Triebe. Man könnte auch noch über das Stottern sprechen. Da sind wir ganz im Sprechen drin. Aber vielleicht warten wir noch damit, bis wir über die Analität gesprochen haben. Es gibt natürlich auch eine Beziehung zwischen Analität und Sprache. Verlassen wir also das Gebiet der Oralität.

Wie machen wir jetzt die Überleitung zur Analität? Lange Zeit hat man gedacht: nach der Oralität kommt ganz organisch die Analität. Dabei stellt man sich eine Wanderung der erogenen Zonen vor. Die erogene Zone des Mundes wäre hier diese Ellipse, und dann geht man zur analen Zone und denkt an eine Triebreifung. Wenn wir so denken, setzen wir ein Subjekt voraus, das schon eine prästabilisierte Beziehung zur Umwelt hat. Wir denken, dass eigentlich alles von selbst geht und es nur ein bisschen Pflege dazu braucht. Ich habe deshalb gedacht, dass es angebracht ist, hier auf der Ebene der Darstellung einen Schnitt zu machen, einen Schnitt zwischen Oralität und Analität, um auszudrücken, dass es diesen fließenden Übergang nicht gibt. In der Analität kommt dem großen Anderen eine ganz andere Bedeutung zu. Ich habe gesagt, bei der Oralität kann man vom Anspruch an den Anderen sprechen. Das Subjekt will etwas vom anderen, aber in der Analität ist es ganz anders, da will der Andere etwas von mir. Es ist der Andere, der einen Anspruch an das Subjekt hat. Das ist die Grundposition dieser Phase. Es ist auch die Grundposition von allem, was mit Erziehung und Unterricht zu tun hat, wobei anzumerken ist, dass es pädagogische Konzepte gibt, die zu vermeiden suchen, dass das Kind in eine Position des Anspruchs des Anderen gerät. Gleichwohl stellt die anfängliche Hilflosigkeit des Kindes die Voraussetzung dafür dar, dass die Generation der Erwachsenen versucht, mittels erzieherischer Maßnahmen und Institutionen Ansprüche durchzusetzen, von denen angenommen wird, dass ihre Befolgung zu Lebenstauglichkeit führt.

Ich habe gedacht, ich möchte an dieser Stelle das Konzept des Diskurses einführen. Das ist im *Seminar X* noch nicht enthalten. Lacan hat im *Seminar XVII* vier Diskurse ausgearbeitet und sie formalisiert. Mittels dieser so genannten Diskursmathemen will er darstellen, dass sich das Verhältnis von Sprache zum Subjekt auf unterschiedliche Art zeigen kann. Lacan versucht also, die Erfahrungen rund um das Sprechen und Hören aufzunehmen und unterschiedliche Strukturen auszuarbeiten. Das analytische Sprechen, in dem es darum geht, alle Bindungen und Rücksichten auf andere loszulassen, ist ein anderes Sprechen als das Urteilen eines Richters oder das Verwalten eines Wissens.

Ein Diskurs besteht aus vier Elementen. Es sind die Elemente, mit denen wir immer schon zu tun haben: Es ist die Ebene der Sprache, der Signifikanten, die unterteilt sind in S_1 und S_2 ; es ist das Subjekt, das schräg gestrichene Subjekt, und es ist das, was als Rest bleibt, weder Subjekt ist noch in der Sprache aufgeht, also das Objekt a . Objekt a ist ganz grundsätzlich gemeint, unabhängig davon, ob es oral, anal oder skopisch oder wie auch immer ist. Diese 4 Elemente bilden zusammen eine Konsistenz, einen Zusammenhang. Ich habe vor zwei oder drei Sitzungen vom Satz gesprochen, von Subjekt und Prädikat und von dieser Dialektik von S_1 und S_2 . Das heißt, dass S_1 , wenn es definiert wird, ein S_2 braucht, dass S_2 die Singularität von S_1 verfehlt und deswegen ein neues S_2 gebraucht wird. Da brauche ich wahrscheinlich nicht viel dazu zu sagen, das ist Alltag, in Ihrer Sprache sowieso. Als kleines Beispiel: In Ihrer Sprache gibt es Zeichen, *Kanjis*, die mehrdeutig sind. Als Leser kann ich nicht wissen, welche Bedeutung die richtige ist. Damit ich das weiß, gibt es die so genannten *Okuriganas*, die mir angeben, welche Bedeutung gemeint ist. Dieses kleine Zeichen definiert also den Sprachgebrauch, hat gleichsam Macht über das Schriftzeichen. Sie können das *Okurigana* als S_2 setzen, und dieses definiert rückwirkend S_1 . Das ganze Geflecht der Sprache lebt von dieser Dialektik von S_1 und S_2 . Auch wenn ich über mich etwas sage, zum Beispiel welches Geschlecht ich habe, verfehle ich meine Singularität damit. Die Konversationen gehen ja gewöhnlich so, dass man sich vorstellt, und danach kommt eine ganze Kette von Fragen. Und natürlich horcht man immer auf das, was nicht gesagt worden ist. Etwas ist gesagt, das ist etwas über das $\$$, und zugleich ist etwas eben nicht gesagt. Man kann sich stundenlang vorstellen, und es ist immer noch etwas nicht gesagt. Das ist eben dasjenige, womit wir uns jetzt dauernd auseinander setzen, dieses Objekt a

Lacan hat vier Diskurse ausgearbeitet. Ich bin nicht sicher, ob Sie das kennen, ob es etwas Veraltetes oder etwas Neues für Sie ist.

Je nachdem kann ich abkürzen oder etwas ausführlicher werden. Ist es neu?

$S_1 - S_2$	$\S - S_1$	$a - \S$	$S_2 - a$
$\S - a$	$a - S_2$	$S_2 - S_1$	$S_1 - \S$

Diese vier Diskurse heißen: Diskurs des Herrn, Diskurs der Hysterie – die Hysterie wird hier als etwas sehr Grundsätzliches aufgefasst und nicht von vornherein pathologisiert, sie ist schließlich das, was der Psychoanalyse zur Geburt verholfen hat – Diskurs der Psychoanalyse und Diskurs der Universität oder der Wissenschaft.

Diese vier Diskurse unterscheiden sich so, dass die vier Elemente im Uhrzeigersinn rotieren. Die Anordnung auf der Tafel zeigt z.B., dass im Diskurs auf der linken Seite das Subjekt sich unten links befindet; beim nächstfolgenden ist es an die Stelle oben links gerückt, dann, im dritten Diskurs, erscheint es oben rechts, um im vierten Diskurs unten rechts zu erscheinen. Das gilt für die anderen Elemente auch. Nun gibt es nicht nur diese vier Elemente, die wandern, sondern es gibt auch vier Plätze, oben links, oben rechts, unten rechts, unten links, die mit gleichbleibenden Bedeutungen ausgestattet werden. Ich habe die vier Plätze mit ihren gleichbleibenden Bedeutungen an die Tafel gezeichnet.

Agent – Anderer
Wahrheit – Produktion

Oben links ist der Agent. Was ist das, ein Agent? Denken Sie an einen Kriminalroman. Der Agent ist nicht einfach der Anfang von allem, sondern er ist immer irgendwo mittendrin oder immer schon mit einem Auftrag versehen. Vor allem weiß er nicht immer, welchen Auftrag er versieht. Er kann sich über ganz vieles bewusst sein, und er weiß doch nicht, was er wirklich tut. Manchmal glaubt er, für jemanden zu arbeiten und arbeitet für die andere Partei. Oben links wäre der Platz des Agenten.

Der zweite Platz, oben rechts, ist der Platz des Anderen. Es ist einfach dieses Gegenüber, das besagt, dass einer nicht allein sein kann, sondern ein Gegenüber braucht, so wie S_1 und S_2 sich gegenseitig brauchen. Ein Agent allein macht natürlich auch keinen Sinn.

Der dritte Platz, unten rechts, ist das, was in diesem Zusammentreffen, in diesem Spiel zwischen Agent und Anderer herauskommt, die Produktion – die Produktion, zum Beispiel ein Rest.

Der vierte Platz ist die Position der Wahrheit. Ob ich will oder nicht, jede Aussage wird immer daran gemessen, ob sie wahr ist oder nicht. Es ist jedoch nicht einfach so, dass das Subjekt, das

spricht, über die Wahrheit verfügt, es ist auch so, dass die Wahrheit über das Subjekt verfügt. Denken Sie daran, wie kompliziert das Lügen ist. Wenn ich lüge, muss ich zugleich immer wissen, was ich verheimliche oder was ich entstelle. Ich muss mir immer wieder sagen, was wirklich ist und was ich den anderen glauben machen will, was wirklich ist. Es ist also eine große Anstrengung, und eben die ist Ausdruck davon, dass ich nicht über die Wahrheit verfüge, gerade dann nicht, wenn ich darüber verfügen will.

Die Elemente, die wandern, also S_1 , S_2 , \mathcal{S} und a , nehmen nun je nach Diskursart andere Plätze ein. S_1 ist einmal am Platz des Agenten, das nächste Mal am Platz des Anderen, das dritte Mal am Platz der Produktion und das vierte Mal am Platz der Wahrheit. Das gilt für die anderen Elemente genauso, in jedem Diskurs werden die Elemente anders platziert.

Gehen wir einmal vom ersten Diskurs aus, der S_1 und S_2 an die oberen beiden Plätze setzt. Dann ist dieser Rest das a , und das sprechende Subjekt ist an der Stelle der Wahrheit. *Sub-jectum* heißt unter-worfen. Es ist dieser $S_1 - S_2$ Dialektik unterworfen, und es ist zugleich in S_1 und in S_2 repräsentiert. Alles, was jetzt nicht aufgeht in diesem Spiel von Symbolisierung, ist hier als a bezeichnet. Das wäre die erste Diskursformation – der Diskurs des Herrn. Man sieht hier, dass es nicht ein Herr ist im Sinne eines Despoten. Das Subjekt ist hier nicht über alles gestellt, sondern die Sprache selbst ist in der Position des Agenten und des Anderen. Man kann sagen, dass dieser Diskurs auch dem ursprünglichen Sinn des Diskurses der Philosophie entspricht, – Philosophie also eher im griechischen Sinne, das heißt, die ersten Philosophen, die sich überhaupt Gedanken gemacht haben über das, was ist, die zum Beispiel erste Gesetze entdeckt haben. Diese Gesetze sind mit $S_1 - S_2$ bezeichnet. Aus dem Staunen heraus haben die ersten Philosophen die Sternbilder oder die Bewegung der Erde entdeckt oder sich irgendwelche Vorstellungen gemacht, die als Grundlage der Wissenschaft gelten. Wenn jemand etwas inauguriert, eine neue Lehre errichtet, so wird das auch in die Dialektik von S_1 und S_2 eingefügt, beispielsweise wenn jemand eine neue Krankheitslehre erfindet, muss er sich ja mit den Phänomenen auseinandersetzen, und dann begründet das ein neues Weltbild oder ein neues Verständnis. Das ist quasi die schöne Seite des Diskurses des Herrn. Er ist jedoch nicht für sich allein ein guter Diskurs. Keiner der vier Diskurse ist für sich allein gut oder schlecht. Ich nenne vielleicht noch kurz die üble Seite des Diskurses des Herrn. Nehmen Sie an, dass dieses S_1 der Name eines Politikers ist, und dieser Politiker will, dass alles nach seinem Willen geschieht, beispielsweise ein Despot, ein Herr Ceaucescu oder wer auch immer. Er sagt zum Beispiel, wo die Leute wohnen sollen, was

sie tun dürfen, was sie denken, lesen sollen, usf. Es gibt hier kein Spiel mehr zwischen S₁ und S₂. Der Diktator will nur noch die Linearität von S₁ und S₂. Diese Seite (S₂) – das sind die Untertanen. Alles muss befolgt werden, was von S₁ aus gesagt wird. Es gibt nun eine fatale Dialektik, die dem Diktator ins Gesicht schlägt. Weil es aus strukturellen Gründen so ist, dass es immer dieses Objekt *a* gibt, über das man nie eine Verfügung hat, so muss der Diktator eine riesige Polizei aufstellen. Objekt *a* wären dann die heimlichen Gedanken der Leute. Und jetzt gibt es eine ganz fatale Dialektik: Je mehr er kontrollieren will, desto mehr denken die Leute, dass er Angst hat. Man findet ja regelmäßig, wenn Diktatoren gestürzt werden, riesige unterirdische Grabenanlagen. Das zeigt, dass die Macht nie so weit reicht, dass dieses *a* ausradiert werden kann. Selbst wenn die Bevölkerung in ein KZ eingesperrt wird, gibt es immer noch Klopfschellen. Sie spüren schon, was hier passieren kann, wenn dieses freie Spiel von S₁ und S₂ nicht mehr funktioniert.

Bemerkung von Prof. Kawai: z.B. Terroristen?

P.W.: Ja, natürlich. Aus dem Diskurs des Herrn wird ein Diskurs der Paranoia. Das hier, das Objekt *a*, entfaltet eine ungeheure Macht, je mehr ich es kontrollieren will. Alle Waffen, Flugzeuge etc. bringen es nicht zum Verschwinden.

Von hier aus gibt es eine Überleitung zu dem Diskurs, mit dem wir uns beschäftigen wollen. Es ist so, dass mit der Zeit aus diesem Diskurs des Herrn ein Wissen entsteht; sagen wir, wenn eine Krankheitslehre oder ein Weltbild, eine Gesetzgebung entstanden ist, kann sie verwaltet werden. Das heißt nicht, dass der Diskurs, mit dem wir uns jetzt beschäftigen, allein eine Folge des Herrendiskurses ist. Es gab wohl zu jeder Zeit ein *know how* an der Stelle des Agenten. Gleichwohl kann man feststellen, dass der Diskurs des Wissens weitgehend davon lebt, dass sich das Neue etabliert und verwaltet wird. Jede Revolution muss damit fertig werden, dass der Aufbruch, das Neue, sich dadurch verändert, dass es sich etabliert und die Gesetze zur Gewohnheit werden. Nehmen wir das Beispiel einer juristischen Verfassung. Wenn etwas inauguriert wird, so gibt es eine neue Gesetzgebung. Wenn diese einmal besteht, so kommen Juristen und wenden sie an. Das ist ganz zwangsläufig und kann nicht anders sein. Über viele Generationen hinweg wird dann das, was einmal neu war, verstaubt oder sogar verbraucht. Oder auch, wenn eine Krankheitslehre begründet ist, können Ärzte nachher damit arbeiten. Die Positionen in der Diskursformation verändern sich jedoch jetzt. Es besteht hier ein Wissen, das Agent wird, und

dieses Wissen hat mit diesem *a* zu tun. Dieses *a* ist in der Position des Anderen. Es geht nun für das *S*₂ darum, dieses *a* irgendwie zu handhaben. Wir können diesen Diskurs jetzt auf die Wissenschaft anwenden. Wir gehen aus von einem Bestand von Wissen, der da ist, und wir haben ein Problem vor uns, das mit dem anderen zu tun hat. Dieses Problem ist mit *a* bezeichnet, was auch immer das ist – in der Biologie erforschen, wie eine Maus dazu gebracht werden kann, Hindernisse zu überwinden, um zu einer Nahrungsquelle vorzustoßen, oder in der Erziehungswissenschaft eine neue Lernmethode zu evaluieren –, es geht immer darum, etwas handhabbar zu machen. Das Subjekt hat nun eine andere Position. In der Wissenschaft gilt die Regel, dass ein Verfahren reproduzierbar sein muss. Es ist also nicht so, dass das Subjekt überhaupt nichts zählt, aber das Subjekt muss sich gewissen Regeln unterziehen und kann nicht seine eigenen Vorlieben mit einbringen. Sagen wir, es ist ein Subjekt, das austauschbar ist. Es ist ja sogar das Ziel, dass das Subjekt unter gleichen Umständen zu denselben Resultaten kommt. Also ist alle Partikularität, Singularität des Subjekts in der Wissenschaft verschwunden. Natürlich spreche ich jetzt von der Naturwissenschaft, es ist jedoch eine offene Frage, ob nicht auch in der hermeneutischen Wissenschaft das Subjekt eine ähnliche Position innehat. Jedenfalls müssen auch in der Hermeneutik Ergebnisse nachvollziehbar sein. Das vierte Element *S*₁ steht an der Stelle der Wahrheit. Was heißt das nun? Es gibt in der Philosophie die Unterscheidung von Richtigkeit und Wahrheit. Häufig geht es in der Wissenschaft darum, dass etwas richtig ist. Richtig, das heißt, es gehorcht gewissen experimentellen Bedingungen. Aber eine Wahrheit im philosophischen Sinne ist das nicht mehr. Man kann also auch davon sprechen, dass die untere Seite des Diskurses der Wissenschaft eine verdrängte Seite ist; sowohl das Subjekt mit seinen Eigenheiten spielt keine Rolle wie auch das *S*₁ als Wahrheit. Der Diskurs bezeichnet nur noch eine Veranstaltung von *S*₂ und *a*. Wir sehen das vor allem im technologischen Diskurs, in dem es nur noch darum geht, eine Manipulation von Objekten zustande zu bringen. In Bezug auf die Erziehungswissenschaft stellt sich nun die Frage: Was, wenn das Kind an der Position des *a* ist? Dann sehen wir, wie sich sofort viele Fragen auftürmen – z.B. eine ganz grundsätzliche: Ist denn der andere ein Objekt oder ein anderes Subjekt? Was kann das überhaupt heißen, eine Wissenschaft in Bezug auf *a*? Wenn dieses *a* etwas Lebendiges und selber ein Subjekt ist? Ich glaube, es ist bekannt, dass es in der Pädagogik, in der Erziehungswissenschaft verschiedene Richtungen gibt; eine, die das wissenschaftliche Ideal der Objektivität durchsetzen will, auch wenn sie es mit lebendigen Menschen zu tun hat, und eine, die eher ein therapeutisches Interesse

hat. Was heißt jetzt ein therapeutisches Interesse in Bezug auf den Diskurs? Ich will Ihnen nur schnell die Konsequenz dieser Änderung zeigen.

Im analytischen oder im therapeutischen Diskurs – ich setze das jetzt einmal gleich – ist es das a , das Agent ist. Dieses a ist das, was im Analysanden spricht. Es ist das, was ihn buchstäblich motiviert zu sprechen. Wenn wir jetzt die Oralität an diese Stelle setzen würden, wären es irgendwelche Phantasmen rund um die Oralität. Sie dürfen aber nicht vergessen, dass dieses a einen Bezug hat zu $-\phi$. Wir müssen daran denken, dass dieses $-\phi$ im Hintergrund steht von diesem a , oder dass dieses Objekt a schon eine Positivierung des Mangels ist. Jetzt richtet sich der Analysand mit seinem Sprechen an das Subjekt, das der Analytiker ist.

Ich möchte im Moment den analytischen Diskurs nicht weiter ausführen, kann aber später noch einmal darauf zurückkommen. Vielleicht doch noch einen Satz dazu: Sie sehen, dass das a oben links genau die entgegengesetzte Position beim Diskurs des Herrn hat. Es ist also das Umgekehrte des Diskurses des Herrn; das *Seminar XVII* hat entsprechend den Titel: *L'envers de la psychanalyse/Die Kehrseite der Psychoanalyse*. Es gibt hier auch eine Umkehrung zum Diskurs der Wissenschaft: das ist der Diskurs der Hysterie. Die Hysterie ist zunächst ein Protest gegen das Vergessen des Subjekts. Sie nimmt es nicht hin, dass in der Wissenschaft das Subjekt austauschbar ist, und deshalb setzt sich das Subjekt als Agent in Pose. Dieses Subjekt richtet sich dann an den Anderen. Auf diese Art gehört die Hysterie zum analytischen Diskurs.

Diese vier Elemente und diese Anordnung geben schon etwas wieder, was auch einer Erfahrung entspricht. Ich habe diese Diskurse nur eingeführt, um zu betonen, dass es keinen organischen Übergang von der Oralität zur Analität gibt, dass es nicht diese Triebreife gibt, von der vor allem Anna Freud spricht. Für Lacan ist Anna Freuds Lehre Anafreudismus. Ana heißt: das Gegenteil von, ist also nicht Psychoanalyse. Die Einführung der Diskurse, insbesondere das Verwenden des wissenschaftlichen Diskurses für das Verständnis der Analität entspricht überhaupt keiner logischen Notwendigkeit. Dieser Weg hat sich mir angeboten, weil ich damit nicht nur auf die bedeutsame Relation von S_2 zu a hinweisen kann, sondern weil ich Ihnen zugleich ein Stück Lacan'scher Theorie nahebringen kann, die von erheblicher Tragweite ist und die man auch im Alltag anwenden kann.

DISKUSSION

Haben Sie Fragen dazu? Sonst gehen wir zur Phänomenologie der Analität über.

Frage eines Studierenden: Die Ausführungen beim Diskurs des Herrn und beim Diskurs des Wissens sind gut verständlich, aber die beiden anderen sind noch nicht klar. Kommen Sie noch darauf zurück oder sagen Sie jetzt noch etwas dazu?

P.W.: Ich könnte schon noch mehr über die Diskurse sprechen, es ist aber eine Frage der Zeit, denn zum eigentlichen Thema der Angst gibt es noch sehr viel zu sagen. Es ist auch eine Frage, wie wir die restlichen Sitzungen gestalten. Ich dachte, es wäre ein guter Moment, hier die Diskurse einzuführen. Möchten Sie, dass ich noch etwas über die Hysterie sage?

Frage: Ich möchte gerne etwas darüber hören, weiß aber nicht, wie es den anderen geht, und wie es in den Zusammenhang des Seminars passt.

P.W.: Ich möchte noch etwas zum analytischen Diskurs sagen. Ich habe da so sehr vereinfacht, dass es gar nicht stimmte, was ich gesagt habe. Wenn er schon einmal an der Tafel steht, dann muss ich ergänzen, dass dieses *a* etwas komplizierter ist. Man kann es nicht sofort mit dem Patienten gleichsetzen. Wenn so eine Frage kommt, ist es ein bisschen wie in der Analyse auch. Wenn wir etwas nicht verstanden haben, kann man sagen, der Patient hat es nicht richtig gesagt, wir können aber auch bei uns fragen: was habe ich nicht gehört? Es ist so viel vom Widerstand in der Analyse die Rede, zuerst muss man aber immer fragen, ob der Widerstand nicht auf Seiten des Analytikers ist. Manchmal ist man in einer Sackgasse drin und kommt einfach nicht heraus. Ich nehme jetzt einmal an, dass die Unklarheit auf meiner Seite liegt. Ich bin ja auch eine Art Analysand für Sie, weil, wenn ich spreche, die Wahrheit immer beim Anderen ist. Das ist sogar unabhängig von dem, was Sie wirklich wissen, es genügt, dass ich denke, dass Sie wissen. In der Analyse ist es genauso, der Patient ist zwar der Patient, aber das Wissen ist auf der Seite des Patienten. Das Unbewusste des Patienten ist der Ort der Wahrheit. Die Instanz, auf die es eigentlich ankommt, ist das Unbewusste des Patienten. Der Analytiker hat dafür zu sorgen, dass diese Wahrheit artikuliert werden kann. Ich glaube, es ist in einem Seminar auch so. Wenn ich etwas erzähle, das bei Ihnen nicht anklingt, dann ist es nichts. Auch für Lacan war es so, dass er die Position des

Analysanden hatte gegenüber seinen Zuhörern. Man kann alle möglichen Bücher schreiben über Lacan, den großen Herrn, aber wenn er spricht, ist er angewiesen auf das Hören des Anderen. Und in dem Sinne ist das Unbewusste im Spiel, über das man nicht verfügen kann.

Was heißt das nun in Bezug auf diesen Diskurs des Analytikers? Damit habe ich schon eine Präzisierung eingeführt: es ist der Diskurs des Analytikers, es ist nicht der Diskurs der Analyse, das heißt, die Analyse geht nach dem Begehren des Analytikers vor sich. Wir sprechen von der Übertragung des Patienten, und wir vergessen dabei, dass die erste Übertragung vom Analytiker kommt. Wenn er nicht bereit ist, sein Begehren zu geben, kann es keine Analyse geben. Das ist nicht die Gegenübertragung, es ist die Übertragung, die die Übertragung des Patienten möglich macht. Es ist die Übertragung in Bezug auf das Unbewusste, das zum Sprechen gebracht werden soll. Welche Position hat also der Analytiker? Es ist die Position des *a*. Der Analytiker ist nicht derjenige, der über das Sprechen verfügt, er ist auch nicht derjenige, der den anderen zum Objekt macht. Er nimmt selber diese Position eines Objekts ein, aber eines Objekts in dem Sinne, dass es sich der Berechenbarkeit entzieht. Oder anders gesagt, dass er hört, an welchen Platz er vom Patienten gestellt wird. Er lässt sich einerseits auf eine Art transportieren und andererseits braucht er eine Distanz dazu. Genau deswegen kann er analysieren. Die Position des Subjekts, des *Œ*, gehört dem Patienten. Er ist derjenige, der seine subjektive Position übernehmen soll, er ist derjenige, der zum Begehren gebracht werden soll. Dieses Begehren kann aber nicht auf eine wissenschaftliche oder direktive Art erfolgen. Der Analytiker kann es nur erwarten oder etwas mehr als nur erwarten. Er setzt sich nicht einfach hin und raucht eine Zigarette. Erstens nimmt er Geld und zweitens führt er die Grundregel ein. Die Grundregel ist so etwas wie ein pädagogischer Akt, es ist ein Anspruch des Analytikers, und es gibt Patienten, die damit spielen. Sie sagen sich: Wenn er schon etwas will, so habe ich eine Macht über ihn, dem zu entsprechen oder nicht. Es gibt dann zum Beispiel diese Retentivität, dieses verstockte Schweigen, das wir so gut kennen. Das hört sich dann wie eine Strafe für den Analytiker an: Wenn der schon etwas will, dann gebe ich ihm die Quittung. Da könnte man sagen, dass es etwas mit der Analtität zu tun hat. In diesem Sinne wird die Grundregel missbraucht. Eigentlich ist die Grundregel eine Einladung zum Sprechen, im Sinne von: Sie können wirklich alles sagen, was Sie bewegt. Wenn das als Befehl verstanden wird, so ist schon eine Entfremdung da. Die Artikulation ist es, die dann das Subjekt zum Subjekt macht. Der Analytiker bietet mit der Übertragung die Hand dazu an. Das Sprechen

dreht sich rund um die Phantasien, die der Patient vom Analytiker hat. Da sehen Sie die beiden Dimensionen des Objekts *a* wieder. Einerseits die phantasmatische Dimension und andererseits diesen Entzug, der sich nicht fassen lässt. Für den Analytiker muss es beides geben. Er lässt es geschehen, an einen Platz gestellt zu werden. Er ist einmal der gute Vater oder der böse Vater oder die strafende Mutter oder die Schwester, der Bruder, oder was auch immer. Er sagt dem Patienten nicht: Aber hören Sie mal, ich heiße so und so, und wir sind in der Analyse, und es ist der und der Tag, usw. und führt ihn so in die Realität ein. Es ist nicht eine Berichtigung im Sinne einer Anpassung an die Realität, ganz im Gegenteil, es ist ein Kommen-Lassen dieser Phantasmen. Dazu gehören auch die Idealisierungen; der Analytiker soll aber seinerseits nichts dazu tun, um diese Idealisierungen zu fördern und den Patienten abhängig zu machen, sonst wäre er wieder in der Position des Herrn. Er ist einfach derjenige, der so weit wie möglich das Sprechen ermöglicht und der auch die Grenzen des Sprechens erfahrbar macht.

Zwangsneurose. Einführung des Blicks

Wir haben das letzte Mal über die Analität zu sprechen begonnen. Um Ihnen spürbar werden zu lassen, dass es keine Kontinuität zur Oralität gibt, habe ich die Analität über den Bezug zu einem der vier Diskurse eingeführt, die ich zu diesem Zweck vorgestellt habe. Wenn man etwas plakativ sprechen will, kann man sagen, dass Oralität der Anspruch an den Anderen und Analität der Anspruch des Anderen ist.

Da uns jetzt weniger Zeit bleibt, als ich gedacht habe, müssen wir etwas schneller vorwärts gehen. Ich möchte heute nebst der Analität auch noch vom Blick sprechen und in der Sitzung nach Neujahr vor allem die Stimme thematisieren. Die Stimme hat einen ganz besonderen Status in der Lacan'schen Psychoanalyse.

Beginnen wir mit der – so könnte man sagen – Phänomenologie der Analität. Ich kann mich hier kurz fassen, da jedermann das kennt; es ist die Retentivität, der Wunsch, alles im Griff zu haben, die Kontrollbedürfnisse, die Sauberkeitszwänge. Häufig ist auch eine Passivität bemerkbar; in der Analyse zeigt sich die Analität so, dass es keine freien Assoziationen gibt, das heißt, das Sprechen ist in der Regel voraussehbar. Und es gibt eine Neigung, alles zu systematisieren und einzuteilen. Häufig werden auch Zweifel geäußert. Es gibt einen Ausdruck, auf den Lacan immer wieder zu sprechen kommt: die Oblativität, das heißt, immer für den anderen da sein und ja keine eigenen Wünsche haben. Es gibt sogar ganze Theorien, die diese Oblativität als Ethik glorifizieren; jeder eigene Wunsch wird dann gleich mit Egoismus gleichgesetzt, andererseits ein Ideal der Selbstlosigkeit postuliert, das weit über das hinausgeht, was im Christentum Nächstenliebe heißt; diese wird nämlich begrenzt durch die Eigenliebe, es heißt ja: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, und nicht: mehr als dich selbst. Man sieht die Oblativität häufig auch in der Geschlechterbeziehung Mann – Frau, zum Beispiel, wenn der eine auf eigene Wünsche verzichtet und sich völlig in den Dienst des anderen stellt. Es gibt in dem Sinne auch keine Spontaneität und keine Unvorhersehbarkeit.

Wir haben bei der Oralität gesehen, welche methodischen Probleme es gibt, wenn man ganz naiv von der Zeit vor dem Spiegelstadium spricht. In dem Sinne ist es in Bezug auf die Analität ähnlich, man kann eine Frühanalität, die noch nicht so strukturiert ist, von einer späteren Form unterscheiden. Man muss hier allerdings bedenken, dass die Frühanalität etwas anderes ist als die frühe Oralität. Die frühe Analität ist schon mehr strukturiert als die Oralität. Wir haben bei der Oralität dieses frühe Begehren nach einer Differenz gesehen, zum Beispiel beim *transitional object*. Dieses Begehren nach Differenz ist nun viel spürbarer in der Analität. Es ist das, was den Trotz bewirkt, und eben dieser Trotz stößt auf den Anspruch des Anderen. Der andere will Gehorsam, und das Subjekt will seine Strukturierung weitertreiben und zu einer Autonomie gelangen. Diese Autonomie ist aber noch nicht eine wirkliche, sie ist nicht eine Setzung im eigenen Namen, sondern sie nimmt den Anspruch des Anderen als Vorwand, um sich dagegenzustellen. In diesem Sinne kann der Trotz nicht darüber hinwegtäuschen, dass er noch eine Abhängigkeit bezeichnet.

Die spätere Analität ist weniger durch den Trotz gekennzeichnet als vielmehr durch eine Retentivität. Es gibt aber auch noch diese Formen von Protest, und häufig sieht man, dass gerade bei Konflikten mit dem Vater er als Autorität noch gebraucht wird, um sich von ihm abzustoßen. Nicht alles was zur Analität gehört, hat mit Kontrolle und Retentivität zu tun! Zur Analität gehört auch etwas, was gar nicht einer kindlichen Stufe entspricht, nämlich die Verantwortung, also, dass jemand eine Position einnimmt und die auch verteidigen kann. In vielen Sprachen ist zum Beispiel das Wort Stuhl mehrdeutig; es bezeichnet einerseits das anale Objekt und andererseits ist es ein privilegierter Sitz, zum Beispiel ein Lehrstuhl oder der Stuhl Petri, der Stuhl des Papstes. Sitz, Setzen und gesetzt sind Ausdrücke, die mehrdeutig sind und nicht zum vornherein üblen oder guten Werten zugerechnet werden können. Die Analität muss man in diesem Sinne unterscheiden von der Zwangsneurose. Wie die Oralität ist sie ein Teil des Subjekts, eine Struktur, also nicht per se pathologisch. Das Pathologische daran ist das, was sich in der Zwangsneurose zeigt. Hier muss man vor allem von der Kastrationsangst sprechen.

Damit wir einen Zugang zu diesem Phänomen der Kastrationsangst haben, müssen wir wieder ans $-\phi$ denken. Erinnern Sie sich an diese Gegenüberstellung von $-\phi$ und dem Phantasma? Das $-\phi$ ist, strukturell gedacht, unauffällbar; das Subjekt erleidet durch es einen Mangel. Wenn es sich damit nicht abfinden kann, setzt es an die Stelle des $-\phi$ ein Phantasma, ein Objekt, das getragen wird von der Überzeugung, es gebe keinen Mangel. Phallische Allmacht

nennt man das in der psychoanalytischen Theorie. Damit wird das Begehren zugestopft, genauer: das Subjekt glaubt, dass sich das Begehren zustopfen lässt. Ob das gelingt, ist eine andere Frage. Im Begehren ist es so, dass das Objekt, das an die Stelle des Mangels kommt, lediglich Träger des Begehrens ist, d.h., es drückt den Mangel aus, es dient nicht dazu, die Offenheit zu schließen. Wie immer wir diese Offenheit nennen, sie ist etwas, was bewirkt, dass dieses ϕ nicht ganz gefüllt wird.

Die Pathologie setzt da ein, wo es das Phantasma gibt, das Begehren ganz schließen zu können. Denken Sie zum Beispiel an den Fetischismus, in dem dieses Unbekannte der Weiblichkeit nicht ertragen wird. Die Weiblichkeit ist an der Stelle dieser Offenheit, und der Fetischist kann es nicht ertragen, dass es so etwas gibt, worüber er nicht verfügen kann. Beim Zwangsneurotiker ist es nicht unbedingt ein Fetisch, sondern eben dieses anale Objekt. Oder noch anders gesagt: Im Begehren ist das Geschlecht ein Repräsentant dieser Offenheit. Es gibt hier einen ganz wichtigen und intimen Zusammenhang von Sprache und Geschlecht. Das männliche Geschlecht z.B. ist nicht das Geschlecht der Vollständigkeit, sondern es ist das, was das Begehren im Körperlichen trägt. Entweder wird das männliche Geschlecht ausgestattet mit dem Phantasma der Allmacht, oder das andere Geschlecht wird als phallisches Objekt aufgefasst, über das zu verfügen versucht wird. In beiden Fällen wird die Kastrationsangst nicht beseitigt, sondern geradezu genährt. Der imaginäre Phallus wirkt dabei ständig als Matrix der Vollständigkeit; je mehr der Zwangsneurotiker an diese allmächtige Position glaubt, desto stärker erleidet er die Kastrationsangst. Es ist immer wieder der Vergleich zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, zwischen der Vollständigkeit und der Unvollständigkeit, worum es geht.

Die Unvollständigkeit zu zeigen, sich zu exponieren, die Angst, die dazu gehört, einzugestehen, das kann der Zwangsneurotiker nicht; das wäre jedoch der Ausweg. Stattdessen kehrt er die Richtung um – ich vereinfache etwas, wenn ich das etwas plakativ sage –: Aus der Offenheit der Zukunft wird die Orientierung an der Vergangenheit; aus dem Sich-Zeigen wird ein Sich-Verstecken; aus den Signifikanten wird die Zeichenordnung; aus dem Vorne wird das Hinten. Das heißt, der Mangel, der sich vorne, im Angesicht des anderen, zeigt, diese Unvollständigkeit, wird kaschiert, und es wird so getan, als ob es sie nicht gäbe. Die Kastrationsangst ist diese Verlagerung auf das anale Objekt. Die ganze Kastrationsthematik spielt sich an diesem analen Objekt ab; einerseits die Kastration vermeiden und retentiv sein und andererseits dieses Objekt wieder hergeben. Sie sehen, beide Formen sind nicht die Kastration, die vom Begehren her gemeint ist, sie sind nicht die Kastration, die man eine

symbolische Kastration nennen kann. Es gibt eine Verschiebung der Register im Lacan'schen Sinn; die Angst vor der imaginären Kastration herrscht vor.

Die Kastration im symbolischen Sinn kommt von der Sprache und von der Libido her. Diese Offenheit der Sprache wird in der Artikulation des Zwangsneurotikers nicht dargestellt, sondern es gibt den Wunsch, die Sprache zu kontrollieren und über sie zu verfügen. Sie sehen, welche Konflikte hier in der Analyse entstehen können, weil die Analyse ja verlangt, sich der Sprache auszuliefern – das ist das Gegenteil der Kontrolle über die Sprache. Das Paradoxe ist, dass gerade bei diesem Ausliefern sich das Begehren zeigt. Davor hat der Zwangsneurotiker Angst wie der Teufel vor dem Weihwasser.

Denken wir noch einmal an den Diskurs vom letzten Mal, d.h. den Diskurs der Wissenschaft. Wir haben gesehen, dass dort das Wissen eine privilegierte Rolle spielt. Natürlich ist das Wissen für sich genommen überhaupt nicht pathologisch, in der Zwangsneurose wird es jedoch so gebraucht. Es wird zum Machtinstrument und zur Verfügung über die anderen benützt. Wir haben in der Konfrontation mit dem analytischen Diskurs gesehen, welche Formen möglich sind, ob ich den anderen, mit dem ich es zu tun habe, als Objekt behandle oder ob ich ihm den Subjektstatus gebe. Der Anspruch oder das Ideal des analytischen Diskurses ist hier, dem anderen, dem Patienten, den Status des Subjekts zu geben. In dem Sinne ist die Analyse mit der Zwangsneurose eine Klinik der Angst. Die Angst gilt dem, eine eigene Geschichte, ein Begehren zu haben. Es ist nicht nur der Kontrollverlust, der den Zwangsneurotiker ängstigt; diese Angst bekommt ihren Sinn von der Begegnung mit der Unvorhersehbarkeit, der Offenheit, dem Begehren. Der Zwangsneurotiker sucht sich immer irgendwo ein Vorbild oder ein Ideal, mit dem er sich identifizieren kann. Man könnte auch die ganze Herr-Knecht-Dialektik unter die Zwangsneurose subsumieren. Der Knecht ist derjenige, der für den anderen arbeitet, jedoch keine Selbständigkeit hat. Er kann sich das so einrichten, dass er Ansprüche stellt, wenn er weiß, dass er für den Herrn da ist, um ihn zu unterhalten. Ausgehend vom Wissen um seine Position kann er den Herrn verpflichten, ihn, den Knecht, zu schützen. Sie können die ganze Geschichte der Arbeiterbewegung an diesen Fragen festmachen. Zu Marx' Zeiten dachte man, dass die Befreiung so geht, dass alle Herren verschwinden und das Kapital allen gehört. Dann hat die Geschichte aber einen ganz anderen Verlauf genommen. Die arbeitende Klasse hat sich zu Gewerkschaften zusammengesetzt und hat angefangen, Forderungen zu stellen. Sie hat ihre Macht ausgespielt, aber nicht, indem sie die Position des Herrn eingenommen hat. Die Angst gilt der

Konfrontation mit dem Tod, mit dem Ungeschütztsein, mit der Verantwortung für das eigene Leben; im Alleinsein, in dem, was Hegel das Fürsichsein nennt, ist das Subjekt mit dem Tod konfrontiert. Es muss ihn riskieren, wenn es sich nicht zum Objekt erniedrigen will.

Dieses Geschehen, diese Dialektik von Herr und Knecht lässt sich auch als intrapsychischer Vorgang auffassen. In dem Zusammenhang ist das Über-Ich wichtig. Man kann das Über-Ich mit der Stimme zusammendenken, aber auch mit dem Blick. Ich meine damit, dass das Über-Ich eine Instanz ist, die für den Zwangsneurotiker eine Leitlinie gibt. Ich betone hier also eher die pathologische Seite des Über-Ichs. Ich denke, das Begehren braucht auch eine gewisse Orientierung, und es ist hier schwierig, eine genaue Grenze zu ziehen zwischen Pathologie und Nichtpathologie. Es macht jedoch einen Unterschied, ob ich, wenn ich begehre, mich auf die Offenheit einer neuen Situation einstellen kann oder ob ich angewiesen bin auf rigide Muster, die mir vorgegeben sind.

Die Religion ist ein privilegierter Schauplatz für diese Konflikte. In der Zwangsneurose wird Gott vorgestellt als ein universelles Auge. Sein Auge sieht alles und hat Macht über alles. Das Auge und die Stimme sind hier sehr nahe beieinander. Der Zwangsneurotiker ist in dem Sinne dauernd mit einer Schuld belastet, weil er sich kontrolliert, ja gerichtet fühlt. Diese Art von Religiosität wäre zu unterscheiden von einer viel offeneren Form, in der es gerade nicht darum geht, kontrolliert zu werden oder zu kontrollieren, sondern sich auf etwas einzulassen, was vorher noch nicht da gewesen ist. Das ist jedoch das, wovor der Zwangsneurotiker Angst hat. Selbst wenn es ihm einmal gelingt, will er den Fortschritt wieder rückgängig machen. Man sieht das häufig in der Analyse, wenn man aufatmet und denkt, endlich ist etwas gelungen. Dann kommen die nächsten Sitzungen, und es ist so, als ob nie etwas passiert wäre, und unsere Geduld wird auf die Probe gestellt.

Wenn man beim Zwangsneurotiker die Seite der Abwehr etwas beleuchtet, so erkennt man verschiedene Möglichkeiten, die sich ihm bieten. Die eine Dimension ist die Flucht in den Masochismus, das heißt zu verzichten, ein Subjekt zu sein mit eigenen Wünschen. Der Leitspruch wäre dann: Mach mit mir, was du willst, es wird schon richtig sein. Es ist hier auf eine Art ein Ideal der Selbstlosigkeit vorhanden. Man müsste jedoch auch hier zwei Formen von Selbstlosigkeit unterscheiden. Es gibt sicher eine Selbstlosigkeit, die im Dienste einer Ethik steht, die nicht davon ausgeht, auf die Subjektivität zu verzichten. Sie hätte dann keine Angst, für etwas einzustehen. Bei der Zwangsneurose ist die Selbstlosigkeit aber von der Angst geleitet. Deswegen zieht der Zwangsneurotiker es vor, sich dauernd hinter jemandem zu verstecken. Da ist wieder diese Figur

des Hinten, des Zurück. Eine zweite Dimension, die dazu gehört, ist die Wichtigkeit der Imagebildung. Das Image hat die Funktion, den anderen ein Bild seiner selbst nahe zu legen, das den eigenen Wünschen entspricht. Es ist nicht das Exponieren der Subjektivität, sondern die Anlehnung an ein Bild, und dieses Bild hat wieder mit dem zu tun, was der Zwangsneurotiker glaubt, wie der andere ihn sehen will. Sie sehen hier wieder in diesem vermeintlichen Blick den Anspruch des Anderen. Es ist aber nicht in jedem Fall der wirkliche Anspruch des Anderen, der Zwangsneurotiker kann auch so tun, als wäre es der Anspruch des Anderen; in Wirklichkeit ist er selber derjenige, der diesen Anspruch setzt. Er kann jedoch die anderen glauben lassen, dass es dieser Anspruch ist, den er erfüllt. Manchmal kann ein Zwangsneurotiker sehr geschickt sein in diesen Täuschungen, und wenn der Analytiker denkt, er wüsste, wovon er spricht, dann ist er auf dem Holzweg.

Eine weitere Dimension ist diejenige des Aufschubs. Da ist wieder diese Figur des Hinten und der Orientierung an der Vergangenheit. Der Zwangsneurotiker findet immer Umstände, die ihn daran hindern, jetzt mit etwas zu beginnen, sonst müsste er wieder etwas von seinem Begehren zeigen. Stattdessen sagt er: »Später, wenn einmal die Umstände anders sind, oder wenn der Vater gestorben ist« usw. Es versteckt sich auch eine Art Aggressivität dahinter, weil er eigentlich dem anderen nicht zumutet, in eine wirkliche Kommunikation mit ihm zu treten. Es ist nicht eine aktive aggressive Aktion, sondern eher ein Vermeiden.

Des Weiteren ist von der Anlehnung an die Homosexualität zu sprechen. Es ist nicht so, dass der Zwangsneurotiker entdeckt, dass er eigentlich homosexuell ist, sondern diese Dimension kommt eher aus der Angst heraus. Sie hat eine doppelte Seite: die eine ist die Angst vor dem anderen Geschlecht und die andere ist die Angst vor dem imaginären Vater. Es ist manchmal ganz grotesk, was man in Analysen entdeckt. Da schimpft jemand über den autoritären Vater, der alles mögliche verbietet, bis man entdeckt, dass der Vater eigentlich eine sehr schwache Position hat. Das ist jedoch das, was der Analysand nicht erträgt, weil er einen Schutzschild braucht, also konstruiert er sich imaginär einen mächtigen Vater. Dieser Vater ist jener, der unumschränkt genießt. Dann, so folgert der Zwangsneurotiker, hat sein eigenes Genießen keinen Platz; seine Homosexualität ist diese Angst, ein Begehren gegenüber einem anderen Mann zu haben.

Vielleicht noch eine letzte Dimension, die beinahe schon ins Wissenschaftstheoretische geht. Wenn wir daran denken, dass das Begehren immer mit einer Unvollständigkeit behaftet ist, so hat das auch die Funktion, dass die Kausalität etwas anderes ist als zum

Beispiel in der Naturwissenschaft. In der Naturwissenschaft, so nehmen wir an, gibt es eine Lückenlosigkeit. Auch wenn es fraglich ist, ob es so ist, so ist dies jedenfalls das Ideal. Wie steht es aber im Psychischen mit Ursache und Wirkung? Wenn man an das Begehren denkt, muss man sagen, es gibt hier eine Leerstelle zwischen Ursache und Wirkung. Wenn jemand zum Beispiel sagt: Weil meine Mutter, mein Vater so und so war, kann ich das nicht machen. Was ist das für eine Kausalität, die sich der Zwanghafte vorstellt? Es ist eine Lückenlosigkeit, an die er glauben will. Damit umgeht er genau das Begehren. Dieses Begehren würde eher sagen: Obwohl die Mutter und der Vater so oder so waren, ist es mir doch möglich, mich anders zu verhalten. Der Analytiker muss dann aufpassen, dass er nicht solchen Mythen von Kausalitäten aufsitzt. Man kann nicht aus äußeren Umständen die psychische Situation ableiten. Und ich glaube, das ist eine ganz wichtige Dimension, die auch etwas über die Problematik der Wissenschaft im Psychischen aussagt. Statt immer weiter nach solchen linearen Determinationen zu suchen, müsste man sich fragen, ob es nicht sinnvoller wäre, gerade der Nicht-Kausalität Rechnung zu tragen. Es gibt hier einen Bezug zur Freiheit, aber von ihr zu sprechen, führt leicht zu Missverständnissen. Es ist eher die Möglichkeit des Subjekts, sich anders zu positionieren als man denken würde, dass es möglich wäre. Ich will damit nicht behaupten, dass die äußeren Umstände keine Rolle spielen. Vor allem muss man daran denken, dass in der Kindheit die Reflexion noch nicht entwickelt war. Die Analyse gibt aber genau die Möglichkeit, sich anders zu positionieren als in dieser Linearität. Das heißt aber auch, nicht an das Ideal zu glauben, dass man sich selber verstehen kann. Man kann sich nicht begrifflich einholen in der Analyse. Es ist eher diese Freisetzung des Nicht-Linearen, was wichtig ist.

Gibt es Fragen dazu? Wir gehen dann weiter zum Blick als Objekt *a*. Wir sind also dabei, der Aufgliederung des Objekts *a*, das den Ort bezeichnet, der vom Anderen der symbolischen Ordnung ausgegrenzt wird, in Brust, Kot, Blick und Stimme zu folgen. Sie werden in der Terminologie Lacans ebenfalls als Objekte *a* bezeichnet – Objekte deshalb, weil sie nicht zur Ordnung des symbolischen Anderen gehören; gleichwohl sind sie dem Subjekt nicht äußerlich, sondern Kerne von ihm. Wir haben gesehen, wie sie nicht von Anfang an Partialobjekte für das Subjekt sind, sondern dazu werden; zu Beginn des Lebens ist das Subjekt noch weitgehend eingewoben, identifiziert mit ihnen; es ist Brust, es identifiziert sich auch mit dem Kot als Objekt des Anderen, und erst allmählich schält es sich aus diesen Formen und Hüllen heraus. Die Objekte *a* lassen sich deshalb mit

dem Sein in Beziehung setzen, das sich mit zunehmender Strukturierung vom Anderen her verliert, was sich in der Rede von verlorenen Objekten ausdrückt. Sprechen wir also jetzt vom Blick.

Abbildung: Diego Velázquez, »Las Meninas«



Bevor wir uns dem Bild zuwenden, vielleicht einige Bemerkungen zum Blick. Der Blick ist also das dritte Objekt in dieser Reihe der Objekte *a*. Man kann den Blick sehr gut an die Analität anschließen; dies wird deutlich, wenn wir an die Formulierung denken, dass die Analität sich als Anspruch des Anderen verstehen lässt. Dieser Anspruch drückt sich weitgehend im Blick aus, der auf das Subjekt gerichtet ist, bzw. den es auf sich gerichtet spürt. Mit Blick ist nicht nur der Strahl des Auges des Anderen gemeint, sondern auch seine Worte können blickhaft sein, wenn sie kontrollieren, prüfen. Der Blick hat mit dem Willen zur Macht zu tun, er hat etwas Fixierendes.

Worauf es Lacan ankommt, ist, eine Unterscheidung zu treffen zwischen Auge und Blick. Ein großer Teil des *Seminar XI* ist dem Unterfangen, diesen Unterschied plausibel zu machen, gewidmet. Erinnern Sie sich an das Bild Holbeins *Die zwei Gesandten*. Da ist natürlich einerseits die Seite des Sehens da, also die Seite des Auges. Worauf Lacan jetzt Wert legt, ist die Seite des Blickes, das heißt, er will damit die Funktion des Auges relativieren. Lange Zeit glaubte man in den Theorien, dass das Auge eine Position des Geschütztseins ausdrückt. Ich bin in meinem Gehäuse drin und sehe von hier aus die Welt, mir selber kann nichts passieren. Der Blick ist die Gegendimension: Ich bin auch im Bild; ich werde selbst dann gesehen, wenn niemand da ist. Das gilt natürlich für die Zwangsneurose etwas mehr als sonst. Das kommt vom Spiegelstadium her, dass zuerst der andere da ist, bevor ich mich selber entdecke. Ich kann ganz allein im Wald sein und habe doch das Gefühl, ich werde angeblickt. Es gehört also eine gewisse paranoide Struktur zur Normalität. Ich kann gar nicht anders, als das so wahrzunehmen, und alle Analysen helfen nicht darüber hinweg, dass dieser andere mich immer begleitet. Das Subjekt ist nicht nur im Körper drin, sondern es ist auch das, was ich mit mir trage als Gegenüber; dieses Gegenüber sieht mich. Lacan bringt im *Seminar XI* das Beispiel einer Sardinenbüchse im Meer. Er ist mit einem Fischer unterwegs und sieht draußen einen glänzenden Gegenstand. Aber nicht nur er sieht den Gegenstand, sondern er hat das Gefühl, diese Sardinenbüchse sieht auch ihn, natürlich nicht im Sinne von: es ist ein anderes Subjekt da, sondern im Sinne von: diese Büchse sagt ihm etwas. Der Blick erscheint in diesem Beispiel in metaphorisierter Form. Die Büchse sagt ihm etwas über die Verwertung der Fische und über den Abfall, über das ganze Verhältnis zur Natur und zu deren Zerstörung, und in diesem Sinne kann ich diesem Blick nicht entgehen. In einer früheren Sitzung habe ich Ihnen von der Gottesanbeterin gesprochen. Da war auch wieder dieser Blick, er hatte das Rätselhafte eines anderen Begehrens. Der Blick ist etwas, was mich nicht vor der Kastration schützt, sondern was mich der Kastration aussetzt im Sinne von: der andere hat ein anderes Begehren, was will er damit? Ich versuche in seinem Gesicht seine Absichten zu lesen. Da sehen Sie wiederum, wie das zusammengeht, das Wissen vorhin in der Analtät und der Blick. Ich möchte wissen, was es mit dem anderen auf sich hat.

Sehen wir uns als Abschluss dieses Bild von Velázquez an, es ist das Bild der spanischen Königsfamilie. Sie sehen hier in der Mitte die Prinzessin, dann sind noch zwei Schwestern oder Erzieherinnen vorhanden, und links davon ist der Maler. Hinten steht noch eine andere Figur, die offenbar aus dem Zimmer geht oder ins Zimmer

tritt. Links von dieser Figur sehen Sie noch ein Bild, das vielleicht ein Spiegelbild ist. Man kann annehmen, dass das Königspaar abgebildet ist. Jetzt werden wir zum ersten Mal stutzig. Sehen Sie, wie der Maler dieses Bild gemalt hat, von welcher Position aus er gemalt hat? Es ist ganz klar, er hat sich an die Position des Königs gestellt, er sieht sich selber mit den Augen des Königs. Das ist etwas, was wir in der Analyse auch manchmal antreffen. Sinngemäß kann ein Analysand sagen: Ich möchte mich mit Ihren Augen sehen. Er möchte sich in mich hineinversetzen, um sich selber von mir aus zu sehen. Sie sehen hier wieder die Nähe und die Distanz zum Spiegelstadium. Es geht darum, das eigene Fremdsein aufzuheben. Was Velázquez hier gemalt hat, ist eigentlich eine Frechheit; dass er dieses Bild so präsentiert hat, heißt ja auch, dass er dazu gestanden hat, sich an die Position des Königs zu setzen. Man sieht hier gut die Dialektik des Blicks. Es ist ja nicht einfach der Blick des Königs, sondern es ist der Blick, wie der Maler annimmt, dass der König sieht. Es handelt sich hier um diese endlose Spiegelung, wie sie zum Beispiel ein Autor wie Laing thematisiert hat. Es gibt auch diese witzigen Spiele: ich denke, was du denkst; ich denke, was du über mich denkst; ich denke, was du denkst, was ich über dich denke usw. – das ist eine endlose Spiegelung. Im Zentrum dieser Achse ist der blinde Fleck, er ist das, was dem Blick einen besonderen Status gibt. Das heißt, bei allem, was ich sehen kann, kann ich doch nicht meinen Blick sehen. Es geht hier um dieselbe Unterscheidung wie bei *énonciation/Aussagen* und *énoncé/Aussage*. Das eigene Blicken als Akt entgeht mir, dem anderen entgeht es jedoch nicht. Von daher kommt die Versuchung, dass ich mir den anderen aneigne. Es gibt hier sogar ein intimes Zusammentreffen von Aggressivität und Liebe. Weil der andere etwas sieht, was ich nicht sehen kann, möchte ich ihn besitzen. Es kann sogar ein Todeswunsch daraus resultieren. Nicht, weil ich den anderen hasse, möchte ich ihn zerstören, sondern weil er etwas hat, was ich nicht habe, jedoch unbedingt haben möchte.

Das führt uns zur Pathologie des Blickes. Sie beginnt da, wo mein Sehen nicht bloß begleitet wird von einer Empfindung, gesehen zu werden, selbst wenn niemand da ist, sondern wo sich der andere verselbständigt und mir als bedrohlicher Anderer entgegentritt. Anders gesagt: die Pathologie beginnt da, wo die paranoiden Züge, die aus dem Spiegelstadium resultieren und zur Normalität gehören, in die Paranoia übergehen. Das ist der Fall beim so genannten Doppelgänger-Syndrom. In der Literatur gibt es viele Darstellungen davon, oft sind sie mit dem Namen *Sosias* verknüpft, was auf deutsch Doppelgänger heißt; Sie finden entsprechende Geschichten bei Molière, bei Poe, bei Kleist, am eindrücklichsten vielleicht bei Maupassant.

Dieser französische Schriftsteller hat in seiner Novelle *Horlà* eine solche Situation, in der ein Mann von einem Doppelgänger buchstäblich heimgesucht wird, beschrieben. Dieser Doppelgänger ist unsichtbar und nur an seinen Wirkungen spürbar, z.B. wenn Türen von selbst schließen, wenn ein Lufthauch durch das Zimmer weht, wenn sich der Mann beobachtet fühlt, ohne dass er weiß, wer ihn anblickt, wenn er sich gar besessen von diesem Phantom fühlt. Es ist ein ständiger Begleiter, der das Subjekt verfolgt, es okkupiert. Der verfolgte Mann versucht in seiner Not, mit List den Doppelgänger einzusperren, ihn dadurch zu vernichten, dass er sein Haus anzündet – dabei vernichtet er jedoch nicht den Doppelgänger, sondern seine Dienerschaft, die im brennenden Haus umkommt, und am Ende bleibt nur der Ausweg des eigenen Todes.

Horlà – der Name dieser Novelle weist auf dieses gespenstische Wesen hin, es ist *hors là*, außerhalb, was auch heißt, außerhalb des Subjekts, das sich von ihm bedroht fühlt. Es erkennt nicht, dass der Doppelgänger sein eigenes Erzeugnis ist, eine Verkörperung seines eigenen unsichtbaren Wesens, des Blicks, der an seiner eigenen Existenz hängt. In lacanianischen Worten handelt es sich um das Objekt *a*, um das Reale der Existenz des Subjekts, das von diesem abgespalten, verworfen ist und ihm als fremde Instanz nach dem Leben trachtet.

In Kleists *Amphytrion* ist die Doppelgänger-Problematik ganz anders dargestellt, jedenfalls nicht als Pathologie eines Subjekts, sondern als Vertauschung zweier Subjektpaare in einer Komödie: Sosias und Hermes einerseits, Achilles und Jupiter andererseits.

In beiden Darstellungen sieht man gut die Bezüge des Doppelgängers zum Spiegelstadium, aber auch die Unterschiede; handelt es sich in *Amphytrion* um die Substitution von Subjekten, wobei die Namen und die Erscheinungsweisen des anderen ausgetauscht werden, so geht es beim *Horlà* um die Repräsentation des Unsichtbaren, um das Reale des Subjekts, um den Blick, der im Doppelgänger sein Unwesen treibt.

Rekapitulation. Die Stimme

Wir haben nur noch zwei Sitzungen, und ich werde versuchen, in dieser Zeit einigermaßen einen Bogen zu schlagen zu unserer Thematik der Angst. Damit wir wieder etwas den Anschluss finden, werde ich kurz rekapitulieren, wo wir im Moment stehen.

Gehen wir von Lacans Standardformel aus: $\$ \leftrightarrow a$.

Wir haben uns zuerst vor allem mit dem Subjekt, also mit der Seite links beschäftigt. Wir haben gesehen, dass das Subjekt von der Kette, der Ebene der Signifikanten dargestellt, repräsentiert wird. Es ist nicht das Subjekt, wie es die Philosophie gedacht hat im Sinne einer selbstmächtigen Instanz. Hier muss man von einem Wenigen an Subjekt sprechen. Das Subjekt ohne Schrägstrich kann nur als mythisches Subjekt gedacht werden. Es wäre das Subjekt vor jeder Repräsentation. Vom Moment an, in dem das Subjekt repräsentiert wird, geht etwas verloren. Dieser Verlust wird mit dem Objekt a bezeichnet.

Bleiben wir zuerst noch auf der linken Seite. Es ist nicht nur so, dass man von einem Wenigen an Subjekt sprechen muss, sondern auch, dass sogar etwas im Subjekt von Anfang an verloren ist. Dieser Verlust ist die Libido; wir haben gesehen, wie es ein Zusammenspiel der Ebene der Signifikanten mit der Libido gibt. Die Libido ist etwas, was schon intrauterin entweicht und für immer verloren ist. Dies hat zur Folge, dass man etwas wiederfinden will. Heißt das nun, dass das Wiederfinden in der Außenwelt geschieht? Und heißt das jetzt, dass wir in den traditionellen Dualismus von Innenwelt und Außenwelt fallen? Wir haben beim Spiegelstadium gesehen, dass das nicht so ist. Es ist eher so, dass das Primat dem Außen zukommt und nicht dem Innen. Das Subjekt hat nicht zuerst ein Konzept von sich und merkt dann aufgrund eines Verlustes, dass ihm außen etwas fehlt; vielmehr kann von einem Primat des Außen gesprochen werden, und das Subjekt entdeckt sich aufgrund dieses Außen. Es sieht ein Bild, und dieses Bild wird mit Hilfe eines Dritten benannt. Erst aufgrund dieser Benennung bekommt das Subjekt eine Vorstellung von sich. Das heißt, dass das Symbolische von Anfang an mit der Ebene des Bildes verbunden und verzahnt ist.

Wir könnten hier schon an die Pathologie anknüpfen und von Fällen sprechen, die ein Bild ohne Namen haben, so wie es umgekehrt möglich ist, nur einen Namen zu haben, aber keine bildliche Vorstellung davon. Vielleicht werden wir noch Zeit haben, über solche Pathologien zu sprechen. Im Zuge dieser Rekapitulation begnügen wir uns mit der Feststellung, dass das Subjekt über den Anderen vermittelt ist. Diese Vermittlung ist der Beginn eines Weges von Illusionen; angesichts des Spiegelbildes und der Entdeckung des eigenen Spiegelbildes fällt das Subjekt zuerst in eine jubilatorische Reaktion. Es glaubt, sein eigenes Wesen vor sich zu haben. Ich werde jetzt nicht im Einzelnen alle Illusionen des Spiegelstadiums nachzeichnen, sondern mich damit begnügen zu sagen, dass die hauptsächliche Illusion darin besteht, das Sichtbare für das Wesen zu halten. Es gibt zwei Bereiche, in denen sich dem Subjekt eine Frage aufdrängt. Es ist die Frage am Rande des Sichtbaren: »Was ist darüber hinaus?« oder: »Wie ist das Sichtbare konstituiert, strukturiert?« Da kommt man auf das unsichtbare Netz des Symbolischen. Es gibt jedoch auch die Frage, die im Zentrum des Narzissmus aufscheint. Das haben wir vor allem am Beispiel des Blicks gesehen. Das Innerste des Narzissmus selbst entzieht sich dem Narzissmus, und genau dort situieren sich diese Objekte a . Das heißt, das Bild ist immer schon die Repräsentation in einem symbolischen Zusammenhang. Das Objekt a ist aber das, was sich nicht symbolisieren lässt. Das heißt, beim Objekt a – und jetzt haben wir die Seite gewechselt – laufen zwei entgegengesetzte Dimensionen zusammen. Dieses a ist einerseits die Unmittelbarkeit; sie ist ausgegrenzt vom Symbolischen. In diesem Zusammenhang spricht Lacan vom Realen, das nicht symbolisierbar ist. Andererseits gibt dieses a unablässig Anlass zu Symbolisierungen. Sie sehen hier diese antinomische Situation – einerseits nicht symbolisierbar und andererseits Quelle von Symbolisierungen. Das ist genau die Situation des Subjekts. Wenn ich jetzt von Subjekt spreche, so habe ich diesen Teil des Objekts a eingeschlossen.

Der dritte Teil dieser Formel, die Punze, ist das, was die beiden verbindet. Die Punze ist logisch zusammengesetzt aus vier Operationen: größer als, kleiner als, und, oder. Weshalb kann es hier keine Linearität geben? Es ist so, dass dieses Objekt a sich allen Berechenbarkeiten entzieht. Es ist fortlaufend der Ort der Widersprüche, also einerseits nicht symbolisierbar und andererseits doch Quelle von Symbolisierungen, einerseits Objekt und andererseits doch das Herz des Subjekts, einerseits überall und andererseits nirgends. Deswegen ist diese logische Figur in ihrer Vieldeutigkeit adäquat.

Wie kommt man von diesem Objekt a im Sinne einer Unmit-

telbarkeit zu den Objekten, über die wir gesprochen haben? Setzen wir auch hier einen mythischen Zustand voraus, einen Zustand vor jeder Repräsentation. Die Ebene der Signifikanten führt dann eine Trennung ein, und dieser Urzustand wird zu einem verlorenen Zustand. Man kann ja immer nur in einem strukturierten Sinne von diesem vorstrukturierten Zustand sprechen. Es ist logisch, dass der Begriff der Nachträglichkeit immer wieder in Freuds Arbeiten auftaucht. Die Zeit des Subjekts ist keine lineare Zeit, sie gliedert sich auf und wendet sich zurück. Das, was am Anfang ist, ist zugleich die Utopie. Utopie, u-topos – es hat keinen Ort. Und es ist doch der Ort, von dem ich hoffe, dass ich hinkommen werde. In diesem Sinne muss man, wenn man von Vergangenheit spricht, beachten, dass diese nicht einfach das ist, was vorbei ist. Im Französischen ist die Vergangenheit *imparfait*. Das *imparfait* ist auch das, was noch nicht das Abgeschlossene ist. In diesem Sinne ist auch die Zukunft darin enthalten. Die traditionellen Zeiteinteilungen sind hier völlig durcheinander geworfen. Vom Moment an, in dem diese Teilung passiert ist, ist die Unmittelbarkeit eine verlorene. Es ist eine verlorene Unmittelbarkeit, die danach verlangt, restrukturiert zu werden. Diese Restrukturierung kann wiederum nur von der Seite links, vom Symbolischen her, geschehen. In der Folge strukturieren sich die vier Objekte Brust, Kot, Blick und Stimme. Diese Strukturierung tritt an die Stelle der verlorenen Unmittelbarkeit. Bei der Brust lässt sich das besonders schön zeigen, weil das Kind vor der signifikanten Strukturierung von ihr noch nicht getrennt ist. Wir haben gesehen, wie die Trennung eher zwischen Mutter einerseits, Brust und Kind andererseits verläuft. Erst die frühen Erfahrungen ermöglichen es dem Kind, die Brust von sich selbst zu unterscheiden. Hier kann man bereits die zwei Seiten des Begehrens erkennen. Die eine Seite tendiert dazu, diese Identität wieder herzustellen, und man kann sagen, dass das Lustprinzip der Versuch ist, diese Identität wiederzufinden. Der Trieb zeigt hier seine Trägheit, insofern er sich immer wieder an das Frühere heftet. Das ist aber nur die eine Seite, die andere ist diejenige, die Lacan so wichtig ist, die Seite des Begehrens im Sinne des Begehrens nach einer Differenz. Eigentlich sind also beide Seiten Ausdruck eines Begehrens, aber die zuletzt erwähnte ist die Seite, die das spezifisch Menschliche ist. Wir haben beim *transitional object* gesehen, wie Lacan es nicht als Metapher für die Wiedervereinigung auffasst, sondern als Etappe auf dem Weg zur Trennung. Diese Trennung heißt für das Subjekt, einen eigenen Weg zu gehen. Dieser Weg ist kein linearer und nicht im Voraus für das Subjekt erkennbar. Vom Moment an, in dem es diese Differenzierung gegenüber der Brust gemacht hat, begegnet es dem Anspruch des Anderen. Hier kommt eine ganz andere Dimension ins

Spiel. Die Wirkung der Signifikanten hat dazu geführt, dass das Subjekt empfänglich ist für das Begehren des Anderen. Aber auch hier zeigt sich das Begehren noch nicht in einer elaborierten Form. Es ist eher das Begehren, das sich noch an die Zeichenordnung klammert. Ich habe vielleicht etwas wenig Gewicht auf das Objekt in dieser analen Phase gelegt; bei dieser Rekapitulation habe ich Gelegenheit, das noch etwas zu akzentuieren.

Dieses Objekt ist Objekt des Tausches. Was wird in der Anali-tät getauscht? Es ist ein Tausch von Gehorsam und Liebe. Das Ob-jekt ist Anlass dazu, den Gehorsam oder die Verweigerung zu zei-gen. Der Anspruch des Anderen zeigt sich zum Beispiel darin, sich in die kulturelle Ordnung einzufügen, d.h. gewisse Bedürfnisse auf-zuschieben, nicht mit den Händen zu essen usw. Die Reinlichkeit ist vor allem der bevorzugte Kampfplatz der Kultivierung. Dabei geht es jeweils immer wieder um die Anerkennung des Anderen, und das Kind spürt, dass es, wenn es gehorsam gewesen ist, die Zuneigung der Anderen bekommt. Selbst dieses Objekt, von dem es später lernt, dass es abstoßend ist, wird gelobt. Die Eltern sagen z.B.: »Da hast du aber ein schönes Caca gemacht«, oder was auch immer. Was dabei als Begehren spürbar ist, ist die Komplementarität zwischen Eltern und Kind, beziehungsweise der Kampf des Kindes gegen die Komplementarität. Einerseits gibt es den Stolz des Kindes, wenn es die Anerkennung bekommt, aber andererseits gibt es auch die Ma-nifestation des Begehrens, nicht darauf angewiesen zu sein, oder besser noch, selber zu spüren, dass es auch eine Macht hat. Das heißt, schon sehr früh spürt das Kind, dass es mit dem Gehorsam oder Ungehorsam ebenfalls eine Macht über die Eltern ausüben kann. Es gibt Kinder, die es schon früh verstehen, die Eltern zur Verzweiflung zu treiben.

Bemerkung von Prof. Kawai: So zum Beispiel vor dem Spielzeugla-den ...

P.W.: Ja, oder auch auf jedem Spaziergang, wenn sie eigene Wege gehen wollen, auf jeden Fall nicht diejenigen, die die Eltern ein-schlagen. Dann bleiben sie zurück und schauen, ob die Eltern zu-rückkommen und das Kind suchen. Das sind wirklich die reinsten Machtkämpfe, die sich da abspielen, und es bleibt den Eltern oft nichts anderes übrig, als einfach nicht zu sehr darauf zu achten. Dann merkt das Kind, dass seine Macht doch nur eine illusionäre ist.

Es ist das Ausprobieren dieser Komplementarität, wer von wem abhängig ist. Natürlich ist es noch nicht das Riskieren eines eigenen Weges, unabhängig von der Anerkennung der Anderen. Das bleibt einer späteren Zeit vorbehalten.

Das anale Objekt gibt auch später immer wieder Anlass zu Metaphorisierungen, die auf die Anerkennung und auf die Liebe verweisen. Es ist keine einfache Erfahrung, dass die Liebe nicht käuflich ist, und es ist doch tatsächlich so, dass man sich mit Gehorsam sehr vieles erkaufen kann. Die Analität verliert in dem Sinne ihre Bedeutung nie, sie ist auch Bestandteil der Struktur der Erwachsenenwelt.

Wir haben dann vom dritten Objekt gesprochen, vom Blick, und sind dort stehen geblieben. Ich habe Ihnen ein Bild von Velazquez gezeigt, *Las Meninas*. Heute habe ich es nicht mehr mitgenommen, weil ich nicht mehr ausführlich darauf zu sprechen kommen möchte. Wir haben eine Dimension des Blicks gesehen, die Dimension der Macht. Bevor man jedoch davon sprechen kann, muss man zuerst an diese Unterteilung zwischen Auge und Blick denken, die für Lacan wichtig ist. Der Blick ist das, was dem Subjekt entgegenkommt. Das Auge ist das, was vom Subjekt in Richtung auf das andere geht. Wenn Sie diese Thematik interessiert, so weise ich Sie darauf hin, dass Lacan mehr als ein Drittel des *Seminars XI* dafür verwendet hat. Es geht ihm dort vor allem darum, eine Pseudosicherheit zu erschüttern. Diese Pseudosicherheit kommt von dem Innen-Außen-Denken, das heißt, man setzt das Subjekt voraus als Instanz, das den anderen gegenübersteht und nun aus einer sicheren Distanz die Umwelt betrachtet. Wenn Sie Kants Erkenntnistheorie lesen, so sehen Sie, dass das hundertprozentig zutrifft. Man könnte sagen, dass das eine Abwehr der Kastration ist. Was ist die Kastration auf der Ebene des Blicks? Es ist, immer auch im Bild zu sein. Ich bin nicht außerhalb der Welt, sondern ich bin immer auch gesehen, auch wenn niemand da ist. Es gibt dazu eine der wenigen Passagen, in denen Lacan Sartre seine Referenz erweist; diese Passage betrifft jene Szene, in der ein Voyeur überrascht wird, wie er durch das Schlüsselloch schaut. Er denkt, dass er selber nicht gesehen wird, und in diesem Moment wird er überrascht vom Blick eines Anderen. Das Resultat ist eine unsägliche Scham. Die Scham ist wiederum Ausdruck dieses Begehrens nach Ursprünglichkeit, also ein Objekt zu sehen, das eigentlich nicht zugänglich ist. Sicher spielt hier auch das Verbot eine Rolle, aber selbst wenn kein explizites Verbot besteht, entsteht diese Scham. Sie taucht dann auf, wenn der Andere blickt. Dieser Blick sagt etwas, und er sagt auch dann etwas, wenn er gar nichts artikuliert. Er sagt schon deswegen etwas, weil es der Blick des Anderen ist. Der Andere ist der Ort des Sinns; was aber der Voyeur versucht, ist gerade, diesen Sinn zu unterlaufen und zu etwas vorzustoßen, was mit einer Identität zu tun hat. Das heißt, er wird eigentlich der Differenzierung, die die Sprache ver-

langt, nicht gerecht. Weshalb kann man das sagen? Weil es der Voyeur selbst ja gerade nicht sagt, er will das Sprechen ja vermeiden, er will es heimlich machen. Die Heimlichkeit verträgt kein Sprechen. In dieser Heimlichkeit ist der Andere jedoch schon herausgefordert. Er will eine Dimension erreichen, die diese Separation des Anderen umgeht, unterläuft. Insofern versucht er, den Anderen zu täuschen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass der Blick des Anderen mit Scham beantwortet wird. Man kann aber andererseits auch sagen, dass diese Scham vielleicht das tiefste Begehren des Voyeurs ist. Die Scham kann zwar fürchterlich sein, sie entbindet ihn aber von dieser Verschwiegenheit. Man kann nachher mit dem Anderen darüber sprechen. Dieses Phantasma des Unterlaufens des Anderen muss er jedoch preisgeben.

Sie sehen, dass der Blick des Anderen nicht einfach imaginär ist. Man muss hier aufpassen, dass die Lacan'schen Register nicht zu einfach angewendet werden. Der Blick ist, auch wenn er nichts sagt, mit dem Symbolischen verknüpft. Er ist Träger von Sinn und Wissen, und gerade das macht die Scham aus. Das heißt, es ist die Konfrontation des Triebes mit dem Anderen. Diese Einführung des Blicks durch Lacan ist schon etwas sehr Wichtiges.

Wenn wir die Verbindung zum Bild *Las Meninas* von Velazquez suchen, sehen wir, dass hier der Blick in einer besonderen Art zum Vorschein gebracht wird. Es geht darum, dass der Maler sich den Blick eines Anderen zu Eigen macht. Der Maler hat die Königsfamilie aus der Perspektive, vom Standpunkt des Königs gemalt. Er hat somit nicht einfach gewusst, dass er vom König betrachtet wird, sondern er hat sich selbst mit dem König identifiziert. Und in dem Sinne hat er sich vom König mit königlichen Augen als Maler gesehen.

In der Analyse treffen wir diese Figur häufig an. Der Analysand möchte gerne sich selber mit den Augen des Analytikers sehen. Auch hier sind es nicht einfach die Augen im imaginären Sinne, sondern es ist das Wissen, das der Analysand dem Analytiker unterstellt. Dann tauchen Fragen auf wie: »Wie siehst du mich?« Und wenn ihm der Analytiker keine Antwort gibt, versucht er einen anderen Weg. Er versucht vielleicht, den Analytiker zu provozieren, er kommt nicht in die Sitzung, oder er kommt zu spät in die Sitzung. Oder er will am Ende nicht weggehen, oder er verweigert die Assoziationen. Sie sehen, wie hier plötzlich die Analytische wieder ins Spiel kommt. Das heißt, das Begehren des Analytikers wird herausgefordert, und dies nur, um eine Antwort auf die Frage: »Was bedeute ich dir?« zu erhalten. »Wenn du mir nicht sagst, wie du mich siehst, so werde ich dich dazu bringen, einen Kommentar über mich geben zu müssen. Ich will spüren, dass ich dir etwas bedeute.« Auf diese Art

wird der Blick herausgefordert. Natürlich sind hier Fragen der Macht mit im Spiel. Es ist nicht immer der beste Weg, solche Versuche der Patienten zu ignorieren oder einfach zu warten, bis sich die Sache gelegt hat. Sie sind oft Ausdruck einer Not, und irgendwie braucht es das Geschick, diese Dimension anzusprechen. Manchmal ist gerade dann die Situation schwierig, wenn der Analytiker eine Machtposition einnehmen will; wenn er etwa sagt: »Ich bin doch nicht darauf angewiesen, ihm eine Bestätigung zu geben«; sicher löst sie sich auch nicht, wenn er ihm das gibt, was er verlangt. Sie sehen, wir kommen hier zur Schwierigkeit der analytischen Tätigkeit. Regieren, erziehen und analysieren sind die drei unmöglichen Tätigkeiten, hat Freud gesagt. Es braucht oft eine Kreativität des Analytikers, hier einen Weg zu finden zwischen Skylla und Charybdis. So weit der Versuch einer kurzen Rekapitulation.

Ich möchte jetzt vor allem auf das vierte Objekt zu sprechen kommen. Dieses vierte Objekt, es klingt eigentlich ganz harmlos, ist die Stimme. Zunächst stellt sich die Frage, warum Lacan sie in die Reihe der Objekte *a* aufgenommen hat. Es ist so, dass sie zwar Träger des Symbolischen ist, selber aber vorgegeben ist, nicht durch Sprache konstituiert. Der Mensch teilt die Stimme mit den Tieren; die symbolische Dimension gibt ihr aber eine ganz andere Tragweite; sie wird zu weit mehr als zu einem Organ, das Signale von sich geben kann. Natürlich kann die Stimme im Zusammenspiel mit den anderen Objekten verwendet werden; die Nahrung wird anfänglich durch Schreien herbeigerufen; auch in der Analytät spielt die Stimme eine bedeutsame Rolle, etwa wenn es um Anordnungen oder um den Trotz geht. Sie können sicher selber Beispiele für das Zusammenwirken der Objekte finden.

Für den Moment fokussieren wir die Stimme und kümmern uns nicht darum, ob ihre Manifestationen von anderen Objekten begleitet werden. Sie hat etwas so Selbstverständliches, dass lange Zeit in der Geschichte der Psychoanalyse nicht reflektiert worden ist, dass sie die analytische Kur trägt; die Grundregel fordert ja die Analysanden auf, sich dem Sprechen zu überlassen. Vor lauter Hinwendung der Aufmerksamkeit auf den Sinn des Gesagten wurde das Organ, das die Worte ausspricht, nicht eigens thematisiert. Auch wenn Sie eine Spieltherapie machen, ist die Stimme unverzichtbar; und selbst wenn Sie mit Taubstummen arbeiten, muss ein Ersatz für die Stimme gefunden werden. Die Stimme ist so selbstverständlich, dass es fast müßig erscheint, darüber zu sprechen. Gerade diese Selbstverständlichkeit täuscht.

Wenn wir auf das Wort Stimme achten, wie es auftaucht in der Sprache, sehen wir, wie weit verzweigt seine Bedeutungen sind.

Ich glaube nicht, dass das eine Eigenart des Deutschen ist. Es gibt zum Beispiel den Ausdruck *die Stimmung*

Prof. Kawai: Bei uns ist *ki* wichtig, hat aber eher mit dem Atem und dem Hauch zu tun. Die Stimme ist das Lautliche dabei.

P.W.: Da sagt man etwas, und kaum ist es ausgesprochen, merkt man, dass das gar nicht stimmt. Die Stimme ist nicht immer mit dem Laut verbunden. Ich dachte zuerst, der Unterschied zwischen *ki* und Stimme wäre, dass die Stimme etwas Lautliches sei. Das ist aber gerade nicht wahr, weil es auch eine Stimme gibt, die gar nicht spricht. In der Stimmung ist gar nichts da, was hörbar ist. Manchmal kann es der Wind in den Bäumen sein, ohne dass das Akustische dabei berücksichtigt wird; oder das, was man das Gewissen nennt, ist ja auch nicht hörbar. Heidegger, der im Schwarzwald wohnte, hat vom Geläut der Stille gesprochen, das heißt, es ist etwas hörbar, ohne dass es akustisch hörbar ist.

Andererseits ist die Stimme auch eine Metapher für das Subjekt schlechthin. Wenn ich von jemandem sage: »Sie lässt die Stimme hören«, so ist das nicht notwendigerweise in einem akustischen Sinn gemeint. Oder ich kann Sie um Ihre Meinung fragen und sagen: »Ihre Stimme ist mir wichtig«. Es gibt auch den Zusammenhang mit dem Be-stimmen. Da kommt die Seite eines Machtaspektes mit ins Spiel, etwas zu bestimmen – wir haben beim Herrendiskurs darüber gesprochen.

Worauf es mir also ankommt ist, Ihnen zu zeigen, dass die Bedeutung des Wortes Stimme nicht auf das Organ, auf den Kehlkopf beschränkt ist. Die Stimme – das kann vieles heißen. Ein Aspekt, der das verständlich macht, ist der genetische Aspekt. Ich habe Ihnen schon von Tomatis' Untersuchungen gesprochen, die meines Wissens von Lacan nicht aufgenommen worden sind. Tomatis hat ganz einwandfrei gezeigt, dass die Stimme das Kind vorgeburtlich, schon etwa ab dem dritten Lebensmonat erreicht. Das heißt, das Kind ist dann bereits empfänglich für die Reize der Stimme. Man kann das daran erkennen, dass die Herztöne sich verändern oder dass der ganze Organismus in einen Spannungszustand oder in einen Entspannungszustand gerät. Was die Stimme des anderen zuerst einführt, ist etwas Vorsemantisches; es ist die Empfänglichkeit für den Klang der Stimme, für den Rhythmus der Stimme; es gibt sogar Anhänger, die glauben, das Verstehen wäre schon vorgeburtlich möglich. Ich glaube, damit sind wir in der Esoterik. Sicher gibt es aber ein viel früheres Verstehen als wir das selber glauben. Vielleicht ist dieses erste Verstehen sehr stimmungsmäßig, und der ganze Organismus des Kindes ist davon betroffen; man kann sagen, dass es die Verkörperung der Stimme des anderen ist. So kann es passieren, dass Kinder schon depressiv auf die Welt

kommen. Tomatis hat ein Begriffspaar eingeführt, das hier sehr wichtig ist. Er weist auf den Unterschied hin von *écouter/horchen* und *entendre/hören*. *Ecouter* wäre dieses aktive Horchen. Hören ist dagegen immer da; wir können ja die Ohren nicht einfach verschließen. In dem Sinne hören wir auch das, was wir gar nicht hören wollen. Es ist aber doch ein Unterschied, ob ich aktiv hinzehöre oder passiv etwas aufnehme. Einem Patienten wirklich zuzuhören, das ist eine Arbeit, das heißt nicht einfach, im Sessel zu hängen und die Stimme auf sich einwirken zu lassen. Diese Aktivität, dieses Horchen ist schon ein Ausdruck des Begehrens des Anderen. Die Neugier gegenüber der Welt ist nicht einfach angeboren. Man kann sagen, dass in der vorgeburtlichen Zeit die Stimme schon einen prägenden Einfluss hat. Ich glaube, dass das, was man vorgeburtlich hört, zum Urverdrängten gehört. In diesem Urverdrängten ist das Begehren des Anderen wirksam.

Mit der Geburt bekommt die Stimme eine ganz andere Qualität. Sie wissen alle, dass die Geburt mit dem Geburtsschrei verbunden ist. Es ist oft versucht worden, diese Umstellung, die sich im Schrei ausdrückt, mit dem Trauma zusammenzudenken. Das heißt, es ist der Verlust dieser intrauterinen Geborgenheit. Andererseits ist dieser Schrei vielleicht auch eine frühe Manifestation des Begehrens. Er ist jedenfalls am Ursprung der Einführung in die Kultur. In diesem Zusammenhang weise ich Sie auf den Titel von Lacans Hauptwerk hin. Der Titel ist: *Ecrits*. *Crier* heißt schreien und *s'écrier* herausschreien. Natürlich ist das Wort *Ecrits* selber die Schrift; aber Sie sehen in diesem Wort schon den Zusammenhang von stimmlicher Äußerung und Schrift. Diesen Zusammenhang zwischen Schrift und Stimme zu denken, ist schon ein ganzes Programm.

Die Stimme des Anderen behält auch nach der Geburt ihre ungeheure Bedeutung und Macht. Was Freud *Ichideal* nennt, ist in einem engen Zusammenhang zu sehen mit der Stimme. Erinnern Sie sich an das Schema des Spiegelstadiums, das wir oft angetroffen haben. Wir haben von den beiden Spiegeln gesprochen, dem Hohlspiegel und dem Planspiegel. Der Andere ist in dem Zusammenhang als die Instanz aufgetaucht, die den Winkel des Spiegels regulieren kann. Mit der Stimme kann der Andere bewirken, ob ich ein Bild von mir sehe oder nicht. Wenn der Hohlspiegel das Begehren des Anderen ausdrückt, so kann die Stimme den Spiegel sogar zu einem Zerrspiegel machen. Sie kennen sicher aus Ihrer eigenen Biographie solche Vorfälle, wenn ein Repräsentant dieses Anderen mit Ihnen zum Beispiel sehr unzufrieden war und Sie gescholten hat. Wenn Sie dann in den Spiegel geblickt haben, ist Ihnen Ihr eigenes Spiegelbild sicher sehr anders vorgekommen. Das heißt, das Spiegelbild ist nicht einfach nur das Erkennen von etwas Physikalischem, son-

dern seine Bedeutung ist konstituiert von der Ebene des Anderen. Das gilt auch für das Gegenteil, für die Exaltation. Sie kennen sicher diese rührenden Szenen, wenn man kleine Kinder fragt, wie groß sie schon seien. Sie strecken dann ihre kleinen Arme in die Höhe, und die Hände reichen kaum über den Kopf hinaus. Die Stimme ist in dem Sinne eine prägende Macht. Sie ist auch sehr störrisch; wenn das Subjekt selber dazu kommt, sich stimmlich vernehmen zu lassen, so ist seine Artikulation sehr störrisch. Ich appelliere auch hier an Ihre Erinnerungen, zum Beispiel, wie es war, als Sie das erste Mal in der Schule ein Gedicht aufgesagt oder vor anderen gesprochen und geschaut haben, welches Echo es auslöste. Diejenigen, die ins Stottern kommen, wissen vielleicht am besten, welche große Bedeutung die Artikulation hat. Es drückt sich in der Stimme etwas sehr Subjektives aus. Es ist zwar so, dass wir die Stimme mit den Tieren teilen, bei den Menschen ist es aber doch etwas anderes. Es ist insofern etwas anderes, als die Stimme Träger des Anderen ist. Wenn sie hundertprozentig nur den Anderen wiedergäbe, würde sie in der Formel für das Subjekt auf die Seite links gehören. Nun gibt es aber diesen Rest, der Lacan dazu veranlasst hat, sie als Objekt *a* in die Reihe der psychoanalytischen Objekte aufzunehmen. Es gibt wie beim Blick auch hier etwas, dessen Zentrum sich mir entzieht. Ich kann die Eigenheit meiner Stimme selber nicht erkennen, ich bin diese Eigenheit. Es ist jedoch der Andere, der diese Eigenheit erkennen kann. Da ist schon wieder dieses Moment des Ausgeliefertseins. So wie ich den eigenen Blick nicht sehen kann, kann ich die eigene Stimme nicht objektivieren. Jede Objektivierung sitzt schon auf diesem unbekanntem Zentrum auf. Es gibt etwas, was ich ununterbrochen kundgebe, wenn ich spreche und worüber ich doch keine Verfügung habe. Wir treffen hier wiederum diese widersprüchliche oder paradoxe Situation an: Einerseits ist die Stimme oder das Innerste der Stimme das, was sich nicht sagen lässt, und andererseits ist genau dieses Zentrum das, was mich ununterbrochen dazu nötigt, mich verlauten zu lassen. Wir haben dieses Paradox schon bei der Symbolisierung angetroffen. Diese Unmittelbarkeit der Stimme bewirkt eine Empfindlichkeit, eine Intimität. Man spürt diese Intimität förmlich, sogar in einem organischen Sinne. In einer Gemeinschaft, in der ich mich wohlfühle, fließt die Stimme sehr leicht; in einer anderen Umgebung spüre ich plötzlich, wie sich alles schließt im Hals oder wie die Stimme dünn wird, oder wie sie ihre Resonanz verliert. Das Stottern ist nur eine besonders ausgeprägte Version dieser Störrichkeit, aber eigentlich ist sie in jedem einzelnen Satz erkennbar.

Zum pathologischen Aspekt in einem ganz anderen Ausmaß gehört natürlich auch die Stimme als Halluzination. Sie wissen si-

cher, dass es Psychotiker gibt, die unter stimmlicher Halluzination leiden. Man kann die Halluzinationen unterteilen in solche, die stimmlicher Art sind und solche, die nicht stimmlicher Art sind. Die Stimmen sind gewöhnlich solche, die Anordnungen geben. Wenn Sie zum Beispiel die Schreber-Geschichte lesen, so sehen Sie, dass sich Gott selbst mit der Stimme bemerkbar gemacht hat bei diesem gequälten Schreber. Das zeigt schon, dass die Stimme etwas unglaublich Existenziales ist. Man kann schon die Halluzination als Restitutionsversuch auffassen. Wenn etwas verloren gegangen ist, ist es doch nicht so verloren, dass es nicht in irgendeiner Form wiederkäme. In diesem Sinne ist es nicht möglich, in einer Welt ohne Stimme zu leben, sie taucht immer irgendwo auf; und sie zeugt natürlich auch in diesem Sinne von der Macht des Symbolischen, die sie trägt.

Vielleicht schließe ich für heute mit dem Hinweis auf die Musik, in der die Stimme auf eine Art zelebriert wird. Man kann davon ausgehen, dass die Stimme verbunden ist mit der Erfahrung einer Unvollkommenheit. Wenn man an die phallische Dimension denkt, ist die Stimme immer zu wenig schön oder zu wenig laut oder zu wenig voll. Von daher ist es naheliegend, dass man Instrumente erfunden hat, um die Unvollkommenheit der Stimme wettzumachen. Einerseits kann man die Stimme selbst schulen, aber andererseits auch mit Instrumenten Töne erzeugen, die schöner sind als die menschliche Stimme. Hier wird eine Dimension spürbar, die besonders wichtig ist, die des Genießens. Ein Ton eines Instrumentes kann mir durch den Körper fahren und kann mich nahe an den Zustand der Identität führen.

Worauf ich noch nicht hingewiesen habe, ist der Zusammenhang der Stimme mit der Religion. Wenn Sie einverstanden sind, spare ich das für die nächste Sitzung auf.

DISKUSSION

Vielleicht haben Sie noch Fragen dazu?

Teilnehmer: Ist es so, dass die Stimme auch mit dem Anderen zu tun hat, wie der Blick? Es ist noch nicht ganz klar, wie die Stimme mit dem Anderen zu tun hat, vor allem im Zusammenhang mit dem *Ichideal*

P.W.: Diese Frage macht auf ein Versäumnis in meinen Ausführungen aufmerksam. Ist noch genügend Zeit, um auf diesen Punkt einzugehen?

Prof. Kawai: Du kannst noch auf etwas hinweisen, und dann kannst du nächstes Mal mehr darüber sagen.

P.W.: Ich denke, man muss die beiden Dimensionen der Stimme sehen. Einerseits die anthropologische Dimension, nämlich, dass wir die Stimme mit den Tieren teilen; aber andererseits, dass die Stimme Träger ist des Anderen; das heißt, wir werden über die Stimme des Anderen in Sinn und Bedeutung der Kultur eingeführt, die wir uns zu eigen machen. In diesem Sinne wird die Stimme zu einer Stimme, die nicht mehr eine mit den Tieren gemeinsame ist; die Stimme wird Träger der Repräsentation des Subjekts. Nicht alles ist in dieser Repräsentation enthalten. Dieser Rest ist aber nicht einfach ein animalischer. Es gibt nicht diese Stufung, dass im Menschen zuunterst das Tierische ist und darüber das Menschliche. Was nicht enthalten ist auf der Ebene des Anderen, ist etwas, was nicht sagbar ist. Ich kann nur immer vom Symbolischen her, von außen her zum Inneren vorstoßen; oder besser gesagt, ich kann einerseits etwas von mir geben, was dann die anderen empfangen, und ich kann andererseits von außen her etwas reflektieren und dieses Innere umkreisen. Ich kann es aber nicht selber dingfest machen, so wenig wie ich den Blick dingfest machen kann. Es ist wie das Zentrum meines Lebens. Ich kann es auch anders sagen: es ist das, was zum Beispiel das Objekt des Begehrens des Sadisten ist. Dort genau möchte er hinkommen, zu diesem Zentrum vorstoßen – dort, wo der Schmerz beginnt, ist dieses Zentrum. Im Genießen meines Schmerzes manifestiert sich dieses Innere, das ich nicht sagen kann.

Die Stimme und ein Paradigma für das Schicksal der Objekte

Ich werde in dieser letzten Sitzung versuchen, bei der Stimme zu bleiben. Das letzte Mal ist noch eine Frage gestellt worden, die mich sehr beschäftigt hat und die auch ein sehr grundsätzliches Problem die Stimme betreffend aufgeworfen hat. Ich werde die Frage zum Anlass nehmen und über den genetischen Aspekt der Stimme sprechen. Nachher werde ich auf den pathologischen Aspekt zu sprechen kommen und anschließend auf den Aspekt, den man den theologisch-philosophischen nennen könnte.

Die Frage der letzten Sitzung betrifft den doppelten Ort der Stimme, außen und innen. In der Tat bin ich offenbar in meinen Ausführungen letztes Mal von einem Ort zum anderen gesprungen. Es ist bei der Stimme ähnlich wie beim Blick – auch hier gibt es eine Verdoppelung. In der Lacan'schen Psychoanalyse gehört das Primat stets dem großen Anderen. Genetisch gesehen gibt es eine Zeit, in der das Subjekt sich noch nicht aus dem Anderen herausgeschält hat. Wir könnten hier wieder die Metaphorik des Eis bemühen. Das Subjekt schält sich aus diesem Anderen heraus, geht aus dem Anderen hervor. Der Ort dieses Hervorbrechens kann mit dem Schrei bezeichnet werden. Der Schrei kommt nicht aus der Leere, er schafft die Leere. Es ist der Schrei, der das Außen vom Innen zu differenzieren beginnt. Gewiss sind es organische Vorgänge, die hier mit im Spiel sind, vor allem die Umstellung der Atmung, der Verlust der Einheit mit der Mutter durch die Trennung der Nabelschnur. Mit dem Schrei gibt es nicht nur die körperliche Trennung, sondern es ist auch der Anfang einer psychischen Trennung.

Wir haben bei den Ausführungen über die Oralität gehört, dass es nicht von Anfang an eine Trennung zwischen Mutter und Kind gibt, sondern dass die erste Trennung psychisch eher eine ist zwischen Mutter einerseits, Kind und Brust andererseits. Wir könnten nun am Leitfaden der Stimme alle Schicksale der Objekte verfolgen. Auch in der Analtät ist die Stimme von tragender Bedeutung. Der Trotz, die Manifestationen der ersten Autonomie zeigen sich

immer wieder über die Stimme. In diesem Sinne ist auch klar, dass es keine Abfolge gibt von Oralität, Analität, Blick und Stimme. Die Schwierigkeit ist vielmehr, diese vier miteinander zu denken, es ist jedoch auch nicht so, dass alles miteinander von Anfang an da ist.

Folgen wir also dem Leitfaden der Stimme. Man kann sagen, dass das Subjekt am Anfang seiner selbst ermangelt. Erst mit dem Schrei beginnt diese Differenzierung von Subjekt und anderem. Man könnte sagen, dass es eine Trennung zuerst im Realen ist, und es ist zugleich eine ursprüngliche Verstümmelung des Kindes von sich selbst. Die Stimme erleidet diese Teilung zwischen Subjekt und dem anderen mit. So wie der Körper des Subjekts ein geteilter, von sich getrennter ist, wird auch die Stimme zu einer geteilten. Man könnte den intrauterinen Zustand mit einem Reservoir oder einer Bibliothek vergleichen. Die Stimme des anderen hat sich in das Subjekt vor der Geburt eingeschrieben, es ist aber noch nicht so weit, dass es sie verstehen könnte. Das Subjekt ist auf eine unmittelbare Weise die Wirkung dieser Stimme, und in diesem Sinne ermangelt es seiner selbst. Mit der Verlautbarung des Schreis ist der Anfang einer Art von Verdrängung dieses Identitätszustandes gesetzt; das heißt, mit der Aufteilung des Subjekts ereignet sich ein Verlust, der uneinholbar ist. Es kommt also eine Dialektik in Gang. Die Stimme des anderen, die vorher unmittelbar war, wird nun zu einem Objekt, und das, was sich im Subjekt eingeschrieben hat, wird nun Teil der verlorenen Identität. Diese verlorene Identität ist ohne Zeit, das heißt, sie ist ebenso vergangen wie zukünftig; denn in dieser Identität gab es noch keine Abfolge der Zeit für das Subjekt. Wenn sich das Subjekt in die zeitliche Ordnung eingefügt hat, ist diese Identität für es etwas, das vorausliegt. Vorausliegen, das heißt gleichermaßen vorbei sein wie uneinholbar sein. Wir begegnen hier wieder dieser komplizierten Zeitordnung, in der die physikalische Zeit etwas ganz anderes ist als die psychische Zeit. Dieses Urverlorene ist der Grund, weshalb Freud von der Zeitlosigkeit des Unbewussten gesprochen hat.

Nun kommt zu dieser Zeitordnung ein zweites Paradox hinzu. Einerseits ist also diese Uridentität verloren, auf der anderen Seite wird sie aber unablässig repräsentiert. Die Signifikanten spielen dabei eine hervorragende Rolle. Sie erweitern das Feld der Wahrnehmung des Subjekts. Zugleich höhlen sie es aus, vertiefen den Verlust, woraus für das Subjekt das diffuse Gefühl eines Fehlens entsteht. Der Verlust wirkt als Matrix einer Vollständigkeit, und je mehr das Subjekt in die Ordnung der Signifikanten eingeführt wird, desto mehr spürt es deren Fehlen – es ist die Quelle von regressiven Sehnsüchten und zugleich das Agens für weitere Fortschritte in der sprachlichen Repräsentation, die vom Anderen unterstützt wird.

Was heißt das genau? Im Kind haben sich schon die elterlichen Phantasmen, die Phantasmen der Angehörigen eingeschrieben. Das Kind ist anfänglich die Verkörperung dieser Phantasmen. Wenn es sich selber äußern kann, repräsentiert es diese Phantasmen; das heißt, das Subjekt bekommt zu diesem verlorenen Objekt ein Verhältnis. Dieses Verhältnis manifestiert sich in einem doppelten Sinn: als Bewegung nach vorn, in die Zukunft, in der das Symbolische phantasmatisch den Mangel einholt, in der das Begehren des Anderen zufriedengestellt und gar zum eigenen gemacht wird; als Rückwendung zum Ursprung, womit das Kind versucht, sich gegen den Verlust zu wehren, Mutters Rockzipfel nicht loszulassen. Dieses Verhältnis hat einen engen Zusammenhang mit der Semantik; in ihr schlagen sich die entgegengesetzten Strebungen nieder.

Nun ist es ja nicht so, dass die anderen nach der Geburt nicht mehr sprechen, ganz im Gegenteil. Das Subjekt wird weiterhin eingehüllt in das Sprechen der anderen und von daher kann sich das Subjekt mit der semantischen Dimension der Sprache identifizieren. Die Semantik ist wiederum in einem engen Zusammenhang mit dem Spiegelstadium zu sehen. Alles das, was sich zuerst im Subjekt eingeschrieben hat, muss über die Engführung des Spiegelstadiums wieder neu erworben werden. In diesem Sinne hat das Spiegelstadium eine enorme strategische Bedeutung.

Mit der Einführung der Symbolik beginnt zugleich eine neue Etappe in der Trennung des Subjekts. Das Subjekt kann sich nun für diese ursprüngliche Einheit Substitute schaffen. Es gibt von Freud ein schönes Beispiel – ich glaube, ich bin auch schon einmal darauf zu sprechen gekommen –, es ist dieses Fort-da-Spiel. Freud hat sein eineinhalbjähriges Enkelkind beobachtet. Es hat mit sich selber gespielt, war ganz allein oder es glaubte, allein zu sein. Es ließ eine Fadenspule über den Bettrand verschwinden und zog sie wieder heran. Beim Wiederauftauchen, wenn die Fadenspule wieder sichtbar war, sagte es: *A*; wenn die Fadenspule weg war, sagte es: *O*. In dieser elementaren Opposition, die nur ein *A* und ein *O* war, liegt schon der Ursprung der Semantik. Mit diesem Spiel hat das Kind schon die An- und Abwesenheit der Mutter substituiert. Es hat aber auch sein eigenes Verschwinden für die anderen dargestellt. Das hat es in einem anderen ähnlichen Spiel noch deutlicher ausgedrückt: Es hat sich nämlich vor den Spiegel gestellt und sich dann gebückt, sodass es nicht mehr sichtbar war. Als es sich selber im Spiegel nicht mehr sah, sagte es: *Baby o-o-o*, und wenn es wieder da war, begrüßte es sich selber mit einem *A*. Sie sehen hier die Ebene der Semantik, die etwas ganz Neues einführt, nämlich die ganze Ordnung der Repräsentation, auf der die Realität beruht. Dieses *O/Fort* ist nicht einfach ein Fort im Sinne von »es ist nichts mehr da«. Das

Fort heißt, es ist da, aber nicht mehr sichtbar. Genau das ist das Symbolische; etwas, was nicht mehr da ist, ist im Symbolischen doch da. Sie sehen hier, wie Semantik und Stimme miteinander zusammenwirken. Das Anwesende und das Abwesende sind überhaupt nicht mehr absolute Gegensätze. Man könnte schon wieder die Metaphorik der Eierschale bemühen. Zwischen diesen beiden Polen des *Fort* und *Da* ist das Subjekt situiert. *Fort* und *Da*, das ist schon S_1 und S_2 . Das Abwesende ist anwesend, und das Anwesende ist abwesend. Wo ist das Subjekt? Ist es im S_1 oder im S_2 ? Es ist gleichsam die Fortsetzung dieser ursprünglichen Verstümmelung, es ist selber aufgeteilt in diese beiden Pole. Es ist einerseits die Fadenspule und andererseits ist es aber auch die Mutter, und drittens ist es dieses Spiel selbst. Es geht also nicht um die Herrschaft des Subjekts über seine Trennung, vielmehr geht es darum, für diese Trennung einen Ausdruck zu finden. Diese Trennung ist ein Ausdruck seines frühen Begehrens.

Wenn wir nochmals auf die Frage nach dem doppelten Ort der Stimme zurückkommen, so sehen wir, wie die Stimme nicht einfach nur auf die Seite des Subjekts, das sich artikuliert, fällt. Da es ja selbst ein Produkt dieser ursprünglichen Identität ist, eine Aufteilung, ist die Stimme immer an beiden Orten. So ist es auch völlig klar, dass die Kinder im Puppenspiel ihren Puppen eine Stimme verleihen. Natürlich kann man sagen, es ist ja ihre eigene Stimme, aber das ist nicht der Punkt. Der Punkt ist, dass es hier vielmehr eine Teilung gibt, in der das Subjekt zugleich die Puppe und auch nicht die Puppe ist. Im Traum setzt sich das wiederum fort. Alle Figuren haben einen ganz engen Bezug zum Subjekt, und zugleich hat das Subjekt einen Bezug zu diesen Figuren.

Fügen wir noch einen Gedanken hinzu, der mit diesen genetischen Zusammenhängen zu tun hat. Aus der Verdoppelung der Stimme entsteht auch eine Idealisierung. Wie geschieht es, dass das Kind die Stimme des Anderen idealisiert? Je mehr es seine eigene Stimme findet, desto mehr erscheint sie ihm auch als etwas Fragiles, der Kritik Ausgesetztes. Mit seiner Stimme exponiert es sich und unterliegt der Kritik der Anderen und der Einwirkung der Stimme der Anderen. Die Stimme wird somit zum eigentlichen Träger der Subjektivität. Sie ist verbunden mit einer Angst. Von da her liegt es nahe, dass es die Stimme des Anderen zu idealisieren beginnt. Es ist nicht im eigentlichen Sinne eine Regression, was hier passiert; denn es gibt sich selber nicht auf und will auch nicht die Identität mit dem Anderen herstellen. Vielmehr will es sich selber zurücknehmen und dem Anderen alle Macht geben. In seiner Phantasie muss der Andere dem Ideal des Kindes entsprechen. Dies ist schon eine Manifesta-

tion des hysterischen Diskurses. Er ist von einem psychotischen Diskurs zu unterscheiden. Im psychotischen Diskurs gibt es das Subjekt, das sich mit seiner Stimme im Sinne von: Im-eigenen-Namen-Sprechen verlauten lässt, nicht; im neurotischen Diskurs spricht das Subjekt dagegen schon im eigenen Namen, es fürchtet sich jedoch davor. Deshalb möchte es gerne, dass ein Anderer an seiner Stelle spricht. In der Analyse begegnen wir häufig dieser Figur. Der Analytiker wird mit allen Zeichen der Macht ausgestattet, und seine Stimme gilt manchmal als Quelle der Offenbarung. Manchmal denkt man als Analytiker: »Was habe ich bloß Komisches gesagt?«, beim Patienten kommt es aber ganz anders an.

In dieser Machtverleihung an den Anderen erkennen wir wiederum den phallischen Aspekt, und wir denken wieder daran, dass dieses Objekt *a* als Stimme nicht ohne Einbezug des Phallus zu denken ist. In dieser Figur wird auch deutlich, dass der Andere nicht einfach der Andere der Signifikanten ist. Wenn das Subjekt eine Vorstellung, eine Idee hat, wie der Andere sein sollte, muss dieser Andere der Zeichenordnung genügen. Der Andere der Signifikanten ist stets nur eine Grenzvorstellung, es ist diese Grenzvorstellung, die der Analytiker selber aufrecht erhält, um sich der Narzissierung der Analyse zu entziehen. In dem Sinne kann man sagen, dass der Andere immer abwesend ist, immer fehlt. Das berechtigt jedoch nicht, dieses Konzept wegzuerwerfen.

Kommen wir nun zum pathologischen Aspekt. Es gibt zwei Stichworte, die hier wichtig sind. Das eine ist die Stimme als Halluzination, das andere die Stimme als Über-Ich. In der Stimme als Halluzination zeigt sich noch einmal das Primat des Anderen; das heißt, diese Zweiteilung, die ich versucht habe darzustellen, gibt es nicht. Das Subjekt ist nicht ein gespaltenes in der Psychose. Der Andere äußert sich in diesem Sinne als Stimme, ohne dass ein Adressat da wäre. Die Halluzination ist also zunächst das Kennzeichen eines Beobachters. Das Subjekt erkennt sie manchmal selber nicht als solche. Sehr oft bemerkten Psychotiker auch, wenn sie halluzinieren. Man kann hier nicht eine so rigorose Trennung machen, im Sinne von: In der Psychose gibt es kein Subjekt. Man kann jedoch sicher sagen: Je psychotischer ein Subjekt ist, desto weniger kennt es diese Teilung und desto mehr kommt ihm die Halluzination wie etwas Reales vor. Es gibt einen bekannten Satz von Lacan, der heißt: »Was nicht symbolisiert wird, erscheint im Realen.« Die Ebene der Repräsentation, die wir beim Fort-Da so schön gesehen haben, fehlt in der Psychose. Das Subjekt kann seine Uridentität nicht symbolisieren. Es hat diesen Verlust gar nicht erfahren, oder der Verlust ist wieder verloren gegangen – man könnte von einem Verlust des Ver-

lustes sprechen. Die Stimme manifestiert sich so, dass sie in dieser Gedoppeltheit des Subjekts ankommt.

In der Neurose ist es anders. Hier gibt es ja auch das Phänomen der Stimme, aber die Stimme hat nicht die Wucht, die sie in der Psychose hat. Es gibt die Stimme des Gewissens zum Beispiel, oder man könnte Kants kategorischen Imperativ mit der Stimme in Beziehung bringen. Das heißt jedoch zugleich immer, dass man der Stimme entsprechen kann oder nicht entsprechen kann. Ich kann das, von dem ich weiß, dass es gut wäre, einfach nicht tun. Wie zeigt sich nun die Stimme in der Neurose? Das Kennzeichen des Über-Ichs weist stets auf etwas Pathologisches hin. In der Tat ist das Über-Ich etwas, das sehr rigide ist, es ist wie ein innerer Meister. Vorhin habe ich das Beispiel der Hysterie erwähnt mit der Idealisierung der Stimme. Statt dass eine äußere Figur oder die Stimme der äußeren Figur idealisiert wird, kann diese Idealisierung auch die innere Stimme betreffen. Sie sehen diesen Aspekt am deutlichsten in Zwangsneurosen, vor allem dann, wenn immer wieder etwas kontrolliert werden muss. Habe ich jetzt die Türe geschlossen? Habe ich die Herdplatte ausgeschaltet? Habe ich die Hände sauber gewaschen, usw.? Die Stimme ist hier ein ständiger Begleiter des Subjekts. Einerseits unterwirft er das Subjekt vielen Zwängen, andererseits lässt er das Subjekt nicht allein. Da ist genau die Angst des Subjekts: keine Stimme zu haben.

Es gibt den dritten Zustand des Subjekts, den man mit Sublimierung bezeichnen kann. Wenn ich nicht mehr der Über-Ich-Stimme unterworfen bin, stellt sich die Frage: Was tue ich dann? Es ist die Position der Offenheit, Unvorhersehbarkeit; sie wird aber vom Subjekt nicht als höchstes Gut erfahren, sondern eher als Ort der Angst. Es ist das, was wir in der Analyse oft antreffen, wenn plötzlich der Analysand still wird. Nach einigem Zögern kann er sagen: »Jetzt ist mir etwas in den Sinn gekommen, woran ich nie gedacht habe.« Er hat etwas erfahren, was mit der Unvorhersehbarkeit zu tun hat. Das sind wohl Schlüsselmomente in einer Analyse. Wir fürchten alle die Unvorhersehbarkeit. Wir organisieren den Alltag, damit alles vorhersehbar ist. Manchmal schlafen wir nicht ein, weil wir vor dem Unbekannten, das uns in den Träumen begegnen kann, Angst haben. In diesem Unbekannten manifestiert sich der Andere. Welcher Andere? Ich würde sagen, die Analyse versucht hier, die Einflüsse der empirisch Anderen aufzudecken. Die Analyse besteht darin, dass zum Beispiel erkennbar wird, welche elterlichen Phantasmen das Subjekt auf seinem Weg begleitet haben, oder welche Einflüsse zum Beispiel privilegierte Beziehungen gehabt haben, welche Einflüsse die geschwisterlichen Beziehungen haben, usw. Warum wird dies eigentlich gefragt, warum will man

das wissen? Es gibt etwas, wovon in der Analyse wenig gesprochen wird; am Horizont steht die Frage: Was dann? Wenn ich das aufgedeckt habe, welcher Andere begegnet mir dann? Ich glaube, dass das der Ort der Subjektivität ist. Wenn wir die Erfahrungen, in denen wir uns zum Objekt gemacht haben, oder die Erfahrungen, in denen wir Andere zum Objekt gemacht haben, analysiert haben, stehen wir vor der Frage des Anderen, von dem wir nicht wissen, wer er ist. Es ist ein unbekannter Ort, von dem her sich etwas zuspricht. Sicher kann man dabei an das Göttliche denken und an das Unbewusste als dessen Manifestation. Lacan ist diesbezüglich eher skeptisch; für ihn wäre Gott der Andere des Anderen, also eine Macht auf einer Metaebene, von der er sagt, es gebe sie nicht; sie wäre ein Garant für den Anderen, eine Instanz, die allen Täuschungen und Irrtümern enthoben wäre, was für den Anderen nicht zutrifft.

Es gibt religiöse Überzeugungen, die davon ausgehen, einen Zugang zu diesem Anderen gefunden zu haben. Wir gewöhnlich Sterblichen stehen vor einer Frage – einer Frage, die man nicht einfach beantworten kann. Es ist die Frage, die mit unserer Offenheit zu tun hat, und es ist diejenige, die mit unserer Geschichte, mit unserer Verantwortung zu tun hat. Sich hinter den anderen zu verstecken oder die anderen zu idealisieren, heißt, diese Begegnung mit der Leere nicht einzugehen. Der Andere manifestiert sich auf eine Weise, die nicht unseren Wünschen entspricht, und je mehr wir ihn kontrollieren wollen, desto weniger ist das der Fall. Es gibt die Ebene der Fehlleistungen. Da sehen wir plötzlich, dass ganz andere Zusammenhänge in uns wirksam sind. Diese Fehlleistungen erscheinen nicht als gewollte, jedenfalls nicht als vom Bewusstsein gewollte. Es zeigt sich hier, dass das Subjekt mit dem Anderen eine Verbindung aufrechterhält, von der das Bewusstsein nichts weiß. Ein anderer Ort des Einfalls des Anderen sind die Träume. Nicht umsonst haben die Träume auch Anlass gegeben zu Prophetie.

Es gibt die Erfahrung des Sich-gehen-Lassens im Sprechen, etwas, das allerdings nicht so leicht gelingt. Es heißt, auf alle Sicherheiten des Sprechens zu verzichten, auf Rücksichten und Höflichkeiten, auf Gewohnheiten, und sich für die Überraschungen freizuhalten. Das Paradox besteht darin, dass ich umso mehr Subjekt werde, je mehr ich die Kontrolle aufgebe. Ich lasse Platz für den Anderen, und dieser Andere ist für mich nicht greifbar; er ist aber gleichwohl derjenige, der an der Quelle meines Sprechens steht. Wenn ich diese Passage der Idealisierung der Anderen und des Sich-Versteckens ausgestanden habe und mich sprechen lassen kann, dann ist die Hauptarbeit der Analyse gemacht.

Kommen wir nun zum dritten Aspekt – ich nannte ihn den theologisch-philosophischen. Hier möchte ich vor allem auf einen Gedanken Wert legen. Es ist der Gedanke der Fruchtbarkeit der Stimme. Mit Fruchtbarkeit meine ich, dass die Stimme überhaupt erst Realität erzeugt. In der Bibel heißt es: »Am Anfang war das Wort.« Die Etappen der Schöpfung werden jeweils von Sprache begleitet. Ein anderes Beispiel ist die Vaterschaft von Abraham. Es wird gesagt, dass seine Frau schon 90 Jahre alt war. Wenn wir biologisch denken, ist es ganz unmöglich, dass eine Frau mit 90 Jahren noch ein Kind bekommen kann. Diese Geschichte Abrahams steht aber für etwas. Wofür also, wenn es nicht eben darum geht, das Gewicht auf die Tragweite, die Fruchtbarkeit der Stimme zu legen? Das ist ja auch am Ursprung des Christentums passiert. Sie wissen, dass Marias Empfängnis eine ungeschlechtliche war. Die Stimme hat Maria gesagt, dass sie Christus gebären werde. Die Stimme selber wurde als Engel personifiziert, wir können hier ohne weiteres die Stimme und die Engel in eine Beziehung bringen. Das heißt, die Engel sind die Personifizierung der Stimme; es sind Wesen, die körperlich sind und doch auch nicht. Genau so ist es mit den Wörtern auch, sie sind lautlich messbar und haben doch keine körperliche Gestalt. Wenn Sie ein Bild aus dem Mittelalter betrachten, auf dem es von Engeln wimmelt, so versuchen Sie einmal, dies als Sprache zu übersetzen! Es ist hier eine Dimension angesprochen, die heute verloren gegangen, unmodern ist. Das ändert aber nichts daran, dass die Stimme immer noch fruchtbar geblieben ist. Ganz kleine Beispiele, z.B. eine andere Beobachtung von Freud, zeigen es. Ein Kind im Dunkeln sagte: »Tante, wenn du sprichst, wird es hell.« Mit einem physikalischen Verständnis können wir damit überhaupt nichts anfangen. Es ist klar, dass das Zimmer immer gleich dunkel ist, ob die Tante spricht oder nicht. Aber das war es ja nicht, was das Kind ausdrücken wollte. Es wollte eine Erfahrung ausdrücken, die mit der Stimme zu tun hatte. Wenn es die Stimme hört, wird es für das Kind hell. Hier ist eine ganz andere Dimension des Lichts angesprochen, und das Licht hat hier eine Beziehung zur Stimme. Ich bin überzeugt, dass in jeder Religion die Stimme von tragender Bedeutung ist.

Ich weise hier vielleicht besser noch auf einen weiteren Zusammenhang neben der Fruchtbarkeit hin, nämlich auf die Angst. Auch die Angst ist immer wieder bemerkt worden, zum Beispiel bei Moses. Als Moses einen Auftrag bekam und eigentlich genau wusste, was er zu tun hatte, versuchte er dem auszuweichen. Er sagte: »Aber ich doch nicht, ich kann doch nicht zum Volk sprechen, ich bin kein begabter Redner, mein Bruder ist viel besser.«

Oder lesen Sie die schöne Geschichte vom Propheten Jonas! Er hätte einen Auftrag erfüllen und in Ninive etwas verkünden sol-

len. Er fürchtete sich aber, weil das, was er zu sagen hatte, unangenehm war. Weil er nicht derjenige sein wollte, der eine schlechte Botschaft überbrachte, versuchte er zu fliehen. Er ging auf ein Schiff, das alsbald in Not geriet, und am Ende landete er im Bauch eines Walfisches. Als er dort betend seine Angst zugab, wurde er wieder befreit. Es ist eine schöne Darstellung einer Regression – der Walfisch als Ort des Intrauterinen, des Geschützt-Seins. Vom Moment an, in dem man sprechen kann, ist dieser Schutz weg. Wichtig ist hier, dass Jonas seine Angst eingestanden hat. Es wird nicht von ihm verlangt, dass er ein Held ist und keine Angst hat, sondern dass er sein Versagen eingesteht und seine Angst zugibt – das ist schon wichtig – und das hat die Geschichte zu einem guten Ende gebracht. Das ist ein Modell, das auch für die Analyse gilt. Sich immer dieser Unvorhersehbarkeit des Anderen zu stellen, ist unmöglich. Die Analyse ist vor allem eine Klinik der Angst. Man kann sogar sagen, dass die Angst mit der Bedeutung selber in einem engen Zusammenhang steht. Vom Moment an, in dem sich das Subjekt exponiert, ist es dieser Frage ausgeliefert, was es sagen soll. Es möchte gerne eine Vorschrift haben. Vieles ist zwar schon geschrieben, seine eigene Geschichte jedoch noch nicht; die muss es selber verantworten. Das ist der Aspekt der Sublimierung. Weil die Angst immer mitschwingt und mit der Subjektivität, d.h. mit der Leere der Subjektivität zu tun hat, kann man sagen, dass alles, was vom Subjekt eine Bezeichnung bekommt, einen intimen Zusammenhang hat mit der Angst. Es wäre ein törichtes Unterfangen, die Angst überwinden zu wollen. Vielmehr geht es darum, sich möglichst auf ihre grundsätzliche Dimension einzulassen. Sie hat mit dem Rätsel des Anderen zu tun. Mit diesem Anderen, den wir immer wieder zu kontrollieren versuchen und der aber immer wieder einfällt, da wo wir es am wenigsten erwarten. Das Wort Einfall erhält hier seine ganze Bedeutung. Der Einfall hat ja direkt mit der Grundregel der Analyse zu tun. Das Subjekt soll seine Einfälle mitteilen. Der Einfall ist der Einfall des Anderen, und das Subjekt ist nicht Urheber des Einfalls, sondern die Wirkung.

Noch ein paar wenige abschließende Bemerkungen zum Objekt *a*! Wir haben verschiedene Gestalten des Objekts kennen gelernt, nacheinander die Brust, den Kot, den Blick und jetzt die Stimme. In ihrer realen Dimension entziehen sie sich der Spiegelbarkeit, sie entsprechen dem Sein, das durch die Einwirkung des Anderen verloren wird, einen Mangel erleidet. Von der Zeit des *Seminars X* an hat Lacan noch eine weitere Dimension des Objekts *a* auszuarbeiten begonnen: das Objekt *a* wird zum Ort der Weiblichkeit. Dieser Ort entzieht sich ebenfalls der Spiegelbarkeit, was bedeutet, dass es

selber nicht phallisch ist – der Kern der Weiblichkeit lässt sich nicht sagen, liegt diesseits der phallischen Dimension. Es gibt hier eine Argumentation, die Derridas Kritik des Phallogogo-Zentrismus von vornherein gegenstandslos macht: Das Objekt *a* im Sinne der Weiblichkeit ist ein Objekt diesseits der symbolischen Kastration. An dieser Idee hat Lacan festgehalten, bis zu seinen letzten Seminaren, bis über das *Seminar XX* hinaus.

Die Kastration ist hier als symbolische Kastration gedacht, als von der symbolischen Ordnung her strukturiert. Vom Objekt *a* lässt sich zwar nur von der symbolischen Ordnung her sprechen. Gleichwohl ist es der Ort, der sich der Dimension der Kastration entzieht, weil das Sprechen, das stets ein Repräsentieren ist, nicht alles erfasst. Nur im Phantasma lässt sich die Weiblichkeit sagen; im Phantasma ist es möglich, die Weiblichkeit mit allerlei Attributen zu belegen, ihr Kern, das Sein der Weiblichkeit, bleibt jedoch außerhalb der symbolischen Ordnung. Dieses *a* ist der Ort des weiblichen Genießens. Es lässt sich nicht sagen. Wenn es sich sagen ließe, wäre es wieder in der Ordnung des Phallischen. Es ist also ein Genießen, das eine Unmittelbarkeit hat, und über diese Unmittelbarkeit lässt sich nichts sagen. Diese Kennzeichnung Lacans macht Freuds Frage verständlich, die nicht der junge Freud gestellt hat, sondern der späte Freud: Was will das Weib? Dieser Ort diesseits der Kastration ist für den Mann ein privilegierter Ort der Angst, weil er hier eine Dimension antrifft, die sich der Berechenbarkeit entzieht. Darüber darf nicht vergessen werden, dass umgekehrt die Frau nicht von der Angst verschont wird, die Positionen sind dabei nicht symmetrisch. Und schließlich muss gesagt werden, dass dieses Objekt *a* logisch gedacht wird. Logisch gedacht heißt, es ist nicht von vornherein aus den biologischen Gegebenheiten ableitbar. In diesem Sinne gibt es ein Objekt *a* auch für den Mann, so wie es auch die symbolische Ordnung für die Frau gibt. Hier treten wir in die ganze Rätselhaftigkeit der Geschlechterbeziehung ein – das wäre Gegenstand eines anderen Seminars.

DISKUSSION

Es bleibt noch Zeit für Fragen.

Prof. Kawai: Es ist hier etwas nicht klar. Du hast gesagt, dass die Analyse die Einflüsse der empirischen anderen aufdecke, und zwar, um den Anderen, im logischen Sinne, im unbekanntem Sinne anzutreffen. Es gibt hier aber vieles aufzudecken, was bedeutet diese Person für mich?

P.W.: Das ist wieder eine Frage, bei der einem sofort so vieles in den Sinn kommt, was auch noch zu sagen wäre. Es ist sicher zuerst einmal die Feststellung, dass es in der Analyse nicht darum geht, bei Papa- und Mamageschichten zu bleiben. Es geht darum, dass das Subjekt ein Gespür für sich selber bekommt, was es ist auch außerhalb der Familie. Das kann es ja nur, wenn es sich mit all dem auseinandersetzt, was es an Einflüssen erfahren hat, die sich in ihm festgesetzt haben. Dann kommt eine zweite Ebene, in der außerfamiliäre Beziehungen zu Angehörigen, Liebesgeschichten wichtig sind. Aber auch von denen kann man sagen: das ist nicht die letzte Dimension. Es gibt noch etwas, was meinen Weg allein ausmacht, was nicht davon abhängig ist, ob ich diese oder jene Beziehung habe. Da taucht die Frage nach dem Anderen auf: Was will er mir, was ist mein Schicksal? Ich komme also dazu, den Anderen nicht als Erweiterung eines anderen Menschen zu sehen, etwa nach dem Vorbild der Beziehung zu den Eltern, sondern die anderen Menschen als Repräsentanten des Anderen zu erfahren, der für mich eine Frage bleibt.

Das bedeutet keineswegs, dass ich mich in ein Kloster zurückziehen muss, um eine Antwort auf die Frage zu finden, was es mit dem Anderen auf sich hat. Das kann zwar ein Weg sein, jedoch nicht der übliche. Der andere Weg ist der einer Rückkehr, aber nicht im Sinne einer Regression. Der Punkt ist der, dass der Andere sich nirgends anders zeigt als in den anderen Menschen selbst. Die analytische Erfahrung führt einen dazu, diese Gegenüberstellung vom quasi reinen Anderen und den Menschen zu überwinden. Die religiöse Frage ist durchaus auch eine soziale Frage, und es geht letztlich um das Verhältnis, das ich zu anderen Menschen habe. Die Psychoanalyse steht hier am Ursprung einer Utopie, könnte man sagen. Sie wäre die Utopie einer anderen Gesellschaft, einer Sozietät, die getragen wird von Subjektivitäten, welche sich gegenseitig anerkennen. Auch das kann wiederum missverständlich sein. Es geht nicht um Anerkennung im Sinne einer neurotischen Abhängigkeit. Manchmal muss ich etwas tun, was mir keine soziale Anerkennung einbringt, und gleichwohl ist es notwendig auf dem Weg zu dieser Utopie. Die Schwierigkeit liegt also darin, die Beziehung zum Anderen und zu den anderen Mitmenschen zusammenzudenken.

In diesem Zusammenhang hat die Übertragung eine Schlüsselposition; denn einerseits fokussiert die Übertragung die Abhängigkeit, andererseits ist aber diese Übertragung ein Instrument, um die Abhängigkeit durchzuarbeiten.

Literatur. Eine Auswahl

- Blanchot, Maurice:** Thomas l'obscur, Paris 1950
- Descartes, René:** Meditationes de prima philosophia, Meiner, Hamburg 1959
- Dolto, Françoise:** Das unbewusste Bild des Körpers, Quadriga, Weinheim und Berlin 1987
- Fierz-David, Linda:** Psychologische Betrachtungen zu der Freskenfolge der Villa dei misteri in Pompeji, ein Versuch, Zürich 1957 (vervielfältigt)
- Freud, Sigmund:** Zur Auffassung der Aphasien (1801). Eine kritische Studie, Fischer Taschenbuch, Frankfurt/Main 1992
- »Über die Berechtigung, von der Aktualneurose einen Symptomkomplex als Angstneurose abzutrennen«, in: Gesammelte Werke, Band I
 - »Die Traumdeutung«, in: Gesammelte Werke, Band II/III
 - »Totem und Tabu«, in: Gesammelte Werke, Band IX
 - »Zur Einführung des Narzissmus«, in: Gesammelte Werke, Band X
 - »Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«, in: Gesammelte Werke, Band XI
 - »Das Unheimliche«, in: Gesammelte Werke, Band XII
 - »Jenseits des Lustprinzips«, in: Gesammelte Werke, Band XIII
 - »Hemmung, Symptom und Angst«, in: Gesammelte Werke, Band XIV
- Gondek, Hans-Dieter:** Angst Einbildungskraft Sprache. Kant Freud Lacan, Boer, München 1990
- Heidegger, Martin:** Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen 1967
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** »Phänomenologie des Geistes«, in: Werke, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1970
- »Wissenschaft der Logik«, in: Werke, Band 5 und 6, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1970
- Holbein, Hans d. J.:** Les Ambassadeurs, Tate Gallery, London
- Jung, Carl Gustav:** Wandlungen und Symbole der Libido, dtv Taschenbuch, München 1991
- Kant, Immanuel:** Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die

- Weltweisheit einzuführen, Sonderausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983
- »Kritik der reinen Vernunft«, in: Werke, Band 3 und 4, Sonderausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983
- Kierkegaard, Søren:** Der Begriff Angst, Meiner, Hamburg 1984
- Kleist, Heinrich von:** Amphitryon, in: Gesammelte Werke, Ex Libris, Zürich 1980
- Lacan, Jacques:** Ecrits, Edition du Seuil, Paris 1966, dt. Teilübersetzung in 3 Bänden (Schriften I, II, III), Walter und Quadriga
- »Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud«, Edition du Seuil, Paris 1975, dt.: »Das Seminar I. Freuds technische Schriften«, Walter und Quadriga
 - »Le Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse«, Edition du Seuil, Paris 1978, dt.: »Das Seminar II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse«, Walter und Quadriga
 - »Le Séminaire III. Les psychoses«, Edition du Seuil, Paris 1981, dt.: »Das Seminar III. Die Psychosen«, Quadriga 1997
 - »Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse«, Edition du Seuil, Paris 1986, dt.: »Das Seminar VII, Die Ethik der Psychoanalyse«, Quadriga 1996
 - »Le Séminaire X«, unveröffentl. Mitschrift
 - »Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse«, Edition du Seuil, Paris 1973, dt.: »Das Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse«, Quadriga 1978
 - »Le Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse«, Edition du Seuil, Paris 1991
 - »Le Séminaire XX. Encore«, Edition du Seuil, Paris 1975, dt.: »Das Seminar XX. Encore«, Quadriga 1986
- Maupassant, Guy de:** Le Horla et autres contes fantastiques, Hachette, Paris
- Ovid:** Metamorphosen, Goldmann, München
- Platon:** Das Gastmahl (Symposion), in: Werke, Bd. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Sonderausgabe 1990
- Sartre, Jean-Paul:** L'être et le néant, Gallimard, Paris 1955, dt.: Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg 1952
- Schmidt, Arno:** Sitara und der Weg dorthin, Fischer, Frankfurt/Main 1969
- Schreber, Daniel Paul:** Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Syndikat, Frankfurt a. M. 1985
- Tomatis, Alfred:** Der Klang des Lebens, Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg 1990
- Velazquez, Diego:** Las Meninas (1656), Prado Museum, Madrid

Verzeichnis der Seminartage

- 17.10.2001 Von Spiegeln und der Bedeutung der Nebenmenschen (Freud)
- 24.10.2001 Die Funktionen des Spiegelstadiums
- 7.11.2001 Die Grenzen des Spiegelstadiums
- 10.10.2001 Der Apolog – eine Metapher der Angst
- 14.11.2001 Erschließungen des Objekts a und die Freud'sche Libido
- 21.11.2001 Libido bei Lacan und Phallus
- 28.11.2001 Der Totenschädel auf Holbeins Bild
- 5.12.2001 Die Aufgliederung des Objekts a in die Partialobjekte
- 12.12.2001 Bedürfnis, Anspruch, Begehren. Die 4 Diskurse
- 19.12.2001 Zwangsneurose. Einführung des Blicks
- 9.1.2002 Rekapitulation. Die Stimme
- 16.1.2002 Die Stimme und ein Paradigma für das Schicksal der Objekte

Begriffsregister

- Affekt** 72, 80
- Aggressivität** 18, 28, 47, 50, 91, 136, 140
- Anderer** 8, 17, 25, 26, 28, 35, 40-44, 45, 47, 49, 56, 57, 60, 62, 63, 66, 80, 85, 87, 101, 104-108, 110, 111, 114, 117, 118-120, 122, 123, 125, 126, 128, 131, 132, 136-138, 140, 145-148, 151-161, 163-165
- anderer** 8, 17, 28, 29, 30, 42, 46, 64, 91, 109, 110, 119, 134, 139
- Anspruch** 5, 37, 62, 63, 87, 98-100, 117, 119-121, 123, 125, 127-129, 131, 132, 134, 136, 138, 145, 146, 167
- Aussagen** 27, 48, 102, 140
- Bedürfnis** 5, 61-63, 87, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 146, 167
- Begehren** 5, 21, 25, 27, 35, 37, 39-41, 45-47, 56, 57, 60, 62, 63, 65, 80, 85, 87, 89, 105, 107, 110, 113, 117, 119-121, 123, 125, 127-129, 132-137, 139, 146, 148, 151, 157, 167
- Bewusstsein** 23, 44, 49, 58, 66, 68, 122, 161
- Blick** 5, 8, 34, 41, 57, 70, 73, 82, 94, 105, 106, 131, 133, 135-141, 144, 145, 147-149, 152-156, 163, 167
- Brust** 8, 15, 73, 104-107, 109-111, 113, 114, 117, 118, 137, 145, 155, 163
- Es** 40, 45
- Fort-da-Spiel** 19, 157, 159
- Gedächtnis** 20, 28, 29, 111
- Geniessen** 59, 60, 84, 85, 86, 95, 96, 136, 153, 154, 164
- Hysterie** 26, 46, 74, 87, 122, 125, 127, 159, 160
- Ich (moi)** 19, 22, 23, 40, 45, 54
- Imaginäres** 27, 36, 41-46, 50, 51, 61-63, 65, 78, 80, 83, 96-99, 101-102, 133, 134, 136, 148
- Kastration** 88, 100, 101, 132 -134, 139, 147, 164
- Körperbild** 18, 26, 35, 36, 41, 42, 65
- Kot** 8, 41, 73, 97, 105, 106, 137, 145, 163
- Libido** 5, 8, 21, 65, 67, 69, 71-75, 77-79, 81-85, 87, 89, 105, 106, 134, 143, 167 Liebe 18, 119, 120, 131, 140, 146, 147
- Lustprinzip** 19, 59, 60, 77, 78, 110-112, 145
- Mangel** 69, 71, 79, 80, 84-89, 95, 96, 98, 103, 105, 106, 110, 112-115, 132, 133, 157, 163
- Männlichkeit** 72, 73, 88, 97, 100, 101, 133

- Melancholie** 89, 91, 92
- Mutter** 15, 18, 20, 21, 23, 28, 41, 64, 85, 98, 99, 104, 105, 107, 111, 113, 114, 117, 129, 137, 145, 155, 157, 158
- Narzissmus** 13, 14, 22, 26, 28, 36, 42-45, 48, 49, 68, 73, 87, 144, 159
- Neurosen** 5, 71, 80, 114, 131-137, 139, 141, 159, 160, 165, 167
- Objekt a** 5, 8, 41, 50, 51, 54, 58, 59, 61, 64-71, 73-75, 79-82, 85, 86, 91-94, 103-105, 107, 109-111, 113, 115, 118, 119, 121-129, 137, 138, 141, 143, 144, 149, 152, 159, 163, 164, 167
- Objekttheorie** 5, 6, 8, 41, 50, 59, 61, 64-71, 73-75, 79, 80, 100
- (tm)dipuskomplex** 75, 113
- Perversionen** 80
- Phallus** 5, 8, 35, 77-79, 81, 83, 85, 87-89, 91, 95-101, 104, 132, 133, 153, 159, 164, 167
- Phantasma** 8, 35, 36, 43, 49, 59, 61, 67, 69, 78, 79, 81, 85, 97, 105, 112, 113, 126, 129, 132, 133, 141, 148, 157, 158, 160, 164
- Primärprozess** 111, 112, 117
- Psychosen** 26, 35, 43, 58, 65, 78, 80, 109, 153, 159, 160
- Raum** 69, 78, 80, 97
- Reales** 33, 59, 69, 83, 92, 94, 109, 119, 141, 156, 159, 163
- Realitätsprinzip** 111
- Sekundärprozess** 58, 111, 112
- Sexualität** 21, 26, 71-74, 85, 97, 99, 119, 136
- Signifikant** 9, 20, 28, 30, 40, 47, 50, 56, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 80, 86, 101, 104, 105, 121, 133, 143, 145, 146, 156, 159
- symbolische Ordnung** 17, 28, 32, 33, 35, 36, 42, 45, 48, 50, 56, 58, 61, 63, 66-68, 71, 78, 80, 83, 84, 95, 96, 100, 101, 104, 107, 109, 119, 123, 134, 137, 143-145, 148, 149, 152-154, 157-159, 164
- Spiegelstadium** 5, 8, 11-23, 25-31, 33-37, 39, 40-49, 51, 53, 62, 64-70, 74, 78-80, 82, 83, 87, 91, 92, 96-98, 100, 101, 103, 105, 108, 109, 117, 132, 139-141, 143, 144, 151, 157, 167
- Stimme** 6, 8, 15, 41, 73, 105-108, 131, 135, 137, 143, 145, 147, 149, 163, 165, 167
- Subjekt** 16, 19, 22, 23, 25, 28-30, 32-35, 39-42, 44, 46, 47, 50, 56, 59-65, 67-70, 77, 79, 80, 82, 83, 91-93, 95, 96, 98, 104-107, 110, 111, 114, 119-123, 125, 126, 128, 132-139, 141, 143-147, 150, 152, 154-161, 163, 165
- Tod** 27, 29, 55, 59, 75, 81, 91, 92, 94, 95, 103, 135
- Traum** 16, 42, 112, 117, 158
- Trieb** 74, 77, 81, 84, 109, 110, 118, 119, 145
- Über-Ich** 135, 159, 160
- Übertragung** 12, 22, 34, 36, 39, 46, 51, 128, 165
- Unbewusstes** 8, 41, 44, 49, 55, 58, 61, 66, 67, 99, 127, 128, 156, 161
- Unheimliches** 54, 55
- Vater** 11, 18, 98, 99, 129, 132, 136, 137, 162

Verlangen 37, 63, 87, 105, 109, 117, 149

Weiblichkeit 8, 72, 97, 100, 101, 133, 163, 164

Zeit 13, 14, 17, 18, 20, 21, 27, 28, 30, 43, 44, 57, 59, 61, 67-71, 74, 79,
80, 83, 94, 95, 97, 98, 100, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 114, 117,
124, 132, 145, 146, 151, 155, 156

Zwangsneurose 5, 131-137, 139, 141, 160, 167

Namensregister

- Aristoteles** 43
Baldwin, J. 14
Bataille, G. 70
Blanchot, M. 55, 56, 57, 58, 59
Bosch, H. 26
Bouasse, H. 31, 34
Cazotte, J. 55
Cocteau, J. 101
Derrida, J. 164
Descartes, R. 16, 17, 35
Dolto, F. 28, 108
Fierz, L. 88
Hegel, G.W.F. 53, 59, 60, 67, 69, 70, 82, 83, 99, 135
Heidegger, M. 11, 33, 75, 80, 94, 150,
Heraklit 118
Holbein, H. d.J. 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 139
Ito, Y. 22, 23, 34, 86, 115
Kant, I. 50, 57, 69, 78, 80, 147, 160
Kawai, T. 7, 9, 11, 18, 19, 23, 50, 51, 85, 93, 101, 102, 115, 124, 146, 150,
154, 164
Kereny, K. 88
Kleiner Hans 85
Kojève, A. 70
Jung, C.G. 14
Kierkegaard, S. 11
Kleist, H.v. 119, 140, 141
Lagache, D. 30
Lorenz, K. 20
Mannoni, M. 114
Marx, K. 134
Maupassant, G.de 140
May, K. 26
Molière, J.B. 140
Näcke, P. 14

- Ovid** 13, 22, 84
Platon 72, 73, 77
Poe, E.A. 140
Queneau, R. 70
Sartre, J.P. 70, 147
Schmidt, A. 26
Schreber, D.P. 153
Tomatis, A. 107, 150, 151
Velazquez, D. 138, 139, 140, 147, 148
Wallon, H. 14
Winnicott, D. 113