

Vortrag Lacan-Seminar (29. Jan. 2016): **Die Hilflosigkeit (in) der Psychoanalyse**

Hilflosigkeit ist für die Psychoanalyse von großer Bedeutung, wie auch Ohnmacht. Beide sind mehrdeutig; bei Freud finden sich mannigfache Aspekte dazu. Wir können Ursachen von Folgen unterscheiden, zudem auch Felder, auf denen sich Hilflosigkeit manifestiert.

I. Ursachen der Hilflosigkeit

Beginnen wir mit den Ursachen von Hilflosigkeit, dazu ein Zitat Freuds:

„Von den Faktoren, die an der Verursachung der Neurosen beteiligt sind, die die Bedingungen geschaffen haben, unter denen sich die psychischen Kräfte miteinander messen, heben sich für unser Verständnis drei hervor, ein biologischer, ein phylogenetischer und ein rein psychologischer. Der biologische ist die lang hingezogene Hilflosigkeit und Abhängigkeit des kleinen Menschenkindes. Die Intrauterinexistenz des Menschen erscheint gegen die der meisten Tiere relativ verkürzt; er wird unfertiger als diese in die Welt geschickt. Dadurch wird der Einfluß der realen Außenwelt verstärkt, die Differenzierung des Ichs vom Es frühzeitig gefördert, die Gefahren der Außenwelt in ihrer Bedeutung erhöht und der Wert des Objekts, das allein gegen diese Gefahren schützen und das verlorene Intrauterinleben ersetzen kann, enorm gesteigert. Dies biologische Moment stellt also die ersten Gefahrsituationen her und schafft das Bedürfnis, geliebt zu werden, das den Menschen nicht mehr verlassen wird.

Der zweite, phylogenetische Faktor ist von uns nur erschlossen worden; eine sehr merkwürdige Tatsache der Libidoentwicklung hat uns zu seiner Annahme gedrängt. Wir finden, daß das Sexualleben des Menschen sich nicht wie das der meisten ihm nahestehenden Tiere vom Anfang bis zur Reifung stetig weiter entwickelt, sondern daß es nach einer ersten Frühblüte bis zum fünften Jahr eine energische Unterbrechung erfährt, worauf es dann mit der Pubertät von neuem anhebt und an die infantilen Ansätze anknüpft. Wir meinen, es müßte in den Schicksalen der Menschenart etwas Wichtiges vorgefallen sein, was diese Unterbrechung der Sexualentwicklung als historischen Niederschlag hinterlassen hat. Die pathogene Bedeutung dieses Moments ergibt sich daraus, daß die meisten Triebansprüche dieser kindlichen Sexualität vom Ich als Gefahren behandelt und abgewehrt werden, so daß die späteren sexuellen Regungen der Pubertät, die ichgerecht sein sollten, in Gefahr sind, der Anziehung der infantilen Vorbilder zu unterliegen und ihnen in die Verdrängung zu folgen. Hier stoßen wir auf die direkteste Ätiologie der Neurosen. Es ist merkwürdig, daß der frühe Kontakt mit den Ansprüchen der Sexualität auf das Ich ähnlich wirkt wie die vorzeitige Berührung mit der Außenwelt.

Der dritte oder psychologische Faktor ist in einer Unvollkommenheit unseres seelischen Apparates zu finden, die gerade mit seiner Differenzierung in ein Ich und ein Es zusammenhängt, also in letzter Linie auch auf den Einfluß der Außenwelt zurückgeht. Durch die Rücksicht auf die Gefahren der Realität wird das Ich genötigt, sich gegen gewisse Triebregungen des Es zur Wehre zu setzen, sie als Gefahren zu behandeln.“ («Hemmung, Symptom und Angst», 1925, *G.W. XIV*, S. 303)

Freud unterscheidet drei Ursachen von Hilflosigkeit, eine biologische, eine phylogenetische und eine psychologische. Mit der *biologischen* Hilflosigkeit meint er das, was einzelne biologische Schulen (A. Portmann) die physiologische Frühgeburt des Menschen nennen, seine lange Abhängigkeit von der Pflege anderer Menschen, die dadurch Macht über den kleinen Menschen gewinnen, die sich später fortsetzen kann. Mit der *phylogenetischen* Hilflosigkeit bezeichnet er den Sachverhalt, dass die menschliche Sexualität sich nicht wie bei Tieren linear bis zur Reifung

entwickelt sondern dass sie zweizeitig ist, wobei zwischen der ersten Manifestation während den ersten fünf Lebensjahren und der Pubertät eine Latenzphase liegt.

Die dritte Ursache der Hilflosigkeit nennt Freud eine *psychologische*, wobei er an die Unvollkommenheit unseres seelischen Apparates denkt. Diese zeige sich in der entstandenen Differenzierung in ein Ich und ein Es, die er als Folge des Einflusses der Außenwelt sieht. Diese Argumentation versteht sich nicht von selbst: Was hat die unter dem Einfluss der Außenwelt entstandene Differenzierung des seelischen Apparates in ein Ich und ein Es mit Hilflosigkeit zu tun? Freud spricht von äußeren Gefahren, gegen die das Ich sich zur Wehr setzen müsse. Das führt aber noch nicht zu Hilflosigkeit. Vielmehr ist es die aus der Abwehr von äußeren Gefahren resultierende Notwendigkeit, sich gegen Triebregungen des Es zur Wehr zu setzen, sie wie eine Gefahr aufzufassen, die die Aufmerksamkeit für die Gefahren der Aussenwelt absorbieren würden.

Anders gesagt: Die Auseinandersetzung mit, der Kampf gegen die äußere Natur, gegen Kälte, Hitze, Überschwemmungen, Trockenheit und Dürre, Hunger und Durst, Erdbeben, Unfälle, gefährliche Tiere, sicher auch gegen fremde Eindringlinge führen dazu, dass Triebwünsche nicht oder nicht sofort befriedigt werden können. Das Realitätsprinzip erfordert ihren Aufschub, ansonsten wäre die Neigung, Befriedigung sofort zu erzielen, schädlich, selbstzerstörerisch. Dass das Lustprinzip dem Realitätsprinzip weichen muss, ist Freud zufolge also ein Zeichen von Hilflosigkeit, weil die Übermacht der äußeren Natur diese Anpassungen erfordert, die zudem das Eintreten von Katastrophen nicht in jedem Falle verhindern können.

In dieser Sicht, d.h. für sich allein betrachtet, impliziert diese dritte Argumentation, dass eine befriedete Umwelt mehr Platz für die Triebe, für das Ausleben der Sexualität lassen würden. Sobald jedoch die drei Argumente der Hilflosigkeit miteinander in Beziehungen gesetzt werden, sieht die Sache anders aus: Der zweite der drei Gründe für die menschliche Hilflosigkeit beinhaltet die Notwendigkeit einer Distanzierung von der frühkindlichen Sexualität, die Pubertät darf nicht in diese frühen Stadien zurückfallen. Freud sagt nicht direkt, warum diese Regression zu vermeiden ist, aber seine Konzeptualisierung des Ödipuskomplexes lässt es leicht erraten: Die frühkindliche Sexualität ist inzestuös, an die Elternimagos gebunden, der Ausgang des Ödipuskomplexes sollte jedoch zu einer Trennung von ihnen führen, das ist es, was Freud als ichgerecht bezeichnet. Damit wird dem werdenden Ich auch zugemutet, dass es den ersten Grund der Hilflosigkeit, die Abhängigkeit von den Anderen, so weit wie möglich überwindet, jedenfalls was die Beziehung zu den versorgenden Eltern betrifft.

Eine weitere Bemerkung zu diesem langen Zitat aus «Hemmung, Symptom und Angst» geht aus von der versuchten Unterwerfung der Triebe unter das Realitätsprinzip. Bei näherem Hinsehen wird erkennbar, dass die damit verknüpfte Trennung von Außen und Innen fragwürdig ist, weil die Triebgefahren zwar etwas mit dem Inneren des Menschen zu tun haben, jedoch erst im Außen erkannt werden. Eines der vier Merkmale des Triebes ist ja das Objekt, und dieses ist außen situiert. Daraus resultiert, dass der Kampf gegen die Gefahren der Außenwelt durchsetzt wird mit Triebinflüssen, so wie umgekehrt der Triebaufschub von den Einflüssen, Gefahren der Außenwelt beeinflusst wird. Das wiederum bedeutet, dass sich Realitäts- und Lustprinzip verschränken, nur analytisch-begrifflich trennbar sind.

Freuds Gründe für die Hilflosigkeit sind anthropologischer Art; etwas salopp gesagt, die Abhängigkeit von anderen Menschen, das Ausgeliefertsein an Triebe, die ihre infantile Herkunft nicht ablegen können, und die Gefahren der äußeren Natur, die Triebaufschub notwendig machen. Freud spricht nicht von religiösen Faktoren, die ja auch in Frage kommen könnten als

Ursache von Hilflosigkeit, er nennt keine finsternen Götter, die Macht über die Menschen haben. Freud argumentiert atheistisch, wissenschaftlich, es sind ja wissenschaftliche Disziplinen, Biologie, Psychologie, Anthropologie, die ihm die Ursachen für menschliche Hilflosigkeit nahelegen. An anderer Stelle sagt er, dass materielle Hilflosigkeit aus der Einschätzung unserer (zu geringen) Stärke im Vergleich zur Realgefahr entstehe; psychische Hilflosigkeit basiere dagegen auf der Triebgefahr. Dennoch spielt die Religion im Kontext seiner Ausführungen über Hilflosigkeit eine bedeutsame Rolle, wie wir noch sehen werden.

Man kann sagen, dass Lacan sich Freuds Argumentation anschließt; auch er spricht von physiologischer Frühgeburt, so dass an dieser Stelle keine weiteren Ausführungen nötig sind.

II. Erleben der Hilflosigkeit

Wie erleben nun die Menschen die Hilflosigkeit? Freud spricht von Trauma:

Was ist der Kern, die Bedeutung der Gefahrensituation? Offenbar die Einschätzung unserer Stärke im Vergleich zu ihrer Größe, das Zugeständnis unserer Hilflosigkeit gegen sie, der materiellen Hilflosigkeit im Falle der Realgefahr, der psychischen Hilflosigkeit im Falle der Triebgefahr. Unser Urteil wird dabei von wirklich gemachten Erfahrungen geleitet werden; ob es sich in seiner Schätzung irrt, ist für den Erfolg gleichgültig. Heißen wir eine solche erlebte Situation von Hilflosigkeit eine *traumatische*; wir haben dann guten Grund, die traumatische Situation von der *Gefahrsituation* zu trennen. («Hemmung, Symptom und Angst», 1925, S. 309)

Nun kann man sagen, dass ein Trauma nicht einem Erlebnis entspricht, ein Trauma ist ein theoretisches Konstrukt, erlebt wird ein Versagen, eine Ohnmacht, ein Gefühl von Nichtigkeit, vielleicht sogar Scham, Unfähigkeit, eine Orientierungslosigkeit. Das sind reflexive Einschätzungen, die stark affektiv sind. Ist nicht Hilflosigkeit selber ein Affekt? Im RISS 82 findet sich dazu eine interessante Arbeit, jene von Marcus Coelen, der auf einen brasilianischen Philosophen, Vladimir Safatle, Bezug nimmt, der in der Hilflosigkeit den Grundaffekt sieht — zweifellos ein sehr interessanter Gedanke.

Die radikalisierte Bewegung hat ihren Grund in der Entscheidung, *Irren, Kontingenz* und *Unbestimmtheit* der grundlegenden Leidenschaft der *Hilflosigkeit* beizustellen und somit den «Wert» der philosophischen Einteilung des Affekts von sich selbst zu trennen. (M. Coelen, «Prolegomena ...», RISS 82)

Die Hilflosigkeit kann sich auch in einer Ohnmacht manifestieren, wobei hier ihre ganze Mehrdeutigkeit zum Tragen kommt: Ohnmacht als Schwinden des Bewusstseins, Verlieren der Orientierung bis zu Ohnmacht als Ausgeliefertsein an übermächtige Kräfte, gegen die kein Kraut gewachsen ist. Man kann durchaus in einem hysterischen Anfall als Ausdruck einer empfundenen Ohnmacht auffassen, wobei hier Ohnmacht buchstäblich zu nehmen ist, ohne Macht sein, ein Zustand, den die Hysterischen schlecht ertragen. Ohnmacht kann sich auch als Folge von Trieben erweisen, die sich trotz grossen Anstrengungen als unhemmbar erweisen und das Subjekt verzweifeln lassen können.

Betrachten wir die drei Merkmale Irren, Kontingenz, Unbestimmtheit, die Safatle der Hilflosigkeit zuordnet, die er übrigens eine Leidenschaft nennt, womit er wohl auf das darin enthaltene Leiden anspielt, was auch in «passion» vorkommt (von griech. *pathein*, erleiden). Es

fällt auf, dass alle drei Merkmale existenzieller Art sind, sie haben mit dem Repräsentiertwerden durch Signifikanten zu tun, die das Subjekt aus der blinden Kausalität von Naturgeschehen herauslöst und ihm damit eine Position der Unsicherheit verschafft, die irren ebenso unvermeidlich macht wie das Erfahren von Alleinsein und von Unwissen, wie zu entscheiden sei. Die drei Merkmale scheinen mir allerdings das *Ausgeliefertsein an die Libido* nicht zu berücksichtigen, von dem Freud spricht und die das Subjekt nicht mit seiner Unbestimmtheit konfrontiert, sondern eher im Gegenteil mit seiner Unfreiheit, mit dem Problem, den Triebspannungen zu entkommen.

Müsste an dieser Stelle nicht von Angst gesprochen werden, ist nicht die Angst ein erstrangiges Zeichen von Hilflosigkeit? So sehr das zutrifft, kann dem entgegenhalten, dass das Auftreten von Angst bereits einen Ausgang aus der Hilflosigkeit anzeigt, was sich in Erwartung, Antizipation zeigt. Angst situiert sich an der Schwelle zwischen der empfundenen Hilflosigkeit mit all seinen befürchteten und darüber hinaus unvorhersehbaren Folgen und der von Wünschen geleiteten Antizipation auf das, was kommen wird bzw. kommen soll. Es leuchtet von selbst ein, dass dies ein prekärer Zustand ist, der nicht leicht zu ertragen ist und nach Abhilfe verlangt.

Gegen diese Argumentation lässt sich einwenden, dass sie die tiefsten Wurzeln der Angst verkennt, dass der Gedanke, die Erwartungshaltung sei der Grund für die Angst zu bewussteinseinsnah, zu «rationalistisch» ist. Der Einwand wird dadurch gestützt, dass die Angst bereits vor jeder Unterscheidung in Bewusstsein und Unbewusstsein, auch diesseits von Erwartung und Erinnerung sich manifestiert, so dass die Auffassung berechtigt erscheint, Angst sei letztlich tief ins Organische eingelagert, sei eine Folge der Umstellung vom intrauterinen Leben in das extrauterine, eine Umstellung, die mit der beginnenden Atmung durch Nase und Lunge zu tun habe und generell mit einem Unangepasstsein des menschlichen Organismus für die Umwelt. Freud selber legt einem diese Begründung nahe, wenn er schreibt:

Als wir vor langen Jahren junge Spitalärzte um den Mittagstisch im Wirtshause saßen, erzählte ein Assistent der geburtshilflichen Klinik, was für lustige Geschichte sich bei der letzten Hebammenprüfung zugetragen. Eine Kandidatin wurde gefragt, was es bedeute, wenn sich bei der Geburt Mekonium (Kindspech, Exkrement) im abgehenden Wasser zeigen, und sie antwortete prompt: Daß das Kind Angst habe. Sie wurde ausgelacht und war durchgefallen. Aber ich nahm im stillen ihre Partei und begann zu ahnen, daß das arme Weib aus dem Volke unbeeirrten Sinnes einen wichtigen Zusammenhang bloßgelegt hatte. (25. Vorlesung, Die Angst, S. 384)

Wenn dem so ist, dass Angst zweistöckig strukturiert ist, diesseits und jenseits der Ebene der Repräsentation durch Signifikanten, besteht eine Parallele zur Strukturierung des Begehren, das sich einerseits an austauschbaren, von Signifikanten bezeichnbaren Objekten orientiert, andererseits aber um ein unmögliches Objekt kreist, das Objekt, das Ursache des Begehrens ist, das empirisch nicht fassbar ist. Noch anders gesagt: Wir treffen hier sowohl bei der Angst wie beim Begehren auf das Objekt *a*, wie Lacan es in immer neuen Anläufen konzipiert hat. Nicht nur beginnen *Angst* und *anderer* mit diesem Buchstaben *a*, das könnte ja nur ein zufälliger Zusammenhang sein, sondern die Sache selbst ist hier betroffen, die Sache, d.h. *das Ding*, dieses sich der Empirie entziehende Objekt, das gleichwohl Anlass gibt, einzelne empirische Objekte mit seiner Würde auszustatten.

Eine zweite Folgerung drängt sich auf: Wenn Angst somit nicht unbedingt an das Auftreten von Signifikanten gebunden ist, sondern jegliche Rationalität unterläuft, das Imaginäre und das Reale

dort, wo sie kaum unterscheidbar sind, betrifft, dann lässt sich behaupten, dass *Angst selber die Autoaffektion von Hilflosigkeit* ist.

III. Ausgang aus der Hilflosigkeit

Wie zeigen sich Möglichkeiten, aus dieser prekären Situation der Hilflosigkeit, des Irrens, der Kontingenz und der Unbestimmtheit herauszukommen? Es gibt hierfür eine breite Palette, auf der pathologische Wege mit kulturellen Mustern, die als normal gelten, nur schwer zu unterscheiden sind:

Freud erwähnt einen ersten Ausweg, der sich auf die Dauer doch als nicht tragfähig erweist, nämlich die Einkapselung in den eigenen Narzissmus, in dem das Subjekt sich selber liebt «und gegen die Befriedigung verschaffende Außenwelt (Pflege) gleichgültig» bleibt.

Es fällt also um diese Zeit (prim. Narzissmus, autoerotisch, pw) das Ich-Subjekt mit dem Lustvollen, die Außenwelt mit dem Gleichgültigen (eventuell als Reizquelle Unlustvollen) zusammen. (Triebe und Tribschicksale (1915) (S. 227)

Der Grund für die fehlende Tragfähigkeit dieses Auswegs ist der selbe wie bei der Befriedigung, die im Traum stattfindet: Die Befriedigung kann nicht wirklich gelingen, bleibt halluzinatorisch oder angewiesen auf die Zufuhr von einem anderen Menschen, so dass sich der Rückzug in den Narzissmus als trügerisch erweist.

Daran knüpft das an, was Freud eine Vatersehnsucht nennt, oder was Lacan eher als Verlangen nach dem Anderen bezeichnet:

Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz – Schutz durch Liebe – erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines – aber nun mächtigeren – Vaters verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. (Die Zukunft einer Illusion (1927), 455)

Freuds Aussage weist noch auf das traditionelle Modell der Familie hin, in dem der Vater, sekundiert durch die Mutter, die Familie ernährt und schützt. Heute teilen sich in der Regel Vater und Mutter diese Funktionen, was nichts daran ändert, dass sich der kindliche Narzissmus, die Selbstverliebtheit daran stößt, dass er nicht lebensfähig ist sondern «Nebemenschen» braucht, um fortzubestehen und dabei seine Unwahrheit zeigt. Anders gesagt: der kindliche Narzissmus bezieht die anderen, die Nebemenschen, in das eigene Fortbestehen ein, erwartet Liebe und Zuwendung, zunächst ohne Reziprozität.

Diese Erwartungshaltung an die Anderen setzt sich in der Religion fort. Für Freud ist klar, dass die Religionsbildungen sich der unerträglichen Hilflosigkeit verdanken; in ihnen wird grundsätzlich die Verlassenheit des Menschen, das Alleine-auf-sich-gestellt-Sein, dadurch verleugnet, dass mit Allmacht ausgestattete, göttliche Figuren geschaffen werden, die imstande

sind, der menschlichen Not ein Ende zu machen. Freud zufolge findet ein Übergang von der Vater-Imago zur Religionsbildung statt, d.h. nachdem das kindliche Subjekt die Schwächen und Unvollkommenheiten des eigenen Vaters entdeckt hat, verlagert es sein Ideal auf göttliche Figuren. Dies geschieht nicht ohne Aufrichtung einer Instanz, die Freud das Über-Ich nennt und die als Erbe des Ödipuskomplexes die Trennung der Generationen akzeptiert, jedoch die präöedipalen Ideale dadurch weiter bestehen lässt, dass sich das Subjekt in eine Glaubensgemeinschaft einfügt, die es auch vor Alleinsein oder zumindest Einsamkeit bewahrt.

Ist damit die Hilflosigkeit überwunden? Keineswegs, sie setzt sich fort, weil die Erfahrungen unausweichlich sind, dass Naturgewalten losbrechen können, ohne dass göttliche Mächte eingreifen, dass Triebe das Subjekt zu Handlungen drängen, die es unfrei machen, dass Andere ihm oft Hilfe und Zuwendung versagen, die es doch dringend verlangt, um nicht an die Hilflosigkeit erinnert zu werden, und dass Krankheiten und noch mehr der Tod es an die Endlichkeit erinnern und es mit der Frage konfrontieren, ob das Leben gänzlich nichtig sei. Freud spricht in diesem Zusammenhang von einer materiellen und einer psychischen Hilflosigkeit, erstere entsteht aus der Einschätzung unserer (zu geringen) Stärke im Vergleich zur Realgefahr; dagegen basiere psychische Hilflosigkeit auf der Triebgefahr.

Drei Ausgänge aus dieser Situation zeichnen sich ab: Die Naturkräfte werden vergöttlicht, die Menschen versuchen, diese durch Gehorsam, durch Opfertaten zu beeinflussen. Ein eindrückliches Beispiel lieferten die Mayas, die den Göttern Menschen opferten, um sicherzustellen, dass die Sonne jeden Tag aufsteht und Wärme spendet, auch dass der Regengott dafür sorgt, dass keine Trockenheit das Wachstum der Nahrungsmittel beeinträchtigt und das Trinkwasser versiegt. Um die Götter zu beeinflussen, entstanden Priesterkassen, die von sich Nähe zu göttlichen Mächten behaupteten und die infolgedessen unter den Gläubigen eine Sonderstellung bekleideten; andererseits wurden und werden von ihnen die Einhaltung von ethischen Normen erwartet, die den Zweck haben, die durch die Priester ausgeübte Macht und deren Genießen zu legitimieren. Freud schreibt dazu:

Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz – Schutz durch Liebe – erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines – aber nun mächtigeren – Vaters verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. (Die Zukunft einer Illusion (1927), 455)

Freud weist hier noch auf eine zusätzliche Funktion hin, die vielen Religionen zukommt, nämlich die Beschwichtigung der Angst vor dem Tode durch den Glauben an das ewige Leben. Dieser Glaube lässt sich nicht nur in den monotheistischen Religionen feststellen — in anderen Religionen wird der Tod überhaupt nicht als Ende des Lebens aufgefasst, sondern als Übergang in eine andere Form des Lebens — sondern reicht bis zum Buddhismus, wo das Nirvana, von dem man doch annehmen müsste, dass es das Ende des Lebens als Erfüllung bedeuten würde, als Paradies ausgemalt wird, in dem die Wünsche endlich in Erfüllung gehen, die einem in der Zeit der irdischen Existenz versagt bleiben.

Dass Gott als Vater vorgestellt wird, weist Freud zufolge überdeutlich auf die kindliche Herkunft

der Religion hin und auf das Ideal der Allmacht als Gegenpol zur nicht akzeptierten Hilflosigkeit. Der Glaube an göttliche Mächte, an Allmacht stößt sich nun an den Erfahrungen, dass trotz Gehorsam, trotz Opfergaben Katastrophen eintreten, Seuchen ausbrechen, Kinder sterben. Während die einen daraus folgern, dass der Glaube nicht genügend ausgebildet sei, oder dass die eingetretene Katastrophe eine Strafe Gottes ist, was letztlich auf das selbe hinausläuft, nämlich auf die Aufrechterhaltung einer allmächtigen Instanz, deren Begehren man zu gehorchen hat, ziehen die anderen einen anderen Schluss: Sie beginnen am Glauben zu zweifeln und fangen an, das eigene Geschick und die Geschicke der Menschen selber zu gestalten, ausgehend von der Überzeugung, dass nicht durch Glauben und Opfer sondern durch Studium der Naturkräfte Katastrophen verhindert und eine Umwelt geschaffen werden kann, in der das Leben weniger beschwerlich wird. Treten zuerst Sklaven an die Stelle der Kräfte, die die Natur bezähmen, so ist es im Verlauf der Geschichte immer mehr die Technik, die zum Werkzeug der Menschen wird, das eine Verfügung zumindest über die Kräfte der äußeren Natur ermöglicht. Dazu Freud:

Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann. Es ist wiederum nur Illusion, wenn man von der Intuition und der Selbstversenkung etwas erwartet; sie kann uns nichts geben als – schwer deutbare – Aufschlüsse über unser eigenes Seelenleben, niemals Auskunft über die Fragen, deren Beantwortung der religiösen Lehre so leicht wird. Die eigene Willkür in die Lücke eintreten zu lassen und nach persönlichem Ermessen dies oder jenes Stück des religiösen Systems für mehr oder weniger annehmbar zu erklären wäre frevelhaft. (ebd., S. 443)

Mit der Bekämpfung und Eindämmung der äußeren Natur wird auch das Triebgeschehen beeinflusst. Die Menschen müssen sich zusammentun, feindselige Strömungen, die sich gegen kulturelle und wissenschaftliche Errungenschaften richten, müssen bekämpft werden; auch ist es wichtig, die Verteilung der Güter zu beachten, sonst kann eine Kontrolle der Naturkräfte nicht gelingen, eine Gesellschaft nicht überleben. Freud schreibt von einer erforderlichen sittlichen Ordnung, die den Menschen wiederum Opfer abverlangt, aber diesmal sind die Opfer von anderer Art, man könnte auch sagen, dass an die Stelle der früheren Götter die Wissenschaft getreten ist, das Göttliche lebt in den geistigen Vermögen der Menschen weiter, in ihrer Fähigkeit, das Zusammenleben so zu gestalten, dass die äußere und innere Natur eingedämmt, in eine Ordnung gebracht werden, die bei den Betroffenen auf Akzeptanz stößt.

Freud erweist sich als entschiedener Parteigänger der Wissenschaft. Er gesteht zwar ein, dass die Wissenschaft die großen Rätsel der Menschheit nicht gelöst habe, aber das ändert nichts daran, dass er in ihr die einzige Macht sieht, die imstande sein kann, nicht nur die Naturkräfte zu bändigen sondern auch ein Zusammenleben zu ermöglichen. Dabei denkt er nicht nur an die Sexualtriebe sondern ebenso sehr und zunehmend mit dem Alter an die Aggressionstriebe. Die Erfahrungen des ersten Weltkrieges, das Aufkommen des Nationalsozialismus mit dem einhergehenden Antisemitismus machten erforderlich, dass die Psychoanalyse der menschlichen Bereitschaft zu Gewalt einen Platz in ihrem Theoriegebäude gab, was von der 1920 erschienenen Schrift «Jenseits des Lustprinzips» zweifellos geschah, wovon auch die religionskritischen Arbeiten und vor allem «Das Unbehagen in der Kultur» zeugen.

Wenn Freud in der Wissenschaft die einzige Macht sieht, die Naturkräfte zu bändigen und ein Zusammenleben zu ermöglichen, so darf deswegen nicht übersehen werden, dass viele Gesellschaften einen anderen Weg gewählt haben, der sich sogar dort, wo Wissenschaft ein großes Ansehen genießt, immer wieder durchsetzt: Es ist der Weg, mächtige Figuren, meist Männer, an die Spitze einer Gesellschaft oder einer Gruppierung zu setzen, wenn es nicht sogar so ist, dass sich solche Gestalten selber in Machtpositionen bringen, durch List oder gar durch

Gewalt. Erstaunlicherweise bleibt der Protest nicht selten aus, es macht dann den Anschein, als sei das dumme Volk ganz zufrieden damit, einen Führer zu haben, der über ihre Geschicke bestimmt.

Was ist dazu zu sagen? Im Lichte der menschlichen Hilflosigkeit stellt sich Macht anders dar als sie meistens in der Presse, in der öffentlichen Meinung beurteilt wird. Entweder wird ein Diktator, ein Tyrann als mit einem göttlichen Auftrag ausgestattet aufgefasst, oder es wird ihm auch ohne explizite religiöse Mission ein quasi-göttlicher Status zugesprochen. In beiden Fällen handelt es sich um eine Abwehr menschlicher Hilflosigkeit, um die Delegation von Allmachtswünschen auf eine Person, so dass diese in Tat und Wahrheit nicht nur ein Tyrann ist, sondern ebenso ein Opfer eines unaufgeklärten Kollektivs, dessen Mitglieder nichts wissen wollen von Hilflosigkeit und dementsprechend bereit sind, einen Machthaber zu akzeptieren, der über ihre Geschicke bestimmt. Etwas weniger problematischer erscheint die Situation, wenn sich ein Kollektiv selber einen Machthaber erkürt — immerhin ist mit der Wahl eines solchen ein demokratisches Element eingeführt. Als Folge davon blüht der Diskurs der Hysterie auf: Solange der Machthaber seine Sache gut macht, d.h. im Interesse derer handelt, die ihn gewählt haben, kann er bleiben; wird dieser Sachverhalt nicht mehr als gegeben erachtet, so muss er gehen. Bis es so weit kommt, kann ihm Versagen vorgeworfen werden, was darauf hinausläuft, dass der angebliche Machthaber in der Rolle eines Knechts ist, dem nur so lange gestattet wird, die Rolle des Herrn zu spielen, als es denen gefällt, die ihn auf den Schild gehoben haben.

Dieses Szenario lässt sich auf viele Länder und Gesellschaften anwenden, dabei wird nicht nur menschliche Hilflosigkeit je nach Grad einer Tyrannei abgewehrt, sondern auch das Hohle, Unwahre der Macht wird ignoriert. Ein besonderes eindrucksvolles Beispiel war der rumänische Diktator Ceausescu: Nach seinem Sturz, als sein Palast gestürmt wurde, fanden die Eroberer unterirdische Grabenanlagen, Geheimgänge, die einen Eindruck gaben von der Angst, die diesen Diktator befallen haben muss; er wusste wahrscheinlich viel besser als andere, was Hilflosigkeit bedeuten kann, da er sich darauf einließ, dem Volk eine bessere Zukunft zu versprechen.

Welches ist nun der Ausgang der Hilflosigkeit im Sinne der Psychoanalyse, der Einsichten und Behauptungen Freuds? Welche Ethik resultiert daraus?

Ein vorherrschender Zug liegt sicher darin, dass die Hilflosigkeit nicht verleugnet sondern aufgedeckt, erkannt wird. Das betrifft sowohl die kindliche Seite der Abhängigkeit wie auch die Anerkennung der außermenschlichen Naturmächte und der unüberwindbaren Triebstruktur des Menschen. Die Folge davon ist jedoch nicht eine passive Haltung, nicht eine Resignation im Sinne «Man kann nichts dagegen tun sondern muss es nehmen wie es kommt» sondern die Einsicht mündet in eine aufgeklärte Hoffnung, die nicht ohne Pessimismus auskommt, dass die Wissenschaft im Zusammengehen mit den Einsichten der Psychoanalyse dereinst die Grundlagen für ein besseres Zusammenleben ermöglichen.

Wenn die Kultur nicht allein der Sexualität, sondern auch der Aggressionsneigung des Menschen so große Opfer auferlegt, so verstehen wir es besser, daß es dem Menschen schwer wird, sich in ihr beglückt zu finden. Der Urmensch hatte es in der Tat darin besser, da er keine Triebeinschränkungen kannte. Zum Ausgleich war seine Sicherheit, solches Glück lange zu genießen, eine sehr geringe. Der Kulturmensch hat für ein Stück Glücksmöglichkeit ein Stück Sicherheit eingetauscht. Wir wollen aber nicht vergessen, daß in der Urfamilie nur das Oberhaupt sich ²⁴⁴ solcher Triebfreiheit erfreute; die anderen lebten in sklavischer Unterdrückung. Der Gegensatz zwischen einer die Vorteile der Kultur genießenden Minderheit und einer dieser Vorteile beraubten Mehrzahl war also in jener

Urzeit der Kultur aufs Äußerste getrieben. Über den heute lebenden Primitiven haben wir durch sorgfältigere Erkundung erfahren, daß sein Triebleben keineswegs ob seiner Freiheit beneidet werden darf; es unterliegt Einschränkungen von anderer Art, aber vielleicht von größerer Strenge als das des modernen Kulturmenschen.

Wenn wir gegen unseren jetzigen Kulturzustand mit Recht einwenden, wie unzureichend er unsere Forderungen an eine beglückende Lebensordnung erfüllt, wieviel Leid er gewähren läßt, das wahrscheinlich zu vermeiden wäre, wenn wir mit schonungsloser Kritik die Wurzeln seiner Unvollkommenheit aufzudecken streben, üben wir gewiß unser gutes Recht und zeigen uns nicht als Kulturfeinde. Wir dürfen erwarten, allmählich solche Abänderungen unserer Kultur durchzusetzen, die unsere Bedürfnisse besser befriedigen und jener Kritik entgegen. Aber vielleicht machen wir uns auch mit der Idee vertraut, daß es Schwierigkeiten gibt, die dem Wesen der Kultur anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden. («Das Unbehagen in der Kultur», GW XIV, S. 474 f.)

Aus dem, was im Inneren der Psychoanalyse, nämlich in psychoanalytischen Kuren geschieht, läßt sich dies erkennen: Es gibt ein Interesse des Analytikers, dem Analysanden zur Selbständigkeit, Mündigkeit zu verhelfen. Er widersetzt oder entzieht sich Liebesansprüchen, nimmt dem Analysanden keine Entscheide ab, mutet ihm sein Alleinsein zu und arbeitet somit der Übertragungstendenz, sich mit dem Analytiker zu identifizieren, der eigenen Subjektivität aus dem Weg zu gehen, entgegen. Kurzum: Der Analysand soll wieder lebensstüchtig gemacht werden. Freuds Motto der Psychoanalyse «Wo Es war soll Ich werden» weist klar in diese Richtung, sie weist dem Ich, der Stätte der Vernunft, das Primat zu, auch wenn ihre Stimme leise ist.

An dieser Stelle zeigt sich eine Differenz zwischen Freud und Lacan, die viel mit dem Thema Hilflosigkeit zu tun hat. Während Freud auf die Macht der Vernunft, auf das Ich und das Bewusstsein setzt, geht Lacan den umgekehrten Weg. Wenn Freuds Motto lautet «Wo Es war soll ich werden» sagt Lacan, scheinbar ähnlich: «là où c'était je dois advenir» / «da wo es war, soll ich ankommen». Das Ich ist bei Lacan das sprechende Subjekt, das je, das sich nun nach dem, was eben noch da gewesen ist, im *ça*, orientieren soll. *Das ça ist bei Lacan der Träger der Vernunft, nicht das Bewusstsein*, er spricht in diesem Zusammenhang auch vom Anderen.

Ist das eine Rückkehr zum Göttlichen und zugleich zur Passivität, zum Ausgeliefert-Sein an den Anderen, damit auch zur Hilflosigkeit? Das wäre zu einfach gedacht, denn der Andere ist ja nicht eine fixe, objektive Instanz, die sagt, was man tun soll, sondern eine Instanz, von der Lacan sagt, dass sie nicht existiert. *L'Autre n'exzste pas* heißt es bei ihm, bisweilen auch *L'Autre de l'Autre n'existe pas*, womit er darauf hinweist, dass mit dem Anderen nicht in jedem Fall dasselbe gemeint ist, manchmal die Sprache, die sich nicht der Natur verdankt, manchmal ein Nebenmensch, manchmal eine göttliche Instanz. Aber wie kann eine Instanz, die nicht existiert, einen Einfluss auf das Subjekt haben? Das eben zeigt sich unter anderem in der Analyse, aber auch im Alltag, wenn Rat und Orientierung gesucht wird und ein anderer Mensch nicht seines Aussehens oder seines erotischen Reizes wegen wichtig wird sondern wegen seinen ihm zugeschriebenen kognitiven Kompetenzen. D.h. der Andere wird verkörpert in anderen Menschen; in diesem Sinne hat schon Freud vom Anderen gesprochen und dabei die Majuskel verwendet. Aber da der göttliche Andere nicht erkennbar ist, rätselhaft bleibt und das Subjekt doch an ihn glaubt, wird er narzissiert — Lacan spricht vom sekundären Narzissmus. Das Subjekt sieht eigene Züge im Anderen, idealisiert ihn, erkennt Züge, die mit ihm selbst zu tun haben oder die dem entsprechen, wie es sein möchte. Das ist durchaus vergleichbar mit dem Glauben an Gott, von dem Freud seine kindliche Wurzeln nachgewiesen hat. Wenn es keinen Gott gibt, wenn sich der Glaube an den göttlichen Anderen als haltlos erweist, treten eben andere

Menschen oder Mächte an seine Stelle, um diese empfindliche Lücke zu füllen.

Mit der Einsicht in die narzisstische Verfassung der Figuren des Anderen wird auch deutlich, dass es sich bei Lacan nicht um eine Ethik der Passivität handelt, vielmehr lässt sich das, was im Anderen als Ideal gesehen wird, analysieren, auch wenn der Andere nicht nur Ort des Wissens, der Kompetenz ist, sondern auch der Liebe, der Anerkennung. Die Analyse arbeitet zwar mit der Übertragung, kann sie wohl auch nicht gänzlich auflösen, tut aber nichts, um sie zu verstärken.

Die Freisetzung der Subjektivität, die ohne Angst nicht möglich ist, bekommt ihren Sinn erst im Kontext einer Gruppierung, eines Kollektivs, einer Gesellschaft. Und da Hilflosigkeit existenzielle Dimensionen hat, ist es schwer vorstellbar, dass es andere als demokratische Formen gibt, die ihr entsprechen. Ich meine, diese Hilflosigkeit eines jeden bindet nicht nur die Generationen aneinander, sei es in der Familie oder in einem anderen intergenerationellen Verbund, sondern führt auch intergenerationell zu einem gegenseitigen Angewiesensein aufeinander. Liegt nicht darin der Sinn dessen, was in Frankreich als *fraternité*, als Brüderlichkeit gedacht worden ist, diesseits von geschlechtsspezifischen Einengungen?

IV. Unvermögen und Unmöglichkeit bei Lacan

Hilflosigkeit ist ein Ausdruck, der sich nur schwer oder gar nicht ins Französische übersetzen lässt, am ehesten mit «*détresse*», aber die Differenz zum deutschen Wort bleibt beträchtlich. Vielleicht liegt darin der Grund, dass Lacan gelegentlich das deutsche Wort verwendet, aber auch zwei Konzepte einführt, die nahe bei Hilflosigkeit liegen, jedoch zusätzliche Differenzierungen bringen. Es sind die beiden Ausdrücke «*impuissance*» und «*impossibilité*», «Unvermögen» und «Unmöglichkeit». Für die Erfahrungen jedes Subjekts ist diese Unterscheidung sehr bedeutsam, denn Unmöglichkeit ist ein Ausdruck, der der Logik zugeordnet wird, auch wenn er oft in einem übertragenen Sinne verwendet wird, während Unvermögen auf eine menschliche Schwäche verweist, man könnte also von einem Wort sprechen, das zur Psycho-Logie gehört.

Wie verwendet Lacan diese beiden Konzepte? Sie tauchen vor allem in den *Seminaren XVII* und *XX* auf, in den sog. Diskursmathemen, die er alle mit Vektoren ausstattet, die er mit Unvermögen bzw. Unmöglichkeit benennt. Der Pfeil zwischen der Produktion und der Wahrheit benennt er mit *l'impuissance*, denjenigen zwischen dem Agenten und dem anderen mit *l'impossible*. Die Wahrheit hat demnach im Lacan'schen Sinne mit Unvermögen, das Erreichen des Anderen mit Unmöglichkeit zu tun.

Begnügen wir uns damit, den Unterschied anhand des im *Seminar XX* zentralen Themas, nämlich der Liebe, aufzuzeigen. Das Ziel der Liebe, wie oft ist es besungen worden, besteht darin, eins zu sein. In der Folge empfinden die liebenden Subjekte ein tiefes Unvermögen, wenn dieses Einssein nicht gelingt, wenn statt dessen Streit und Zwietracht einkehren. Schuld, Scham sind die Folge, auch Verzweiflung, Gefühle des Versagens, also keine angenehmen Empfindungen. Und doch zeigt Lacan, dass diese Gefühle des Unvermögens etwas verdecken, das offenbar noch schwerer zu akzeptieren ist, nämlich die Unmöglichkeit. Anhand der logischen Formeln der Sexuierung weist er nach, dass es kein sexuelles Verhältnis gibt, weil sich Männlichkeit und Weiblichkeit in ihrer logischen Verfassung nicht als mathematisch formulierbares Verhältnis, etwa $1 : 1$ fassen lassen. Die weibliche Position, die nicht ganz im Phallischen positioniert ist, steht dieser Logifizierung im Wege, was den Effekt hat, dass von ihr erwartet wird, sich mit der Position des Phallus-Seins für den Mann zu identifizieren, um den

Anschein einer sexuellen Beziehung zu wahren; die männliche Position ist dagegen in der Position des Phallus-Habens positioniert, also des Mangels eines Objektes, aus der das Begehren nach einem phallischen Objekt hervorgeht, das die Frau nur um den Preis der Opferung ihrer Weiblichkeit besetzen kann. Anders gesagt: Der Vorteil der Neigung, das Leiden des Unvermögens auf sich zu nehmen, besteht darin, daran zu glauben, dass man es eines Tages schaffen wird, es zu überwinden, während die Einsicht in die Unmöglichkeit eine solche Einstellung nicht mehr zulässt. Wenn man diese beiden Konzepte auf den Ödipuskomplex anwendet, dann sieht man, was das für Folgen hat: Wenn der Inzest für ein Subjekt, das im Symbolischen situiert ist, unmöglich ist, braucht es kein Inzestverbot. Anders gesagt: das Inzestverbot ist da, um die Unmöglichkeit zu verschleiern, um glauben zu machen, dass der Inzest möglich wäre, jedoch verboten. Das Verbot erweist sich als Stütze des Unvermögens, weil es zum Glauben verleitet, seine Überschreitung führe zur Erfüllung des Begehrens und zur Schließung des Mangels. Genau diese Unmöglichkeit gilt es zu akzeptieren, was wiederum die Trennung von der Mutter erleichtert, denn warum sollte sie begehrenswert sein, wenn das Subjekt das Einssein mit ihr unmöglich erreichen kann, nicht aus Schwäche, Impotenz, sondern aus logischen Gründen?

V. Gottes Hilflosigkeit

Bisher war Hilflosigkeit, auch Unvermögen und Unmöglichkeit in Bezug auf das menschliche Sein gedacht. Wir haben gefragt: Warum wird der Mensch als hilfloses Menschen bezeichnet? Wie zeigt sich die Hilflosigkeit? Was folgt daraus? Eine Folge davon besteht in Religionsbildungen, in denen Gott als allmächtige Figur vorgestellt wird, dessen Gunst es zu erlangen gilt. Was aber, wenn Gott selber sich als hilflos erweist? Das darf nicht sein! Um den Glauben daran aufrechtzuerhalten, wird entweder nach dem Vorkommen einer Katastrophe von Gottes unerforschlichen Ratschlüssen gesprochen, oder sie wird als Strafe von ihm aufgefasst, wie bei der *Sintflut*, oder bei *Sodom und Gomorrha*, oder bei der *Heuschreckenplage als einer von 10 Plagen* — der Beispiele sind viele. Die Repräsentanten der betreffenden Religionen sind dann gehalten, das Schreckliche, Entsetzliche von Katastrophen irgendwie zu rechtfertigen; im Hintergrund lauert aber der Gedanke, dass es so sein könnte, dass Gott ungerecht ist, zumindest nach menschlichen Maßstäben. Dass er sogar unvermögend, hilflos sein könnte — dieser Gedanke bleibt untersagt, das würde jede monotheistische Religion in ihren Grundfesten erschüttern. ist. Wie viele Klagen an die Adresse Gottes gibt es, dass er es zulässt, dass Unschuldige sterben, dass Ungerechtigkeiten herrschen, dass die Gottlosen triumphieren, die Sitten zerfallen usw. In jedem Gebet steckt die Hoffnung, menschliche Fürbitte möge dazu führen, dass Gott einsichtig würde, ein nächstes Mal drohende Katastrophen nicht mehr zulasse.

Aber ist nicht die Hilflosigkeit Gottes ein sehr christlicher Gedanke? Das göttliche Kind ist in größter Not und Armut zur Welt gekommen, und am Ende zeigt die Kreuzigung und die Klage Jesu' am Kreuz, dass die Hilflosigkeit selbst angesichts größter Schmerzen kein Ende nimmt, dass niemand eingreift und dem grässlichen Spuk ein Ende macht. Gott greift nicht ein, lässt seinen Sohn qualvoll sterben — wie ist das anders zu rechtfertigen, als dass Gott unvermögend, dass er selber hilflos ist?

Geht es also darum, nicht nur menschliche Hilflosigkeit zu akzeptieren, sondern auch die göttliche? Sowohl die Rede von göttlicher Allmacht wie ihr Gegenteil, göttliche Hilflosigkeit, sind Anthropomorphismen, Übertragungen von Verhältnissen und Bedingungen, die den Menschen als hilflos und bedürftig ausweisen, woraus der Wunsch nach Mächten entsteht, die diese Schwäche überwinden. Gelingt das einem selber nicht, so werden Instanzen und Figuren geschaffen, an die die Menschen glauben können. Es gibt kaum Religionen, die nicht von

solchen Gestalten strotzen. Menschliche Verhältnisse werden also auf das Noumenale übertragen, was für das Christentum bedeutet, dass sein Gott mit menschlichen Kriterien, die großenteils wunschhaft sind, beurteilt wird, er wird als Übermensch, als allmächtiger Vater gesehen. Das Urteil von göttlicher Allmacht wie von göttlicher Ohnmacht unterstellt, dass das Göttliche mit solchen Kategorien überhaupt anvisiert werden kann — sollte es tatsächlich Gottes Funktion sein, sich gegen Naturkatastrophen, Unfälle und andere Widerwärtigkeiten, die im Leben auftreten können, zu wehren oder sie gar zu verhindern? Wenn er Jesu' Kreuzigung nicht verhindert hat, müsste man dann nicht abkommen von der Alternative, mächtig, in diesem Fall barmherzig, oder ohnmächtig, in diesem Fall grausam, zu sein?

Was aber bleibt dann noch von einem religiösen Glauben? Anders gefragt: Macht der Glaube an die göttliche Allmacht das Wesen des Glaubens aus? Auch wenn das oft, sehr oft der Fall ist, gibt es doch andere Auffassungen, von denen ich eine erwähnen möchte, diejenige von Mary Balmary in ihrem Buch *Le sacrifice interdit / Das verbotene Opfer*. Anhand der bekannten alttestamentarischen Geschichte von Abraham und Isaak argumentiert die Autorin wie folgt: Abraham glaubte, die an ihn gerichteten Worte Gottes beinhalteten den Befehl, seinen Sohn Isaak opfern zu müssen, um damit Abrahams Gehorsam gegenüber Gott zu prüfen. Abraham wollte gehorchen, bereitete die Opferung vor, zückte bereits das Messer, als ein Engel ihn zurückhielt. Unter Berufung auf die Bibelübersetzung von André Chouraqui und auf eine genaue Lektüre der Bibel, aus der unter anderem hervorgeht, dass Isaak — ein Name, der *das Lachen* bedeutet — in einem Alter war, in dem er der mütterlichen Brust entwöhnt werden sollte, kann Balmary zeigen, dass Abraham Gottes Worte auf eine imaginäre Art und Weise auffasste, die einem Kadavergehorsam gleichkam, wie sie Götzenreligionen eigen war, jedoch nicht der Religion der Juden. Wenn Gott also von Zugehörigkeit des Sohnes zu ihm sprach, so meinte er gewiss nicht die Opferung sondern im Gegenteil die Zugehörigkeit zum Symbolischen, das niemandem gehört und in dem die Menschen sich frei ausdrücken können. Isaak, Abrahams Sohn, war just in einem Alter, in dem es darum ging, sich von der Brust zu entwöhnen, was gleichbedeutend ist mit der Passage von der Natur in die Kultur. Gewiss kann man dagegen einwenden, dass auch das Stillen schon kulturell vermittelt sei und dass Isaak auch als Säugling schon ein sprachliches Wesen war, das ändert aber nichts daran, dass diese Passage eine Trennung vom mütterlichen Körper beinhaltet, eine Hinwendung zum Symbolischen, in dem das verlorene Objekt auf mannigfaltige Weise substituiert und sublimiert wird. Da das Symbolische vom Anderen kommt, immer schon da ist, bevor jeder Mensch auf die Welt kommt, ist es das Medium der Offenheit, Freiheit, um den Preis der Nicht-Festgelegtheit im Sein, was jeden Menschen als gemeinschaftliches Wesen konstituiert, da es alleine nicht bestehen kann.

So aufgefasst, weist der Glaube keinerlei Züge von Unterwürfigkeit, Kadavergehorsam auf. Wenn dennoch etwas von Gehorsam, ja sogar Unterwerfung darin liegt, so in der Verpflichtung, die Regeln der Sprache sich anzueignen, um ein kulturelles Wesen, ein Subjekt — *sub-jectum* — zu werden. Die Psychoanalyse mit ihrem Appell an das Sprechen intendiert demzufolge die Aufhebung des Verdrängten, Verleugneten, Verworfenen durch sprachliche Artikulation, was bekanntlich nicht ohne Widerstände geht. In solchen Momenten der Sprachverweigerung tauchen finstere Figuren auf, die das Subjekt in Beschlag nehmen, seine Trägheit schützen, ihm ein schlechtes Genießen verschaffen, das darin besteht, sich hinter einer angeblich mächtigen Figur zu verstecken, die einer imaginären Wunschbildung entspricht, dass es gelingen könnte, der menschlichen Unvollkommenheit, der Zumutung des Alleinseins, der Verantwortlichkeit und dem Angewiesensein auf Nebenmenschen, ohne die keine Sprache lebendig wird, zu entkommen.

Das existenzielle Angewiesensein auf die Anderen impliziert sodann, dass nicht jede Lebensform der Sprache adäquat ist, in Frage kommen allein Lebensformen, die das freie

Sprechen nicht nur tolerieren sondern es als Grundlage in die Verfassung schreiben. Das ist der Grund, warum die Psychoanalyse nicht in allen Ländern, nicht in allen Gesellschaften, nicht in allen Lebensformen ihren Platz findet, ja, man muss es sagen, auch in unserer Gesellschaft wird sie wieder zunehmend angefeindet, schlimmer noch: ignoriert, als unwichtig in die Ecke gestellt. Das hat politische Folgen, die in Richtung Verwerfung des Subjekts weisen, wo es zwar durchaus Sprache gibt, aber eben doch Sprachlosigkeit, was die Artikulation des Begehrens und ihr Austausch in der Gesellschaft betrifft. Man kann nicht davon ausgehen, dass die Frage der Entwöhnung dadurch automatisch dadurch gelöst ist, dass wir in einer Gesellschaft leben, die sich ihrer Freiheit sicher wähnt. Es ist möglich, aus dieser Position in alte Muster zurückzufallen, um den imaginären Glauben an das Ganze, an das Einheitliche, die Eins aufrechtzuerhalten und dabei einem Genießen zu verfallen, das darin besteht, das Subjekt auf ein Objekt eines finsternen Anderen zu reduzieren. Es gilt, bei der Hilflosigkeit, ihrer Artikulation und damit beim Angewiesensein auf die Anderen zu bleiben.

Noch einmal zu Mary Balmarys Argumentation: Weist sie nicht auf einen Rückfall hin, indem sie doch wieder einen Gott auftreten lässt, der mächtig ist, der im richtigen Augenblick eingreift und Abraham seinen Irrtum, seine Unterwürfigkeit gegen einen totalitären Gott erfahrbar macht, wo es doch offensichtlich ist, dass niemand eingreift bei Familiendramen, Kindstötungen, Bombardierung von Städten und Dörfern? Es kommt darauf an, wie man ihre Deutung deutet. Geht man davon aus, dass wo Gefahr ist, das Rettende gleichsam automatisch kommt und rettend eingreift, so muss man dies bejahen. Aber es gibt andere Deutungen, solche, die darauf bauen, dass das Symbolische keiner externen Personalisierung bedarf, sondern je-schon da ist, weil es einem jeden Menschen vorausgeht. Es gilt dann, ihm zu entsprechen, was auch heißt, offen zu sein für ihre Offenheit, Unvollständigkeit. Sprache ist gewiss kein taugliches Mittel, menschlicher Hilflosigkeit ein Ende zu machen, im Gegenteil.