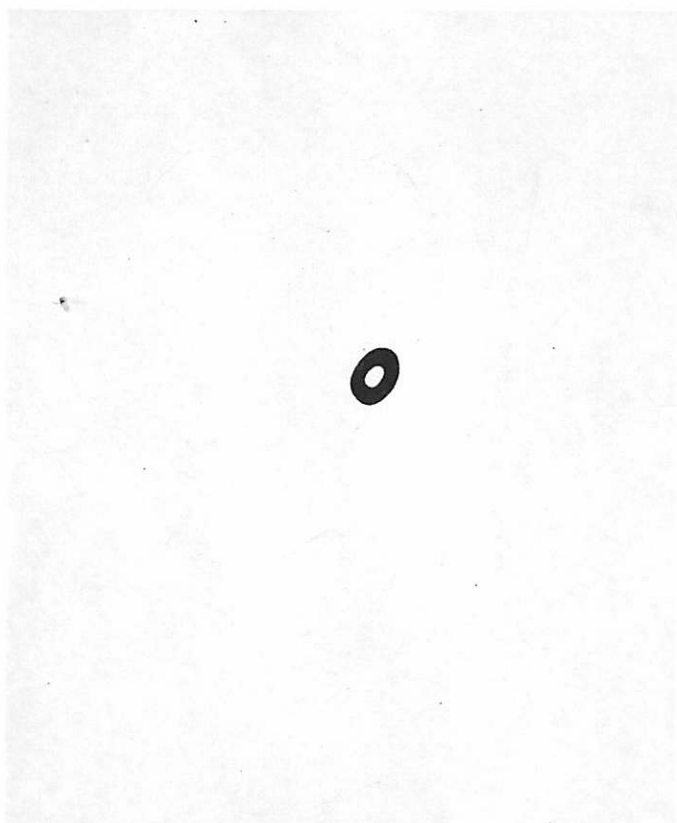


R I S S

Zeitschrift für Psychoanalyse



E D I T O R I A L

Mit dieser Nummer vervollständigt sich der erste Jahrgang von RISS. Resonanz und Zahl der Leser übertrafen die Erwartungen der Herausgeber - ein Ansporn, den begonnenen Weg fortzusetzen.

Die Herausgeber danken für Ihr Interesse und Ihre Unterstützung und hoffen, Sie halten der Zeitschrift die Treue, wagen vielleicht selber einmal einen Beitrag zu schicken.

Zürich, im September 1986

Peter Widmer
Dieter Sträuli
Regula Schindler

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial.....	3
August Ruhs: Der Mythos von der Tiefe.....	5
Roland Chemama: Ueber die Deutung oder die Prüfung durch den Signi- fikanten.....	24
Thanos Lipowatz: Der Namen-des-Vaters.....	38
André Michels: Ueber den Primärprozess.....	63
Rätselseite.....	88

August Ruhs

DER MYTHOS VON DER TIEFE

Motto:



St. Helena.
Auf diesem Vexierbild verbirgt sich
Napoleons Geist.

ZUSAMMENFASSUNG

Solange sie nicht mit ihrem Gegenstand verwechselt wird, ist die Psychoanalyse entmythologisierend: Als Mythologie bringt sie die gelebten Privatmythen, die in den Subjekten ein Wissen ohne Gewusstsein bergen, zur Sprache und erzeugt durch Mitwisserschaft ein besonderes Bewusstsein: Conscientia. Allerdings kann die Psychoanalyse selbst Mythos werden. Etwa dadurch, dass sie von der Idee der Tiefe durchtränkt wird. Diese Infektion - zum Beispiel Tiefenpsychologie - hat mindestens

zweierlei Funktionen: defensiv dient sie der Entschärfung und Entwaffnung des Freud'schen Wahrheitsdispositivs, andererseits und positiv trägt sie die Hoffnung auf ein (Wieder-) Finden der Ursprünglichkeit, des Referenten, der Ursache. Tatsächlich scheint die Psychoanalyse, theoretisch und methodisch, in ihrem Objekt weniger auf Tiefe als auf Heterotopie zu stossen. Als Mechanismen dieser Erzeugung von Mehrortigkeit findet sie Verdrängung, Verschiebung und Verwerfung, als deren Bilder drängen sich auf: "der entwendete Brief" Edgar Allen-Poe's, Zwei Flächen eines Obeliskens, das Vexierbild, die Uebermalungen von Arnulf Rainer und "Erased De Kooning" von Robert Rauschenberg.

Der geschichtliche Charakter ihrer Theorie bringt es mit sich, dass die Psychoanalyse ihre Orthodoxie in unaufhörlicher Dynamik aufzuheben gezwungen ist. Ob der Anspruch von aussen an sie herangetragen wird, oder ob sie ihn von sich aus aufnimmt, im Hinblick auf Selbstreflexion hat sich Psychoanalyse immer mit der Frage zu beschäftigen, inwieweit die Gefahr besteht, dass die Erkenntnisleistung am Mythos selbst zum Mythos wird. Denn mit Mythen hat die Freud'sche Unternehmung von ihrem Anfang an zu tun. Und ein wenig dem Lauf der folgenden Ueberlegungen vorgreifend, sei hier beispielhaft an einen mystifizierenden Missgriff erinnert, dem Freud selber zum Opfer fiel, als er etwa im Fall Dora den Individualmythos, anstatt ihn zu entschleiern, in einen zweiten, vorschnell universalisierten Mythos, letztlich in eine falsche Selbstverständlichkeit einmünden liess (was bekanntlich nicht ohne Folgen blieb): dass eine Frau etwas anderes als den Mann begehren könnte, war für eine von einer eindeutig männlichen Position bestimmten Oedipusauffassung nicht annehmbar.

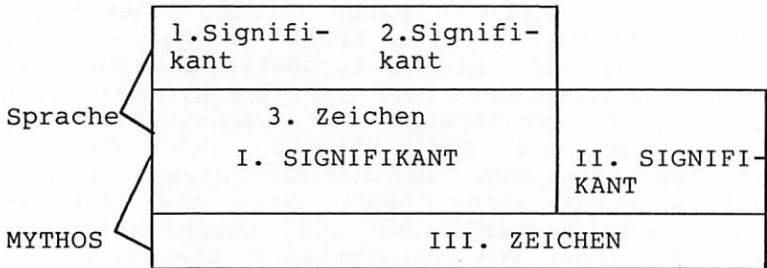
In anderen, hermeneutischen, Disziplinen steht man offensichtlich vor dem gleichen Problem. So fragt Roland Barthes in der Vorbemerkung zu "Mythen des Alltags" (1) besorgt, ob sein semiologisches Verfahren verallgemeinerbar sei, ob es nicht auch eine Mythologie des Mythologen gäbe. Trotzdem lässt er sich auf eine Analyse "falscher Augenscheinlichkeiten", in denen er einen ideologischen Missbrauch vermutet, ein, indem er bewusst das Wagnis auf sich nimmt, zugunsten der Wahrheit jenen Widerspruch voll zu leben, der sich aus einer Verbindung von Objektivität (des Gelehrten) und Subjektivität (des Schriftstellers) ergäbe. Genau auf diesen beiden Beinen steht auch Freuds Lehre als Vereinigung von Gesetzlichem und Geschichtlichem, als Sammlung von Kasuistiken, die sich wie Novellen lesen, als Verbindung von Wissenschaft und Kunst schliesslich, was Kritiker immer schon zu verächtlichen Komplimenten gezwungen hat, indem etwa ein von Krafft-Ebing die Psychoanalyse als "wissenschaftliches Märchen", ein Wittgenstein sie als einen "mächtigen Mythos" bezeichnet hat.

Bleiben wir aber vorläufig bei Barthes. Denn gerade in den erwähnten "Mythologies", wie der französische Originaltitel lautet, ergibt sich ein günstigerer Ausgangspunkt, von dem aus jener Ort leichter zu erreichen ist, an dem sich eine der möglichen Antworten auf die Frage, wie Psychoanalyse tatsächlich zu einem Mythos werden kann, auffinden lässt. Weil es ein seltsames Schimmern der Wege gibt ...

Wie bekannt, verfasst Barthes zwischen 1954 und 1956 neunzehn Texte über Mythen des französischen Alltagslebens, die er anschliessend mit einer Systematisierung versieht. In dieser kennzeichnet er den Gegenstand Mythos als eine Aussage, als eine Weise des Bedeutens, seine Analyse als eine Verbindung von formaler

(1) Barthes, R.: Mythen des Alltags. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974.

(Semiologie) und historischer Wissenschaft (Ideologie), da es letztlich um die Untersuchung von Ideen in Form gehe. Dabei erweist sich ihm der Mythos als ein sekundäres semiologisches System, in dem das Zeichen des ersten Systems zum Signifikanten eines mythologischen Systems wird:



Es handelt sich also um zwei gegeneinander verschobene semiologische Systeme, ein sprachliches und ein metasprachliches System, wobei der Sinn, der aus ersterem entsteht, im Mythos als Form dient, die in Zusammenhang mit ihrem Begriff Bedeutung erlangt.

Barthes gibt Beispiele. Ein folgendes: "Ich sitze beim Friseur, und man reicht mir eine Nummer von Paris-Match. Auf dem Titelbild erweist ein junger Neger in französischer Uniform den militärischen Gruss, den Blick erhoben und auf eine Falte der Trikolore gerichtet. Das ist der Sinn des Bildes. Aber ob naiv oder nicht, ich erkenne sehr wohl, was es mir bedeuten soll: dass Frankreich ein grosses Imperium ist, dass alle seine Söhne, ohne Unterschied der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen und dass es kein besseres Argument gegen die Widersacher eines angeblichen Kolonialismus gibt als den Eifer dieses jungen Negers, seinen angeblichen Unterdrückern zu dienen. Ich habe also auch hier ein erweitertes semiologisches System vor

mir: es enthält ein Bedeutendes, das selbst schon von einem vorhergehenden System geschaffen wird (ein farbiger Soldat erweist den französischen militärischen Gruss), es enthält ein Bedeutendes (das hier eine absichtliche Mischung von Franzosentum und Soldatentum ist), und enthält schliesslich die Präsenz des Bedeuteten durch das Bedeutende hindurch".

Auf dem Fundament der Saussure'schen Linguistik aufgebaut, erweist sich Barthes' Formalisierungsversuch als geräumiges und stabiles Gebäude. In ihm nimmt die Psychoanalyse die Rolle eines prominenten Gastes ein. Zumindest begegnet ihr Barthes behutsam und vorsichtig, fast ehrfürchtig, wenn er nach der Führung durch sein Panoptikum von Alltagsmythen sich sammelt, um über das Wesen, die Wirkungsweise, das Motiv, die Erscheinungsweisen und die Enthüllung des Mythos, insbesondere des alltäglichen, zu reflektieren.

"Wir freuen uns", scheint er zu sagen, "die Freud'sche Sache bei uns begrüßen zu dürfen, jenes komplexe semiologische System, das uns in seiner Beispielhaftigkeit helfen kann, die gemachte Natur unseres Gegenstandes besser zu verstehen". Haarscharf geht die Psychoanalyse an der Kennzeichnung eines Mythos vorbei, obwohl für ihr Objekt fast jede Aussage, die Barthes über den Mythos trifft, Gültigkeit hat. Der Mythos ist eine Aussage, eine Weise des Bedeutens. Ist das neurotische Symptom etwas anderes? Der Mythos ist ein sekundäres semiologisches System, in dem das Zeichen eines ersten Systems zum Signifikanten des mythologischen Systems wird. Und Barthes stellt vergleichend richtig fest: "Bei Freud ist der 2. Terminus des Systems der latente Sinn des Traumes, die Fehlhandlung, die Neurose" (2). Dieser zweite Sinn des Verhaltens sei der eigentliche, d.h. der an eine voll-

(2) ebenda, S. 99

ständige, tiefe Situation angepasste Sinn. Er sei wie der mythische Begriff, die Intention des Verhaltens. Und weiter: "So paradox es auch erscheinen mag, der Mythos verbirgt nichts. Seine Funktion ist es, zu deformieren, nicht etwas verschwinden zu lassen ... (3). So wie für Freud der latente Sinn des Verhaltens, dessen offenkundigen Sinn deformiert, so deformiert im Mythos der Begriff den Sinn ... (4), der Mythos ist weder eine Lüge noch ein Geständnis" (5). Sicherlich, wie wir alle lügen, lügt auch der Neurotiker hin und wieder, aber gesteht er uns nicht gerade dort die Wahrheit ein, wo sein Sprechen von der vollen Ueberzeugung des Gegenteils getragen wird? Der Mythos, sagt Barthes, der Mythos verwandelt Geschichte in Natur. Suggestiert uns nicht gerade das neurotische Objekt, insbesondere das hysterische mit der bei ihm in auffallender Weise ausgeprägten Amnesie Geschichtslosigkeit und Naturverbundenheit, die nicht nur von Psychiatern, sondern auch von Analytikern wie Jung zum psychologischen Prinzip erhoben werden? Und schliesslich: "Der Mythos ist eine entpolitisierte Aussage" (6). Wenn Politik die Regelung von Beziehungen bedeutet, erkennen wir nicht gerade dann, wenn wir neurotisch uns gebärden, einen Mangel an Klärfähigkeit der politischen Alltagsverhältnisse? Kann nicht der "Kleine Hans", wenn er den Mythos vom Pferd erfindet, mit einem bedrohlichen Vater weiterhin eine Politik der "Entente cordiale" betreiben?

Wir haben also keine sonderlichen Schwierigkeiten, über Narzissmus und Oedipuskomplex hinaus, den Gegenstand der Psychoanalyse mit Mythenbildung und Mythosfunktion, wie sie uns in den "Mythen des Alltags" begegnen, in Verbindung zu bringen. Und die Psychoanalyse selbst? Barthes enthält sich einer Antwort.

(3) ebenda, S. 102

(4) ebenda, S. 103

(5) ebenda, S. 112

(6) ebenda, S. 131

Er macht es sich auch schwer (oder leicht), da er Theorie, Methode und Objekt in einem Begriff, eben dem der Psychoanalyse verdichtet. Sicherlich dichtet er damit auch ab. Er ermöglicht sich dadurch die imponierende Geschlossenheit seiner Gedankengänge. Gleichzeitig aber springt uns eine sonderbare Koinzidenz in die Augen. So wie die Psychoanalyse nicht nur das Werkzeug, sondern auch das Material bezeichnet, ändert auch der Logos, wenn er dem Mythos an die Seite tritt, dessen Wesen nicht. Indem der Mythos auch Mythologie heißen kann, weist er uns darauf hin, dass er ein Wissen birgt. Die Erzählung scheint zu wissen, was sie sagt, sie weiss es nicht klar, sie weiss es, sagen wir das präzise Wort dafür: irgendwie. Die Vagheit ruft den Mythologen auf den Plan, der in dieser Funktion ganz streng genommen Mythologologe ist. Analoges finden wir auch in der Psychoanalyse. Der Neurotiker weiss seinen privaten Mythos, der ihn in seinen Bewegungen bestimmt und in Tradition gehüllt über ihm schon schwebt, bevor er noch das Licht der Welt erblickt. Der springende Punkt ist aber, dass er nicht weiss, dass er weiss und an dieser Stelle greift die Psychoanalyse in besonderer Art ein. Die Rolle der Mitwisserschaft erzeugt so ein Bewusstsein besonderer Art: Con-scientia.

Nun kann zusammenfassend gesagt werden: So wie die Mythologie, eigentlich Mythologie, gehört auch die Psychoanalyse als formale Wissenschaft zur Semiologie und zugleich zur Ideologie als historische Wissenschaft, indem sie untersucht, wie sich Ideen in Formen darstellen. So weit, so Barthes, so gut. Fahren wir trotzdem fort. Bekanntlich ist nichts vor dem Zugriff des Mythos geschützt. Daher kann auch die Psychoanalyse selbst einem Mythologisierungsprozess unterliegen, indem von einem tertiären Schema ausgehend ihr Sinn in einer neuen Form davongetragen und in einer anderen Bedeutung aufgehoben wird. Unter derartigen Möglichkeiten drängen sich uns jene vor, die von Abwehrtendenzen getragen sind,

die an der analytischen Wahrheitsfunktion hantieren, die die Wahrheit in ein ebenso unauffälliges wie sicheres Versteck führen. Warum beispielsweise nicht durch eine Verknüpfung der Freud'schen Sache mit einer Idee von Tiefe?

Historisch bedeutsam ist in dieser Hinsicht ein Versuch, der schweizerischem Tiefsinn entspringt. Wie ein Biograph (7) vermerkt, war Eugen Bleuler, der Zürcher Psychiater und Neologist - ihm haben wir bekanntlich das Wort "Schizophrenie" zu verdanken - der Psychoanalyse gegenüber grundsätzlich nicht abgeneigt. Angeblich bewunderte er Freud sogar und brachte es schliesslich zustande, durch Vermittlung seines Mitarbeiters Jung von Freud zu einem Abendessen in Wien eingeladen zu werden. Freud schreibt danach an Jung: "Ihr Chef und Gemahlin waren vorigen Freitag unsere Abendgäste. Er ist entschieden weit erträglicher als sie. Er war gelöst, liebenswürdig, soweit es bei seiner Steifheit ging. Er hat eine Lanze für die infantile Sexualität gebrochen, der er noch vor zwei Jahren "verständnislos" gegenüberstand. Dann fielen beide über mich her, ich solle doch den Namen "Sexualität" durch einen anderen ersetzen (Modell: Autismus); alle Widerstände und Missverständnisse würden dann aufhören...." (8). Nicht weit von dieser Stelle entfernt, finden wir in der von Kindler verfassten Bleuler'schen Kurzmonographie folgende Mitteilung: "Der Begriff "Tiefenpsychologie", zweifellos mit Bedacht gewählt, ist Eugen Bleuler zu verdanken" (9). Wir wissen, dass Freud Bleulers erstem Vorschlag gar nicht, dem zweiten, nämlich Psychoanalyse als eine Art Höhlenfor-

(7) Kindler, H.: Die Schule Bleuler. In: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 10, Kindler, Zürich 1980, S. 31

(8) ebenda, S. 31

(9) ebenda, S. 31

schung auszuweisen, nur zögernd gefolgt ist. Möglicherweise hat er den Schwindel, die Tiefenphänomene hervorzurufen pflegen, in seiner wahren Bedeutung erkannt. So ergibt sich zunächst die Vermutung, dass die Tiefe und das Asexuelle zusammengehören. Und, dass die Bleuler zugeschriebene Bedächtigkeit bei der Schaffung des Begriffes "Tiefenpsychologie" unter anderem den Zweck zu verfolgen schien, die psychoanalytische Sprengkraft zu entschärfen und die Lehre salonfähig zu machen. Adorno sieht in der Reflexion über das tiefe Denken ein analoges Phänomen: "Für den Begriff der Tiefe folgt...., dass tief sei, was die Erfahrung des Negativen, was das Leiden in irgendeiner Weise bejaht, während alle die Anschauungen platt sein sollen, die ihm sich entgegenstellen....es steckt in diesem Schema des Denkens etwas wie die tiefste Rancune des Glücks; das Glück sei oberflächlich. Zweifellos hängt diese Denkart mit der Diffamierung der Sinne und schliesslich mit den in unserer gesamten Zivilisation geltenden Sexualtabus zusammen und ist, wie Nietzsche bis ins einzelne ausgeführt hat, reaktiv. Das heisst, was man sich unter dem Zwang der Ordnung verbieten muss, das macht man zu einem an und für sich Schlechten, Oberflächlichen, Banalen und Trivialen" (10).

Wie man sieht hat Bleulers Paradoxie: Sprechen wir doch von der Tiefe, um an der Oberfläche zu bleiben, im deutschen Denken offenbar Methode. Zusammen mit Weite und Klarheit scheint Tiefe das Koordinatensystem des keimfreien Raumes der grossen deutschen Philosophie zu sein. In Dirksens "Lehre von den Köpfen" (11) nimmt denn auch der Tiefsinn eine Sonderstellung ein: "Der witzige Kopf erfindet, der scharfsinnige entdeckt, der

(10) Kindler, Th. W.: Philosophische Terminologie. Band 1, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1973, S. 171 f.

(11) Dirksen (1833): Zit. nach Hartwig H.: Tiefe (in Deutschland). Ein Stichwort. Unveröffentlichtes Manuskript, 1984

tiefsinnige erforscht. Der erste kombiniert, der zweite zergliedert, der dritte begründet. Witz blendet, Scharfsinn klärt auf, Tiefsinn erleuchtet. Witz überredet, Scharfsinn belehrt, Tiefsinn überzeugt".

Der tiefe Wald der deutschen Meisterdenkerseelen ist von allen bösen Geistern verlassen. Reisende werden gebeten, die Würde des Ortes zu wahren. Kant, die Uhr von Königsberg, rät seinen Schülern, durch morgendliches Onanieren den Kopf von dummen Dingen zu befreien, die das philosophische Tagewerk behindern würden.

Alles zu seiner Zeit. Die Zustimmung zur Ordnung, die Unterwerfungsbereitschaft unter die politischen Gegebenheiten ist also mit dem deutschen Diskurs der Tiefe ebenso verbunden wie die Desavouierung der Sinnlichkeit, die Tabuisierung der Sexualität und die Angst vor dem Schmutzigen und Feuchten, und damit auch vor der Frau. Denn Theweleit (12) hat mehr als ausführlich dargelegt, dass, jedenfalls für die deutschen Faschisten, die Frau der Sumpf und die Revolution und dass der reine weibliche Körper dem gesunden männlichen entspreche. Deshalb weist Helmut Hartwig darauf hin (13), dass die deutsche Reflexion über die Tiefe über den Nationalcharakter läuft. Das ist auch sein Ansatzpunkt der Kritik des Tiefensyndroms, die meines Erachtens aus zwei Quellen gespeist wird: Freuds kühner Blick auf die nackten Leiber legt nahe, dass diese dem furchtsamen Waldwanderer bis dahin meist in romantischer Natürlichkeit, als botanische Formationen, als zoologische Wesen, als mythische Fabeltiere erschienen sind, zweitens durch die Begegnung mit französischen Denktraditionen, in denen, wie Hartwig sagt,

(12) Theweleit, K.: Männerphantasien. Bd.1. Roter Stern, Frankfurt/Main, 1977/78.

(13) Hartwig, J.J.: Tiefe (in Deutschland). Ein Stichwort. Unveröffentlichtes Manuskript. 1984

Reflexion über Tiefe eingebunden ist in den Diskurs über das Wesen der Einbildungskraft, der Poesie, des Imaginären, Sinnlichkeit also mit einschliessend.

Und Bachelard meint wohl die deutsche Tiefe, wenn er schreibt: "Die Unermesslichkeit ist die Bewegung des unbeweglichen Menschen. Die Unermesslichkeit ist einer der dynamischen Wesenszüge der ruhigen Träumerei..." (14). Für Sonnemann (15) ist dies bereits ein deutscher Kult, ein "Spektakel fundamental-ontologischer Abwärtsbewegungen". "Die authentische Innerlichkeit ist ganz Aufmerksamkeit, Weltbegegnung, Engagement, die Blickrichtung ist die von innen nach aussen; die der Innerlichkeit des Innerlichkeitskultes, die gar nicht sie selbst, sondern eine Suche nach ihr ist, von aussen nach innen: die Aufmerksamkeit, die der Welt begegnen sollte, wird auf das Vermögen der Begegnung abgelenkt, die Quelle, die nicht springen will, beschworen; je mehr sie es wird, um so weniger springt überhaupt was und um so insistenter und zuletzt erboster gerät die Beschwörung" (16).

Kant gegen de Sade?

Körperlosigkeit, Symbolgier, Ordnungswille, Angst vor Schmutz und Schleim, Sinnlichkeitsdiffamierung als Wesenszüge einer Idee des Tiefen haben nach Hartwig (17) ihre Ursache in der Wirkung der Mystiker und des Protestantismus. Die Privatisierung Gottes, und damit des Gewissens, durch Luther habe zu einem Deus absconditus geführt, zu einem verborgenen Gott, der im Dunkel, der Tiefe, im Abgrund der Seele wirke. Wer also als Protestant seinen Gott suche, sei auf die innere Tiefe verwiesen,

(14) Bachelard, G.: Poetik des Raums. Ullstein, Berlin 1975

(15) Sonnemann, U.: Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen. Rowohlt, Reinbek, 1963, S. 29

(16) ebenda, S. 28

(17) Hartwig, H.: a.a.O.

kaum auf die Kirche. An deren Stelle sei organisierend und herrschend die Obrigkeit, der Staat, die Macht und die Struktur getreten. Dabei gehe seit der Renaissance der Körper immer mehr an die Seele verloren, und die Seele an die Pflichten, die mit dem Kapitalismus als Verinnerlichung der Formen von Arbeit sich wandelten. So könne dann im Vergleich von Dante und Goethe gesagt werden - und Hartwig zitiert Kittler (18): "Die eine Geschichte spricht von den Körpern. Francesca und Paolo schlafen miteinander. Die neue Geschichte spricht von den Seelen. Werther und Lotte sprechen miteinander und blicken sich an". Schliesslich kommt Freud und schickt auch Werther und Lotte ins Schlafzimmer. Dafür wird er später den Goethepreis erhalten. Denn: In das schwülere Klima des von Endzeitstimmung affizierten Wien kann sich ein Reden entwickeln, das dem deutschsprachigen Denken Körper, Sexualität und Trieb wiederzugeben imstande ist.

Import aus Frankreich?

Teilweise trifft dies sicher zu, aber darüber hinaus hat Freud, wenn man so sagen kann, das unerhörte Glück, neurotischer und politischer, aber auch besessener zu sein als seine Vordenker, um nicht etwa einem Pierre Janet die Erfindung der Psychoanalyse zu überlassen.

Freud fängt nicht ganz von vorne an. Noch dem Tiefsinn als Gütezeichen wissenschaftlicher Redlichkeit verhaftet, noch das Auge mit dem Mikroskop bewaffnend, ist sein Denken von oben nach unten gerichtet, fühlt er sich genötigt, in einen Abgrund zu steigen, um zu seinem Wahrheitsstatus beanspruchenden Wissen zu gelangen, muss er auch noch seine Patienten in eine Art Tiefschlaf versetzen,

(18) Hartwig, H.: a.a.O.

um sich in den Stand der heilsamen Mitwisserschaft hinsichtlich ihrer unglücksstiftenden Privatmythen zu versetzen, spricht er auch noch am Anfang der "Traumdeutung" sein "Flectere si neque superos, Acheronta movebo" aus, um anschliessend im selben Werk zu zeigen, dass das Unbewusste weder ein Loch, noch ein Abgrund, noch eine Höhlung ist, sondern ein "anderer Schauplatz". Einerderartigen Heterotopie kann man vielleicht noch Weite, Tiefe aber nicht mehr zuschreiben, welch letzteres allenthalben noch jene tun, die Freuds Blick in die Unermesslichkeit einer Pseudonatur ablenken wollen, zunächst Bleuler, dann Jung, später die, die meist ohne ihre Verachtung zu verbergen, gerne vom Unterbewussten sprechen.

"Eine Psychoanalyse", schreibt Lacan (19), "die sich Freud verpflichtet weiss, kann sich in keinem Fall als Ritual darstellen, das auf eine archetypische oder auf eine irgendwie nicht aussprechbare Erfahrung hinführt: An dem Tag, wo jemand an dieser Ordnung etwas hörbar machen wird, das kein Minus wäre, werden alle Grenzen aufgehoben sein. Davon sind wir aber noch weit entfernt".

Es soll gar nicht verschwiegen werden, dass Freud im Laufe seines Lebens an Radikalität im Denken eingebüsst hat, dass er als alter Mann auch Wasser in seinen Wein hat fliessen lassen. Wo er in jungen Jahren, die herrschenden Vernunftverhältnisse auf den Kopf stellend, Struktur und Licht erkennt, trifft ein offenbar schwach gewordenes Auge nur noch auf Finsternis und Tiefe. 1933 schreibt er: "Es (das Es) ist der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit..... wir nähern uns dem Es mit Vergleichen, nennen es ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen... Wenn wir uns populären Redeweisen anpassen, dürfen wir sagen, dass das Ich im Seelenleben Vernunft und Besonnenheit vertritt,

(19) Lacan, J.: Schriften 1, Walter, Olten 1975, S. 169 f.

das Es aber die ungezähmten Leidenschaften" (20).

Lacans energischer Appell zur Rückkehr zu den Anfängen will Freud dort fassen, wo dieser in der Frage nach den Konstituierungsmechanismen des Unbewussten und nach dem Verhältnis zwischen Bewusstsein und Unbewusstem nicht in Begriffen von Chaos gegenüber Struktur, sondern von doppelter Inskription oder von verschiedenen Funktionszuständen in zwei verschiedenen Systemen spricht. Lacan erklärt, in der Absicht, Freuds Gedanken zu Ende zu führen:

"Das Unbewusste ist das Kapitel in meiner Geschichte, das weiss geblieben ist oder besetzt gehalten wird von einer Lüge. Es ist das zensierte Kapitel. Doch seine Wahrheit kann wiedergefunden werden. Zumeist steht sie schon anderswo geschrieben,

- etwa auf Denkmälern: Das ist mein Leib, d.h. der hysterische Kern der Neurose, in dem das hysterische Symptom eine sprachliche Struktur aufweist und sich wie eine Inschrift entziffern lässt, die, nachdem sie einmal aufgezeichnet worden ist, ohne grossen Verlust zerstört werden kann;
- in Archivdokumenten: Das sind Erinnerungen an meine Kindheit, schwer zugänglich wie solche Dokumente, solange ich ihre Herkunft nicht kenne;
- in der semantischen Entwicklung: Sie entspricht dem Vorrat und der Verwendung des Vokabulars, das mir eigen ist, sowie meinem Lebensstil und meinem Charakter;
- ebenso in der Tradition, ja sogar in den Legenden, die in heroisierter Form meine Geschichte lenken;
- endlich in den Spuren, deren Sinn meine Exegese wiederherstellt und die unausweichlich von den Entstellungen hinterlassen werden, die notwendig sind, um das gefälschte Kapitel in Uebereinstimmung zu bringen mit

(20) Freud, S.: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse GW XV, S. 80 ff.

den andern, die es umgeben" (21).

In seinem "Seminar über den entwendeten Brief" (22), das sich auf die gleichnamige Erzählung Edgar Allan Poe's bezieht, zeigt Lacan nicht nur, wie ein Brief, dessen Inhalt unbekannt ist, eine Anzahl von Subjekten in ihren Handlungen bestimmt, und sie selbst dann noch in einer Art Wiederholungszwang in Bewegung hält, als der Signifikant, den der entwendete Brief darstellt, durch ein wertloses Duplikat substituiert wird, sondern auch, dass der Brief, der zweifellos eine Metapher für das Unbewusste darstellt, dann am ehesten nicht gefunden wird, wenn er dem suchenden Auge sichtbar dargeboten wird.

Ist die Seele der Psychoanalyse ein Verzierbild?

Gehen wir zu Leonardo da Vinci und dessen Darstellung der "Heiligen Anna selbdritt". Wie bekannt, hat Freud, auf eine Kindheitserinnerung Leonardos zurückgehend, dessen Lebenswerk als eine Aufarbeitung seiner unglücklichen Kindheit deuten können. Leonardo erinnert sich in reifen Jahren: "Es kommt mir als eine ganz frühe Erinnerung in den Sinn, als ich noch in der Wiege lag, ist ein Geier zu mir herabgekommen, hat mir den Mund mit seinem Schwanz geöffnet und viele Male mit diesem seinem Schwanz gegen meine Lippen gestossen" (23). Und Freud schreibt:

"Leonardos Kindheit war gerade so merkwürdig gewesen wie dieses Bild. Er hatte zwei Mütter gehabt, die erste seine wahre Mutter, die Catarina, der er im Alter zwischen drei und fünf Jahren entrissen wurde, und eine junge und zärtliche Stiefmutter, die Frau seines Vaters, Donna Albiera. Indem er diese

(21) Lacan, J.: Schriften I, Walter, Olten, 1973, S. 98 f.

(22) ebenda, S. 7 ff.

Tatsache seiner Kindheit mit der ersterwähnten, der Anwesenheit von Mutter und Grossmutter, zusammenzog, sie zu einer Mischeinheit verdichtete, gestaltete sich ihm die Komposition der heiligen Anna selbdritt. Die mütterliche Gestalt weiter weg vom Knaben, die Grossmutter heisst, entspricht nach ihrer Erscheinung und ihrem räumlichen Verhältnis zum Knaben der echten früheren Mutter Catarina. Mit dem selbigen Lächeln der heiligen Anna hat der Künstler wohl den Neid verleugnet und überdeckt, den die Unglückliche verspürte, als sie der vornehmeren Rivalin wie früher den Mann, so auch den Sohn abtreten musste" (24).

Gewiss ist der Raum, den Leonardo wie in allen seinen Bildern, auch hier unseren Augen aufreisst, tief, und wir können uns, nach dem bisher Gesagten fragen, ob er nicht dadurch gerade von dem ablenkt, was sich in aller Untiefe, gerade vor unseren Augen, im Vexierbild des Bildes gewissermassen abspielt. Es ist Oskar Pfister, der uns den Geier aus der Kindheitserinnerung, das Symbol der Mütterlichkeit, in diesem Bilde finden lässt (25).



Laplanche hat in der Tat versucht, die schwierige Beziehung zwischen bewussten und unbewussten Strukturen, die Rolle der systematischen und libidinösen Besetzungsenergie in diesem Zusammenhang nach dem Modell des Vexierbildes darzulegen (26).

Lacan war diesbezüglich immer skeptisch und hielt an einer am Palimpsestmodell orientierten, doppelten Inskription eines einem Verdrängungsprozesses unterworfenen Elements in beiden Systemen fest, wonach ein und derselbe Signifikant an beiden Orten in verschiedene Signifikantenketten eingebaut ist. Er schlägt uns eine andere Metapher vor: Jene einer gewissen Anzahl von Hieroglyphen auf den Flächen eines Obeliskens, deren Deplazierung auf eine andere Seite die Bedeutung des Textes vollständig verändern würde (27).

Wie man sieht, ist trotz derartiger Kontroversen, bei Festhalten an einem Gedanken der Heterotopie, das Denken in Dimensionen der Tiefe, wenn es um Fragen geht, die Verdrängung, Urverdrängung und Konstituierung des Unbewussten betreffen, weder notwendig noch möglich. Das Symbolische ist flächig, der Ductus des Sprechens linear, der Rebus heteromorph.

Es fragt sich allerdings, ob an einem Punkt der Psychoanalyse, besser gesagt, an

(24) ebenda, S. 185 f.

(25) Pfister, O.: Kryptolalie, Kryptographie und unbewusstes Vexierbild bei Normalen. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, V, 1913.

(26) Laplanche, J., Leclaire, S.: L'inconscient, une étude psychanalytique. L'inconscient (VIe coll. de Bonneval) Desclée De Brouwer, Paris, 1966.

(27) Lacan, J.: zit. nach Lemaire, A: Jacques Lacan, Mardaga, Bruxelles, 1977, S. 208.

einem ihrer Ränder, nicht doch so etwas wie Abgrund und Tiefe ohne die Aura des Mythos auftreten?

Möglicherweise dort, wo der Diskurs sein Ende findet. Im Imaginären also? Etwa in der Psychose, bedingt durch eine raumgreifende, radikale Bewegung, die wir, Freud folgend, Verwerfung, Lacan zufolge "forclusion" nennen. Während der verdrängende Neurotiker mit Symbolen umzugehen versteht, bereits strukturierte Erfahrungen in verrätselster Form ins Unbewusste also verdrängt, löscht der verwerfende Psychotiker einfach aus, streicht durch, was er erlebt. Ein von Wahrnehmung ausgeschlossenes und verworfenes Element kann niemals wieder erscheinen. Das bedeutet auch, dass der Psychotiker niemals wirklich Zugang zur Unterscheidung von Signifikant und Signifikat und deren Bezug zum Realen, in dem das Verworfene schliesslich erscheint, gefunden hat. Er lebt im Bildlichen und damit im Räumlichen, bis er wieder Begriffe findet, die, wie Hegel festsetzt, die Zeit des Dings darstellen und ihn wenigstens vorübergehend wieder aus der narzisstischen Versenkung holen. Die Verwerfung geht jeder Verdrängungsfähigkeit voraus, da die Verdrängung zu ihrer Realisierung irgendein Erkennen von Urteilscharakter hinsichtlich des zu verdrängenden Sachverhalts erfordert.

Leclaire (28) gibt uns ein Beispiel: Zwei besinnungslos betrunkene Freunde sind von Wachleuten, die der französische Argot als "Schwalben" bezeichnet, aufgelesen und nach Hause gebracht worden. Am nächsten Tag erinnert sich keiner von beiden an dieses Ereignis und beide wundern sich über die blauen Flecken an ihren Körpern. Einige Monate später jedoch wird der eine von einem Delirium heimgesucht, indem er sich von Vögeln, hauptsächlich von Schwalben attackiert sieht, besonders dann, wenn er auf der Strasse geht.

(28) Leclaire, S.:zit. nach Fages, J.-B.:Comprendre Jacques Lacan, Privat, Toulouse, 1071, S.54.

Wir sehen, wie ein verworfenes, aus der Erinnerung getilgtes Ereignis nur noch in Form eines Wahngebildes zurückkehren kann.

Mit seinem gewaltigen Zug der Uebermalung einerseits, mit dem gnadenlosen Ausradieren einer Zeichnung De Koonings andererseits löschen uns ein Arnulf Rainer und ein Robert Rauschenberg (29) brutal die Hoffnung aus, den Referenten, die Ursprünglichkeit, die Ur-Sache jemals wiederzufinden. Nur dort wo der Diskurs abbricht, wo also das Reale unvermittelt in Erscheinung treten kann, im Tod, in der Gewalt, in der sexuellen Lust, im Wahnsinn, kann das auftauchen, was die einen Leere, die anderen Abgrund, Tiefe nennen, denn um hier ein Wort von Hartwig auszuleihen:

"Es ist der Sog unbekannter Bedeutungen, der die Hölle erzeugt" (30).

(29) In den Fünfziger-Jahren begann der österreichische Maler Arnulf Rainer, nach Phasen der Hyperphantastik, in welchen er sich verschiedener Drogen zur Erzeugung von Modellpsychosen bediente, mit seinen Zu- bzw. Uebermalungen. Im selben Zeitraum machte der Amerikaner Robert Rauschenberg auf sich aufmerksam, als er in einer Aktion, "Erased De Kooning", eine Zeichnung De Koonings ausradierte, um gegen die Vorherrschaft des abstrakten Expressionismus zu protestieren.

(30) Hartwig, H.: Poltergeist. Unveröffentlichtes Manuskript, 1984.

Roland Chemama

UEBER DIE DEUTUNG ODER DIE PRUEFUNG DURCH DEN
SIGNIFIKANTEN¹

Wenn man sich fragt, was die Praxis Lacans gebracht hat, scheint das, worauf man heute am meisten Gewicht legt, nicht die Deutung zu sein. Das Interesse gilt vielmehr anderen Phänomenen, dem Umgang Lacans mit der Zeit, der Skandierung, oder auch seiner Handhabung des Raums, des Platzes, den er im Zimmer einnahm, etc. Und gewiss sind diese Interventionen auf der Ebene von Raum und Zeit nicht ohne Deutungseffekte. Dennoch könnte es nützlich sein, die Frage der Deutung etwas direkter wiederaufzunehmen, dort, wo sie ihren Ausgang nimmt in etwas, das für uns grundsätzlich ist: dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist.

Besser: die Frage der Deutung eignet sich zweifellos ganz besonders, um zu zeigen, dass die Probleme der psychoanalytischen Technik uns nicht notwendigerweise zu einem Empirismus von Rezepten führen, sondern sich sowohl an die Lacansche Lehre des Signifikanten als auch an die Ethik der Analyse anfügen. Wir werden Schritt für Schritt vorgehen, indem wir einige elementare Thesen Lacans wiederholen, und dabei sehen, wie man sie, wenn man sie aufeinander bezieht, nach und nach umsetzen kann.

"Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache": Diese lapidare Formel kann, bei Lacan selbst oder in ihren möglichen Lesarten, in unterschiedliche theoretische Analysen münden, die mit unterschiedlichen ethischen Entscheidungen und technischen Konzepten zusam-

¹ "Sur l'interprétation ou la preuve par le signifiant", veröffentlicht in: "Le Discours Psychanalytique", Nr. 11, 1984, S. 27 - 31

menhängen. Gehen wir beispielsweise von Lacans Wiederaufnahme des Saussurschen Algorithmus aus. Man weiss, wie Lacan dessen Schreibweise umkehrt, indem er den Signifikanten über das Signifikat setzt, und wie er die Ellipse, die die beiden Terme zusammenhält, ausradiert. Man weiss auch, dass er den Balken, der sie trennt, dementsprechend betont, um daraus in gewisser Weise die Einschreibung der Verdrängung zu machen. Wenn man sich nun aber vorerst einmal auf diese Elemente beschränkt, woraus besteht dann die Deutung?

Im Grunde brauchte eine solche Ausrichtung sich in nichts von einer traditionellen Auffassung der Deutung zu entfernen. Es ginge darum, einen Sprechakt zu interpretieren (den Signifikanten), ihm Sinn zu geben, ihm eine Bedeutung zu assoziieren. Etwas derartiges könnte beispielsweise die folgende Definition des Symptoms aus "Fonctions et champ de la parole et du langage" vermuten lassen: "Das Symptom ist hier Signifikant eines aus dem Bewusstsein des Subjekts verdrängten Signifikats" (2). Man könnte annehmen, die Aufhebung der Verdrängung bestehe darin, dem, was sich vorerst als unverständlich darstellt, eine klärende Bedeutung beizuordnen.

Gewiss besteht kein Mangel an Argumenten, die für eine derartige Auffassung sprechen. Man kennt die Erleichterung, die sich einstellen kann, wenn der Analysant den Eindruck hat, ein Symptom zu verstehen, das bis anhin umso quälender war, als es absurd schien. Auf theoretischer Ebene liesse sich eine solche Auffassung in bezug auf gerade die Mechanismen ausarbeiten, die Bedeutung erzeugen. Man weiss, dass Lacan den Effekt der Metapher in dieser Weise bestimmt, und man begreift, dass die Metapher als eine der möglichen Formen psychoanalytischer Deutung erscheinen kann.

(2) J. Lacan: *Écrits*, Paris 1966, S. 280
deutsch: *Schriften I*, Walter, Olten, 1973, S. 122

Von einem ethischen Gesichtspunkt aus ist eine solche Auffassung hingegen in auffälliger und unmittelbarer Weise fragwürdig. Sicher, Lacan spricht von einem "Fortschritt des Aufklärens". Aber kann mit einem solchen Ausdruck etwas gemeint sein, was in der Analyse ein Fortschritt des Verstehens wäre, das Symptom oder Traum aufzuklären vermöchte? Man darf nicht vergessen, dass Lacan die Analytiker schon sehr früh warnt: Hütet Euch davor, verstehen zu wollen. Der Fortschritt der Aufklärung - wenn man diesen Ausdruck beibehält, um das, was im psychoanalytischen Denken im Spiel ist, zu bezeichnen - ist in der Analyse nicht an eine Enthüllung der Bedeutung gebunden. Er beruht, wie anderswo, auf einer Arbeit am Wissen, das heißt, auf der Artikulation der Signifikantenketten selbst.

Um es anders zu sagen: Es stimmt, dass das spontanste Modell der Deutung dasjenige ist, das darin besteht, all dem Sinn zu geben, d.h. eine Bedeutung beizuordnen, was sich als Bildung des Unbewussten oder als Symptom präsentiert. Aber dieses Spontanmodell führt uns nicht gerade weit. Eine Deutung dieser Art behindert das Fortlaufen der Rede eher, als dass sie ihm Raum gibt. Sie hat immer etwas mehr oder weniger Starres, etwas Reduktives an sich. Die Bedeutungen sind nicht zahlreich im psychoanalytischen Feld. Lacan bemerkt es in bezug auf Jones: "Obwohl es Tausende von Symbolen im Sinne der Analyse gibt, beziehen sich alle auf den eigenen Körper, auf Verwandtschaftsbeziehungen, auf Geburt, Leben und Tod". Es ist diese früheste Form der Deutung, vor der Lacan warnte, als er in "Formations de l'inconscient" sagte, dass der intervenierende Analytiker Gefahr laufe, mehr zu tun als er möchte, dass er riskiere, zu homologisieren, Gleiches mit Gleichem zu identifizieren.

Nicht homologisieren, nicht fixieren, nicht reduzieren. Das kann uns Anlass sein, die entscheidende Formel aus "Subversion du sujet" wiederaufzunehmen: "Unsere Definition des Signifikanten (es gibt keine andere) lautet: "Ein Signifikant ist, was für einen andern Signifikanten ein Subjekt vorstellt" (3). Das Subjekt, wenn es der signifikanten Kette unterstellt ist, bestimmt sich nicht durch einen besonderen Signifikanten. Es findet sich von einem Signifikanten auf den andern verwiesen, ohne dass etwas dieses Gleiten gültig abschliessen könnte: Es gibt keinen Andern des Andern. Was entspricht dieser Sichtweise auf der Ebene der analytischen Technik? Es scheint, als führte uns dies zu einer Deutungspraxis, die ich gerne eine metonymische nennen möchte. Die Ausrichtung der Kur sollte, in im übrigen unterschiedlicher Art und Weise, eine wirkliche Assoziationsarbeit ermöglichen. Jeder kennt beispielsweise die besonderen Probleme, die jene Patienten stellen, die verbindungslos Träume und Erinnerungen liefern, endlose Geschichten und Klagen über die aktuelle Situation, und die dem Analytiker zu sagen scheinen: Ich bringe Dir alles, was ich kann, und Du, was machst Du damit? Man sieht hier, wie unerlässlich es ist, zuzulassen, dass das Subjekt die Fäden in dem , was es sagt, wahrnehmen kann.

Der häufigste Fall, scheint mir, ist der, dass die Interventionen des Analytikers auf diesem Niveau darin bestehen, einige Signifikanten hervorzuheben, deren beharrliche Wiederholung dem, was gesagt wird, eine Notwendigkeit gibt, die zunächst nicht ersichtlich war. Deshalb erscheint die Deutung in ihrer, zumindest bei den Lacanianern, vulgarisier-testen Form gern als Wortspiel oder Kalauer.

Offensichtlich ist von einem ethischen Ge-

(3) vgl. Schriften II, S. 195

sichtspunkt aus eine solche Praxis haltbarer als die erste. Sie zwingt dem Analysanten nicht auf, was der Bedeutung seiner Symptome oder Träume gleichkäme, sie führt ihn in die Sprache seines Begehrens ein, indem sie ihn die Bahnen, auf denen es zirkuliert, erfahren lässt. Dennoch stellt sie mindestens ein Problem. Ist der Durchlauf von Signifikant zu Signifikant gerichtet? Hat er, wenn schon keine Bedeutung, wenigstens einen Sinn (sens), eine Ausrichtung (direction)? Wenn das nicht der Fall ist, läuft die Analyse nicht Gefahr, sich in einem Lauf ohne Ende zu erschöpfen? Und wenn es der Fall ist, wie den Punkt charakterisieren, auf den hin die Signifikantenketten sich ausrichten, wo sie möglicherweise zusammentreffen? Man kann, wenn man will, diese Frage mit einem Beispiel illustrieren. Ein Analysant spricht von seinen Schwierigkeiten, seine Gefühle zu zeigen. Mag sein, dass man hier an etwas denkt, das bei ihm anderswo als exhibitionistisches Fantasma auftaucht, dass "sich zeigen" hier auf "sich exhibieren" verweist. Aber ist es zwingend zu denken, dass "sich exhibieren" in bezug auf "sich zeigen" zuerst kommt? Warum stünde das perverse Fantasma hier nicht an zweiter Stelle in bezug auf das, was das Sprechen hemmt? Verstopft es nicht vor allem jenen Punkt, wo das Subjekt seinen eigenen Ort, seine Ek-sistenz in Frage gestellt finden könnte? In dieser Perspektive glitte man wohl in eine dritte Lösung, die Idee einer Umkehrbarkeit der Signifikantenketten, wo die beiden "Deutungen" sich gleichkämen.

Eine derartige Auffassung liesse sich zweifellos in mancher Hinsicht rechtfertigen. Dennoch kann sie uns, scheint mir, von einem ethischen Gesichtspunkt aus nicht wirklich genügen. Es gilt festzuhalten, dass im Diskurs nicht alles allem gleichkommt. Lacan hat das in "La Chose Freudienne" geltend gemacht,