



Revue für Psychoanalyse

Herausgegeben von Michael Meyer zum Wischen

Wissenschaftlicher Beirat

Jean Allouch (Paris)
Bernard Baas (Strasbourg)
Hanjo Berressem (Köln)
Jean Bollack (Lille) †
Néstor Braunstein (Mexico City)
Marcus Coelen (Paris/München)
Monique David-Ménard (Paris)
Tim Dean (Buffalo)
Klaus Ebner (Augsburg)
Daisuke Fukuda (Tokyo)
Patricia Gherovici (Philadelphia)
Harald Greil (Hamburg)
Insa Härtel (Berlin)
Annemarie Hamad (Paris)
Dominiek Hoens (Gent/Maastricht)
Franz Kaltenbeck (Lille/Paris)
Maximilian Kleiner (Eulingen)
Christian Kupke (Berlin)
Darian Leader (London)
Katrien Libbrecht (Sleidinge)
Sylvain Masschelier (Lille)
Geneviève Morel (Lille/Paris)
Peter Müller (Karlsruhe)
Claude Rabant (Paris)
Esteban Radiszcz (Santiago de Chile)
Renata Salecl (Ljubljana/London/New York City)
Edith Seifert (Berlin/Innsbruck)
Anna Tuschling (Bochum)
Rivka Warshawsky (Tel Aviv)
Mai Wegener (Berlin)
Slavoj Žižek (Ljubljana)

Y – Revue für Psychoanalyse, 1/2013

Zugänge zum Realen

Herausgegeben von Michael Meyer zum Wischen



PARODOS

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.

© Parodos Verlag Berlin 2013

Alle Rechte vorbehalten

Redaktion:

Michael Meyer zum Wischen (Köln/Paris), Andreas Hammer (Kfar Saba/Köln),
Susanne Müller (Paris/Köln), Eckhard Rhode (Hamburg)

Redaktionskontakt:

praxismzw@web.de, praxis@andreashammer.com, suzanne.muller@yahoo.fr,
eckhard.rhode@gmx.net

Y – Revue für Psychoanalyse erscheint zweimal im Jahr. Einzelheft: 17,00 EUR.
Einzelheftbezug im Buchhandel oder beim Verlag (zzgl. Versandkosten: 1,50 EUR
Deutschland; 3,50 EUR außerhalb Deutschlands). Jahresabonnement: 28,00 EUR
(zzgl. Versandkosten: 3,00 EUR Deutschland; 7,00 EUR außerhalb Deutschlands).
Abonnementbestellungen bitte an Verlag: info@parodos.de. Manuskriptereinreichungen bitte an eines der Redaktionsmitglieder per E-Mail.

Titelgestaltung: Katrin Schoof, Berlin

P A R O D O S Verlag

Traunsteiner Str. 7

D-10781 Berlin

info@parodos.de

www.parodos.de

ISBN 978-3-938880-61-6

ISSN 2194-3494

Inhaltsverzeichnis

Editorial	7
Franz Kaltenbeck	
Die Psychoanalyse von Samuel Beckett aus	15
Michael Meyer zum Wischen	
Der Materialismus des Symptoms bei Lacan und die Klinik der Psychose	35
Eckhard Rhode	
Die Worte und die Wunden Notizen zu einem Motiv der <i>Penthesilea</i> Heinrich von Kleists	53
Marcel Ritter	
Bemerkungen zur Angst in der psychoanalytischen Kur	63
Mark Kroll-Fratoni	
Meister Eckharts Gottesbegriff und das lacanianische Subjekt	79
Geneviève Morel	
Das Insistieren Jean Bollacks (1923-2012)	95

Editorial

In «La troisième» prägt Lacan eine rätselhafte Formulierung, die uns weiterhin zu denken gibt: die von «der Zukunft des Realen». Vermutlich ist dies auch eine Anspielung auf Freuds «Zukunft einer Illusion». Lacan wurde gerade in den siebziger Jahren nicht müde zu warnen, die Psychoanalyse dürfe nicht zur Religion werden und gerade hier ist wohl die Bedeutung der «Zukunft des Realen» für die Psychoanalyse zu suchen. Das Reale als das aus dem Sinn Ausgeschlossene widersteht den religiösen Sinnangeboten innerhalb und außerhalb der Psychoanalyse.

Ebenfalls in «La troisième» unterstreicht Lacan, dass die Begriffe des Symbolischen, Imaginären und Realen wirklich nur für und durch den analytischen Diskurs zu Tage treten.¹ Sein Fortbestehen wäre die Voraussetzung dafür, etwas zum Realen sagen zu können, denn er macht etwas sagbar, was ansonsten nicht gesagt werden könnte.

Die ganze politische Tragweite der Frage nach der Zukunft des Realen wird dann deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Lacan in der «Proposition sur le psychanalyste de l'école» eine «dritte reale Faktizität» erwähnt, «auf die sich unsere Denker bei ihrem Streifzug vom Humanismus zum Terror nicht genügend konzentrierten»: diese allzu reale Faktizität findet Lacan im Konzentrationslager.² Lacan fügt an, dass das Konzentrationslager «Konsequenz der Umgestaltung der sozialen Gruppen durch die Wissenschaft»³ sei. Und geradezu prophetisch macht er eine Voraussage zur politischen Zukunft: «Unsere Zukunft gemeinsamer Märkte wird durch die immer brutalere Ausweitung der Segregationsprozesse ausbalanciert werden.»⁴

Lacan stellt in der Folge auch die Frage nach der Situierung der internationalen Psychoanalyse hinsichtlich dieser Universalisierung des wissenschaftlichen Diskurses.

Wenn wir in einer ersten Annäherung das Reale als das zu benennen versuchen, das sich einer symbolischen und imaginären Fassung entzieht und jedem vorgängigen Wissen, das es zu beherrschen versucht, entkommt, dann müssen wir uns mit Lacan fragen, welchen Platz die Psychoanalyse und ihre Institutionen der Dimension des Realen⁵ einräumen oder ob sie es selber auszuräumen versuchen. Die Geschichte gerade der deutschen Psychoanalyse der letzten Jahre zeugt von Versuchen, die Psychoanalyse und

ihre Praxis in einen wissenschaftstheoretischen Mainstream einzuschreiben, der ihr das Unerkennbare und Nichtassimilierbare auszutreiben versucht. Die Aussonderung des realen Restes lässt jedoch nichts Gutes in Hinblick auf die von Lacan angekündigten Segregationen hoffen, deren Zeuge wir von Tag zu Tag mehr werden.

Jede analytische Gesellung kann sich dementsprechend nur auf eine Logik begründen, die das Heterogene des Realen gegenüber dem Symbolischen und Imaginären berücksichtigt. Lacan schreibt hierzu in RSI: «Es ist sicher, dass sich die Menschen mit einer Gruppe identifizieren. Wenn sie das nicht tun, sind sie einzusperren. Aber ich sage damit nicht, mit welchem Punkt der Gruppe sie sich zu identifizieren haben. Der Beginn eines jeden sozialen Knotens stellt sich aus dem Nichtgeschlechtsverhältnis als Loch her, nicht zwei, mindestens drei. Selbst wenn Sie nur zu dritt sind, gibt das immer vier ... Von drei Konsistenzen weiß man nie, welche real ist. Deshalb müssen sie zu viert sein ... Die Benennung ist das einzige, von dem wir sicher sein können, dass es Loch macht.»⁶

Die Psychoanalyse wäre also ein soziales Band, in dem es nicht um die Identifizierung eines positiverbaren (höchsten) Gutes geht, was in Totalitarismus und Terror führt, selbst wenn die Wege dorthin mit humanistischen Absichten gepflastert sind. Der soziale Knoten der Psychoanalyse bewährt sich an einem Loch des Unmöglichen, das Lacan mit dem non-rapport sexuel zu benennen versucht hat und das auf ein pas-tout, ein Nicht-Alles verweist, ein Nicht-Alles des Genießens, ein Nicht-Alles des Wissens.

Kommen wir nun noch einmal auf Lacans Überlegung zur Zukunft des Realen zurück, so wie sie uns in «La troisième» begegnet:

Lacan bemerkt, dass man von der Psychoanalyse die Beseitigung des Realen verlange, wie auch des Symptoms: Wenn die Psychoanalyse gerade darin Erfolg haben sollte, lösche sie sich selber aus und würde ein vergessenes Symptom. Alles, so Lacan, hänge davon ab, ob das Reale insistieren könne. Allein dafür sei es notwendig, dass die Psychoanalyse scheitere. Vom Realen hänge die Zukunft der Psychoanalytiker ab. Daraus folgt, dass, wenn diese es zu eliminieren versuchen (mit immer griffigeren Konzepten in Hinblick auf Theorie und Praxis?), sie sich selber beseitigen. Es könnte aber auch sein, dass das Reale mittels des wissenschaftlichen Diskurses gegenüber der Psychoanalyse die Oberhand behält. Die mit Hilfe des analytischen Diskurses sagbare traumatische Dimension des Realen könnte sich also dann gegen die

Psychoanalyse wenden, wenn diese dem universitären Diskurs das Feld des Realen und damit des Genießens überlässt.⁷

Wichtig erscheint an dieser Stelle, dass Lacan dem Scheitern der Psychoanalyse besonderen Wert für ihr Überleben beimisst. Eine Psychoanalyse, die nicht mehr zu scheitern wüsste, würde sich überflüssig machen. Nicht die Beseitigung des Symptoms und seines realen Kerns ist Ziel und Ende der Psychoanalyse, sondern ein Umgang mit dem Kern realen Genießens im Symptom, das sich im Sinne des späten Lacan in ein Sinthom wandeln kann, eine singuläre Weise, mit dem Genießen umzugehen. Es geht, ganz in Folge Becketts, um ein besseres Scheitern am Realen.

Serge Leclaire hat bekräftigt, dass die Arbeit der Psychoanalyse darin besteht, das Reale zu demaskieren, seine imaginären und symbolischen Verkleidungen offenzulegen. Der reale Abfall, das Objekt *a* in der Sprache Lacans, war ihm «Stein des Anstoßes, der Eckstein werden muß»⁸. Aus seiner klinischen Erfahrung sprach Leclaire vom Realen als dem, was «widersteht, was hartnäckig dasteht, was nicht reduzierbar besteht, und sich, indem es sich entzieht, als Lusterleben, Angst, Tod oder Kastration darbietet»⁹. Ein solcher Zugang, der das singuläre Leiden sowie Genießen (Lusterleben) des Analysanten in Rechnung stellt, sorgt dafür, dass Psychoanalyse nicht religiös oder ideologisch wird. Hier berührt die Erfahrung der Kur die der Poesie, wenn sie, wie es Franz Kaltenbeck zum Beispiel bei Paul Celan gezeigt hat, neue Worte zu schaffen weiß, die sich gegen die mit einem tödlichen Genießen gesättigte Sprache, einen zerstörerischen Sinn richten. Die Sprache der Mörder wird hier mit einer «Gegen-Sprache» beantwortet und trägt so dem Realen Rechnung. Indem sie sich auf keinen Glauben mehr stützt oder berufen kann, ist sie «antitheologisch»¹⁰.

Man kann vielleicht sagen, dass das Reale das am schwersten zu erfassende der drei Register ist, die Lacan unter der Dreiheit von RSI formulierte. Lacans Werk kreist um dieses Reale und wir finden dabei verschiedene Zugänge: das Reale als das, was sich nicht repräsentieren lässt, als das Undenkbare, als das Unmögliche und als das Unerträglich. Für eine Auseinandersetzung mit dem Trauma und der Angst ist die Dimension des Realen unverzichtbar. Es taucht auch als das von jedem Sinn Ausgeschlossene auf, es findet sich in ihm keine Regel und kein Gesetz. Der späte Lacan begreift das Unbewusste vom Realen aus: «Das Unbewusste ist das Reale. Ich bemesse meinen Ausdruck, wenn ich sage – es ist das Reale, insofern dieses gelocht ist. Ich wage

mich ein klein bisschen weiter vor, als ich das Recht habe, da es außer mir keinen gibt, der das sagt, der das beileibe noch sagt ... Begnügen wir uns also damit zu sagen, dass das Unbewusste das Reale ist, insofern es beim Sprechwesen behaftet ist mit der einzigen Sache, die Loch macht/die uns das Loch gewährleistet/uns durch das Loch absichert, nämlich mit dem, was ich das Symbolische nenne, indem ich es im Signifikanten verkörpere, von dem es letztendlich keine andere Definition gibt als das Loch. Der Signifikant macht Loch.»¹¹

Das Reale taucht in Lacans Werk sehr früh auf und setzt gewissermaßen auch den Schlussakkord. Die erste wissenschaftliche, von Lacan verfasste Mitteilung der 1953 von ihm mitbegründeten Société française de psychanalyse trug bereits den Namen «Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale» und hier können wir lesen: «Eine Sache sollte uns gleich zu Anfang nicht entgehen, nämlich dass es in der Analyse einen ganzen Teil Reales bei unseren Subjekten gibt, der uns entgeht.»¹² Man kann hier auch eine wichtige ethische Orientierung der Psychoanalyse hören, die am Realen hängt: dem Analysanten und dem, was er sagt, genau zuzuhören – bis hin zur realen Buchstäblichkeit seiner Rede –, ihn jedoch nicht zu verstehen oder zu erklären zu versuchen.

Viele Jahre später, 1976 im Seminar «Le sinthome» sagt Lacan: «Allein, was wirklich funktioniert, hat nichts mit dem zu tun, was ich als Reales bezeichne. Es ist eine heikle Unterstellung, dass mein Reales – ich muss wohl zurechnen – die Realität bedingt, die Realität Ihres Zuhörens zum Beispiel. Das ist ein Abgrund, dessen Überschreitbarkeit zu sichern man weit entfernt ist. Mit anderen Worten, die Instanz des Wissens, die Freud erneut zur Geltung gebracht hat, ich meine erneuert, in der Form des Unbewussten, ist etwas, das keineswegs obligatorisch das Reale, dessen ich mich bediene, unterstellt. Ich habe viele Freudsche Sachen vorgebracht, ich habe sogar eine Sache, die ich geschrieben habe, *Die Freudsche Sache* genannt, aber mit dem, was ich das Reale nenne, habe ich etwas erfunden, was sich mir aufgezwungen hat. Dem Imaginären und dem Symbolischen, das heißt jeweils sehr fremdartigen Dingen, fügt das Reale das Element hinzu, das sie zusammenhalten lassen kann. Es ist etwas, von dem ich sagen kann, dass ich es als nichts weiter als mein Symptom betrachte ... Wenn Freud wirklich eine Entdeckung gemacht hat, und wenn man unterstellt, dass diese wahr ist, kann man sagen, dass das Reale meine symptomatische Antwort ist.»¹³

Die sinthomatische Antwort des Realen, die Lacan für sich in Anspruch nimmt, antwortet auf die Freud'sche Erfindung eines dechiffrierbaren Unbewussten, eines nicht gewussten Wissens. Damit verschieben sich Ziel und Ende der analytischen Kur von der Entschlüsselung des Unbewussten, der Konstruktion des Phantasmas oder der Auffüllung der amnestischen Lücken hin zur Identifikation mit dem Symptom. Geneviève Morel hat in «La loi de la mère» gezeigt, wie sich im Laufe der Entwicklung des Lacan'schen Werkes ein Perspektivenwechsel von der väterlichen Metapher über die Theorie des Phantasmas bis hin zum Sinthom vollzogen hat, wobei sich das Gewicht des Realen für die Konzeptualisierung der Kur immer mehr verstärkte. «Denn ab 1976 definiert Lacan das Ende der Analyse nicht mehr mit Bezug auf das Phantasma, sondern mittels der Identifikation mit dem Symptom, welche ein gewisses «Savoir-y-faire» unterstellt. Ab nun ist es nicht mehr das Phantasma, das den Platz des Realen besetzt, sondern das Symptom ...»¹⁴

Dieser dritte Band der Revue Y kann nur einen kleinen Teil der vielfältigen Fragen aufgreifen und ausarbeiten, die das Lacan'schen Reale uns stellt.

Wir beginnen mit einer Arbeit von Franz Kaltenbeck, der die Bedeutung des Werkes von Samuel Beckett für die Psychoanalyse verdeutlicht: «Die Psychoanalyse von Samuel Beckett aus». Es ist vor allem die Beckett'sche Kritik an der Sprache, sein Misstrauen gegenüber den Worten und dem Symbolischen als Semblant (Schein), die sein Werk für die Psychoanalyse privilegieren. Wie Lacan die Äquivoke als zentrales Moment der Deutung begriff, so spielen sie im Beckett'schen Schreiben eine ebenso große Rolle. Beckett wie vor allem der späte Lacan lassen so das reale, materiale Moment des Sprechens und der Sprache hervortreten, das außerhalb des Sinns liegt (was ein wichtiges Kennzeichen des Realen ist). Franz Kaltenbeck entdeckt bei Samuel Beckett außerdem einen besonderen Zugang zum non-rapport sexuel, wie er von Lacan beschrieben wurde. Unser Autor unterstreicht in seiner facettenreichen Arbeit auch die Bedeutung von Becketts eigener Analyse bei Wilfred Ruprecht Bion sowie seiner Lektüre Freuds und anderer Analytiker. So kann man mit Kaltenbeck Beckett als einen wichtigen Denker der Psychoanalyse verstehen. Die in diesem Artikel nahegelegte Beziehung des Denkens von Lacan und Beckett könnte Anlass sein, auch die Bezüge von Lacan und Bion weiter zu untersuchen.

In Michael Meyer zum Wischens Beitrag «Der Materialismus des Symptoms bei Lacan und die Klinik der Psychose» wird Lacans Kritik am Freud'schen Begriff des Unbewussten ausgearbeitet. Sie stützt sich vor allem auf das XXIV. Seminar «L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre» sowie die «Propos sur l'hystérie», die in der Kölner Akademie für Psychoanalyse Jacques Lacan (KAPJL) übersetzt wurden und denen unsere Revue ihren Namen Y verdankt. So versucht dieser Artikel aus Lacans Satz «Das ist das Unbewusste: man ist von Worten geführt, von denen man nichts versteht» die theoretischen und klinischen Konsequenzen zu ziehen. Zwei Fallvignetten unterstreichen dabei das Gewicht des Realen für die Klinik der Psychose, wobei auch hier dem Äquivok besondere Beachtung geschenkt wird.

Eckhard Rhode eröffnet uns in seinem Beitrag «Die Worte und die Wunden. Notizen zu einem Motiv der «Penthesilea» Heinrich von Kleists» eine wahre Entdeckung: wie sich am Schluss der «Penthesilea» Kleists die «tödlichfactische» (Hölderlin) Macht der Worte zeigt und damit den unberechenbaren realen Kern des Symbolischen erkennen lässt. Dieser Schritt über die Metapher (und das Phantasma) hinaus lässt an das Konzept des «Materialismus der Worte» denken. Eckhard Rhode kann die besondere Prägnanz dieses Aspektes des Kleist'schen Werkes dadurch noch klarer hervortreten lassen, indem er ihn mit der «dagger of the mind»-Szene in Shakespeares «Macbeth» kontrastiert. So ist Eckhard Rhodes Aufsatz ein wichtiger Beitrag zu einer buchstäblichen, materialistischen Lektüre, wie sie für Literatur und Klinik zugleich fruchtbar gemacht werden kann und in der die besondere Bedeutung des Realen für die Sprache deutlich wird.

Marcel Ritters Vortragstext der Journées de l'école freudienne vom August 1977 über «Les mathèmes de la psychanalyse» ist ein besonders wertvolles historisches Dokument, das uns dankenswerterweise vom Autor zur Verfügung gestellt und von Peter Müller übersetzt wurde. Unter dem Titel «À propos de l'angoisse dans la cure» behandelt Ritter die Frage der Angst in der Kur, die ein Anzeichen einer Annäherung an das Reale ist. Wie Lacan hervorhebt, lügt die Angst nicht. Diese Arbeit ist außerdem ein Hinweis auf die Notwendigkeit einer Schrift für die Psychoanalyse, wie sie zum Beispiel das Mathem darstellt. Darüber hinaus stellt sie die Frage nach dem Ende der Analyse im Hinblick auf die Angst, die unausweichliche Konfrontation mit dem Realen.

Es folgt Mark Kroll-Fratonis Essay «Meister Eckharts Gottesbegriff und das lacanianische Subjekt». Unser Autor hebt in dieser Arbeit die wichtigen Bezüge Lacans zum Denken der Mystik hervor und macht sie für die Theorie der Subjektivierung fruchtbar. Mark Kroll-Fratoni verfolgt dabei das Moment des Realen sowohl für die Lacan'sche Theorie der Subjektkonstituierung wie für die Mystik Meister Eckharts, in der Begriffe wie «Abgeschiedenheit» und «Gelassenheit» eine große Rolle spielen.

Das Heft wird von Geneviève Morels bewegender Hommage an unser Ende letzten Jahres verstorbenes Beiratsmitglied Jean Bollack beschlossen. In dieser Weise taucht am Ende des Heftes das Reale des Todes auf, auf das wir nur mit einer symbolischen Geste antworten können. Wir werden Jean Bollack ein ehrendes Gedächtnis bewahren.

Gedankt werden soll all denen sehr herzlich, die am Entstehen des Heftes beteiligt waren, vor allem an den Übersetzungen.

Namentlich seien genannt: Franz Kaltenbeck, Katharina Kroll-Fratoni, Béatrice Lefèvre-Ludwig, Felix Meyer zum Wischen, Peter Müller, Susanne Müller, Christine Ratka, Eckhard Rhode und Elisabeth Seibold.

Michael Meyer zum Wischen

Anmerkungen

- 1 «Mais il n'émergent, ces termes, vraiment que pour et par ce discours.» In: Lacan, J. (1974) La troisième. Unveröffentlichtes Manuskript. Zitiert hier nach: Centner, C. [ed.] (2006) L'insistance du réel. Darin: Balmès, F., Le Réel, est-ce que ça marche ? Paris, 117.
- 2 Lacan, J. (2001) Proposition sur le psychanalyste de l'école [1968]. In: Autres écrits. Paris, 257. «La troisième facticité, réelle, trop réelle, assez réelle pour que le réel soit bégueule à le promouvoir que la langue, c'est ce que rend parlable le terme du : camp de concentration, sur lequel il nous semble que nos penseurs, à vaguer de l'humanisme à la terreur, ne se sont pas assez concentrés.»
- 3 Ibid. «Abrégeons à dire que ce que nous en avons vu émerger, pour notre horreur, représente la réaction de précurseurs par rapport à ce qui ira en se développant comme conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science, et notamment de l'universalisation qu'elle y introduit.»
- 4 Ibid. «Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation.»
- 5 Das Reale wird nach Lacan durch ein Reden nahegebracht, vergleiche: «... dieses Reale, das ich Ihnen in seiner eigenen Dit-mension nahe zu bringen versuche durch das Gesagte (dit), das meines ist, nämlich durch mein Sagen.» In: Lacan,

- J. (1974/1975) Das Seminar. Buch XXII. RSI. Ins Deutsche übersetzt von Max Kleiner. In: Arbeitsmaterialien des Lacan Archiv Bregenz 2, 68. Auch diese Stelle deutet darauf hin, dass das Reale nicht vom Diskurs zu trennen ist.
- 6 Ibid., 70.
- 7 Centner, C. [ed.] (2006) L'insistance du réel. Darin: Balmès, F. Le Réel, est-ce que ça marche? Paris, 135. Zitat aus «La troisième»: «Le sens du symptôme dépend de l'avenir du réel, donc comme je l'ai dit là à la conférence de presse, de la réussite de la psychanalyse. Ce qu'on lui demande, c'est de nous débarrasser et du réel, et du symptôme. Mais si la psychanalyse donc réussit, elle s'éteindra de n'être qu'un symptôme oublié. Elle ne doit pas s'en épater, c'est le destin de la vérité telle que elle-même le pose au principe. La vérité s'oublie. Donc tout dépend de si le réel insiste. Seulement pour ça, il faut que la psychanalyse échoue. Donc le piquant de tout ça, que ce soit le réel dont dépend l'analyste dans les années qui viennent et pas le contraire. Ce n'est pas du tout de l'analyste que dépend l'avènement du réel. L'analyste, lui, a pour mission de le contrer. Malgré tout, le réel pourrait bien prendre le mors aux dents ; surtout depuis qu'il a l'appui du discours scientifique.»
- 8 Leclair, S. (1976) Das Reale entlarven. Ins Deutsche übersetzt von Norbert Haas. Olten, 7.
- 9 Ibid., 11.
- 10 Kaltenbeck, F. (2008) Une poétique sublime face à l'horreur de l'histoire. Paris, 27-45. Franz Kaltenbeck stützt sich in seinem Aufsatz auch auf die Arbeiten unseres verstorbenen Beiratsmitglieds Jean Bollack.
- 11 Lacan, J. (1974/1975) Das Seminar. Buch XXII. RSI. Ins Deutsche übersetzt von Max Kleiner. In: Arbeitsmaterialien des Lacan Archiv Bregenz 2, 66.
- 12 Lacan, J. (2006) Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale (1953). In: Lacan, J. (2006) Namen-des-Vaters. Wien, 15.
- 13 Lacan, J. (1975/1976) Das Seminar. Buch XXIII. Das Sinthom. Ins Deutsche übersetzt von Max Kleiner. Arbeitsmaterialien 3 des Lacan Archiv Bregenz, 138.
- 14 Morel, G. (2008) La loi de la mère. Paris, 43. Lacan sagt am 15. März 1977 in seinem Seminar: «Das Symptom ist real, es ist sogar die einzig wirklich reale Sache ...» Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Arbeitsmaterialien des Lacan Archiv Bregenz 4, 73.

Die Psychoanalyse von Samuel Beckett aus

Samuel Beckett, während der dreißiger Jahre Analysant W. R. Bions, hat aus seiner Sympathie für die Psychoanalyse nie ein Geheimnis gemacht. Er war durchgängig an Psychopathologie interessiert und las das Werk Freuds wie das seiner Schüler. Sein Schreiben kreuzt oft die Wege der Psychoanalyse und nimmt manchmal deren theoretische Fortschritte vorweg. So finden wir in seinem Werk ein kohärentes Denken hinsichtlich des Konzeptes der *jouissance*, der unmöglichen Begegnung der Geschlechter und der von den Worten vermittelten Lüge.

Die Leere des Subjekts, die er genau erfasste, reproduzierte er keineswegs einfach, sondern erschloss auf diesem Wege neue Bereiche für Poesie, Epik und Drama, wobei er unvergessliche Mythen und eine Fülle noch nicht da gewesener Figuren des «anderen» zu Tage förderte.

In seinem Essay über Proust von 1930 analysiert Beckett die Schmähreden des Autors von «Auf der Suche nach der verlorenen Zeit», in denen dieser die Freundschaft der Einsamkeit gegenüberstellt, deren «Apotheose die Kunst ist»¹. Beckett schreibt, dass für Proust «die Liebe aus der Traurigkeit des Menschen entspringt ... die Freundschaft aus seiner Feigheit»². Und ein wenig weiter: «Die Freundschaft ist eine gesellschaftliche Kunstfertigkeit wie das Auspolstern von Fauteuils oder die Verteilung von Mülleimern.»³ In dieser Weise war Beckett sicherlich kein Proustianer: Während seines ganzen Lebens bewahrte er eine unerschütterliche Treue für seine Freunde, von denen die meisten bemerkenswerte Frauen und Männer waren, manchmal selbst große Künstler.

Es war Geoffrey Thompson, einer seiner engsten Freunde, der Beckett eine Psychoanalyse empfahl. Die beiden Männer waren bereits Klassenkameraden an der *Portora Royal School*, an die Beckett von seinen Eltern 1920 im Alter von 14 Jahren geschickt worden war.⁴ Wie sein Biograph Knowlson schreibt, teilten die beiden Knaben «einen hoch entwickelten Sinn für Humor und sardonischen Witz»⁵. Beckett bewunderte die «messerscharfe»⁶ Intelligenz seines Freundes. Er las mit ihm zusammen die Gedichte von John Keats. Thompson sollte Arzt in Dublin werden und später Psychiater und Psychoanalytiker in London. Er scheint «ausgesprochen gut»⁷ geschrieben zu haben.

Man begibt sich in Analyse, weil man an einem Symptom leidet, an Angst oder Hemmungen. Aber um einen Psychoanalytiker zu finden, muss etwas oder jemand auf ihn verweisen. Ernst Lanzer, der «Rattenmann», hatte einige Seiten der *Psychopathologie des Alltagslebens* Freuds gelesen, bevor er diesen aufsuchte. Lacan nannte das Objekt, den Namen oder die Person, die einen darin unterstützen, einen Psychoanalytiker um Hilfe zu bitten, «Signifikant der Übertragung». Der Psychoanalytiker, an den man sich wendet und der immer einen Namen trägt, ist durch diesen ersten Signifikanten – im logischen Sinne – impliziert. Wenn diese erste Implikation funktioniert – und das ist nicht immer der Fall – wird sie die Übertragung sowie das Subjekt der Übertragung hervorbringen. Das Subjekt der Übertragung ist bereits ein neues Subjekt. Es ist keinesfalls dasselbe Subjekt, das es vor Beginn der Analyse war.

Im Dezember 1931 gab Beckett seinen Posten als Französisch-Lehrer am *Trinity College* auf, und zwar trotz des Lehrstuhls für italienische Literatur, den man ihm dort anbot. «Da werd' ich ja wirklich obenauf sein»⁸, kommentierte er sarkastisch. Das Lehren war ihm unerträglich, obgleich die Mitschriften seiner Vorlesungen über Gide und Racine, die von einem seiner Studenten angefertigt wurden, die Weite und Tiefe seiner Kenntnis der Texte zeigen. Sein Austritt aus der Universität verursachte ihm ein enormes Schuldgefühl. Er hatte damit gleichzeitig seinen Professor, Thomas Rudmose-Brown, der ihn unter seine Fittiche genommen hatte, enttäuscht wie auch seine Eltern, vor allem seinen Vater William Beckett, der besonders stolz auf ihn gewesen war.

Seine Flucht führte ihn nach Kassel in Deutschland, in das Haus seines Onkels Boss Sinclair, eines Kunsthändlers. Beckett war der Geliebte seiner Cousine Peggy gewesen, der Tochter dieses Mannes. Doch Boss Sinclairs Situation war in den Jahren des zunehmenden Nationalsozialismus sehr schwierig geworden. Er war Jude und noch dazu verschuldet. Ohne Arbeit hatte Beckett nicht die Mittel, ihm zu helfen. Drei Monate später ging er nach Paris. Dort verkehrte er mit Joyce und schrieb seinen ersten Roman *Dream of fair to middling women*. Die Ablehnung seines Manuskripts durch sämtliche englische Verleger deprimierte ihn. Ein Versuch, Aufträge für Rezensionen in englischen Zeitungen zu bekommen, scheiterte ebenfalls. «Ich kroch heimwärts, mit eingekniffenem Schwanz», sagte er dreißig Jahre später Lawrence Harvey.⁹

Selbst erkrankt erfuhr er im Mai 1933, dass seine Cousine Peggy in Deutschland an Tuberkulose gestorben war. Einen Monat später erlitt sein Vater den ersten Herzinfarkt. Beckett stand ihm sehr nahe und pflegte ihn. Kurz bevor er starb, trug der Vater seinem Sohn auf, zu kämpfen. Der Sterbende grüßte noch den neuen Tag: «Was für ein Morgen!» («What a morning!»)¹⁰

In der ersten Zeit nach dem Tod seines Vaters fand der Sohn keine Worte für seinen Schmerz. Er konnte nicht über seinen Vater schreiben. Knowlson verweist uns dennoch auf *Draff*, den letzten Text von *More pricks than kicks*, geschrieben im Sommer 1933. Hier beschreibt der Autor zwar die Vorbereitungen zur Beerdigung von Belacqua, des jungen Helden des Buches¹¹, doch die Beschreibung des Grabes von Belacqua verweist auf das Schmücken des väterlichen Grabes, durch Beckett und seine Mutter.

Die Figur des Vaters spielt in mehreren anderen Werken eine wichtige Rolle: zum Beispiel in einem Traum von *Watt*, in *Premier amour*, im ersten der *Textes pour rien*, in *Compagnie* oder in *Cap au pire*. William Beckett hatte viel gelitten. Seine erste Liebe war eine junge Katholikin gewesen, die er heiraten wollte. Aber der Vater des jungen Mädchens verbot die Verbindung, weil William Protestant war. Er erlitt eine Depression und musste stationär behandelt werden. Eine Krankenschwester, die ihn pflegte, wurde dann seine Frau. Das Paar hatte zwei Söhne, Frank und Samuel. Das durchkreuzte Begehren von William (Bill) Beckett hat den Dichter Samuel geprägt. Das väterliche Echo kann man in den rätselhaftesten Passagen seines Werkes vernehmen, zum Beispiel in den Rollen der Boten schlechter Nachrichten wie in *En attendant Godot*, *Fin de partie* und *Trio du fantôme*. Es sind immer Kinder, Knaben, von denen man oft nicht weiß, woher sie kommen. In *Trio du fantôme* erwartet ein Mann eine Frau. Am Ende kommt ein junger Knabe. Er sagt nichts, gibt nur ein Zeichen mit dem Kopf. Sie wird nicht kommen. In *Fin de partie* nähert sich ein Kind dem Haus. Man weiß nicht, was es will. Im günstigsten Fall kündigt der junge Bote an, dass Godot vielleicht morgen kommen werde.

Beckett bemühte sich darum, seine Mutter zu unterstützen, die sich in einer Trauer ohne Ende eingerichtet hatte. Über Wochen ließ sie die Markisen ihres Hauses geschlossen. Er selbst begann unter schweren funktionellen körperlichen Symptomen zu leiden: Panikattacken und nächtliche Schweißausbrüche, Herzrhythmusstörungen – sein Herz machte «Sprünge» (*jigs*), so

schreibt er; es bildeten sich an seinem Körper Abszesse und Zysten; zu diesen körperlichen Symptomen kam eine große Verzweiflung.

Beckett hat seinem Biographen erzählt¹², wie er auf dem Höhepunkt dieser Krise eines Tages die *Dawson Street* in Dublin hinunterging und ihn das Gefühl überkam, nicht mehr weitergehen zu können (*And I felt I couldn't go on* – diese Formulierung findet sich in mehreren seiner Werke wieder, zum Beispiel in *L'Innommable*). Als er sich nicht mehr bewegen konnte, hielt er bei einem Pub, dann begab er sich in die ärztliche Praxis seines Freundes Geoffrey Thompson, der ihn untersuchte und keinerlei Krankheit feststellte. Dr. Thompson empfahl seinem Freund also, eine Analyse zu machen. Doch in dieser Zeit war die Psychoanalyse in Dublin noch nicht legalisiert. So kam es, dass Beckett sich nach London begeben musste, um sich analysieren zu lassen. Er begann seine Therapie kurze Zeit nach Weihnachten 1933.

Geoffrey Thompson hatte ihn an die *Tavistock Clinic* verwiesen, wo der Dichter von Dr. Wilfred Rupprecht Bion in Empfang genommen wurde, dem er seine Angstsymptome beschrieb. Zu den bereits erwähnten kamen noch Atemnot, starkes Zittern und eine völlige Verzweiflung (*total paralysis*) hinzu. Seine Therapie sollte zwei Jahre dauern.¹³ Der Patient und sein Analytiker hatten einige gemeinsame Interessen: Literatur und Philosophie (1962 veröffentlichte Bion zum Beispiel einen Artikel mit dem Titel «Eine Theorie des Denkens»¹⁴). In einer wissenschaftlichen Mitteilung zitiert er 1979 Milton, Donne und Shakespeare.¹⁵ Wie Beckett hatte der englische Analytiker französische Literatur studiert (in Poitiers) und wie der irische Dichter hatte er Kant gelesen. Die beiden Männer waren exzellente Sportler. Als er Beckett annahm, war Bion noch am Beginn seiner Analyse. Er hatte ziemlich eklektizistische Methoden, das heißt, dass sie sowohl Freud als auch Adler und Jung entlehnt waren. In didaktische Analyse begab er sich erst in den vierziger Jahren bei John Rickman und Melanie Klein. Beckett schätzte Bion als Therapeuten.¹⁶ Im Oktober 1935 nahm Bion seinen Patienten mit zu einem Vortrag von C. G. Jung. Merkwürdigerweise teilte Bion mit Jung eine Vorliebe für Horoskope. Der Dichter hatte schon 1930 diesen Aberglauben in seinem Gedicht *Whoroscope*, das vom Leben Descartes' handelt, aufs Korn genommen.

Beckett legt selbst Zeugnis von seiner Analyse bei Bion ab. «Wahrscheinlich half das schon. Vielleicht half es mir die Panik unter Kontrolle zu bekommen. Jedenfalls kamen in mir höchst sonderbare Erinnerungen an

das Dasein im Mutterschoß hoch. Intrauterine Erinnerungen. Ich erinnere mein Gefühl, in der Falle zu sitzen (*trapped*), ausweglos eingesperrt zu sein, mein Schreien, herausgelassen zu werden, aber keiner konnte mich hören, keiner hörte zu. Ich erinnere mich an Schmerzen, gegen die ich nichts tun konnte.»¹⁷

Der Dichter sagt, er habe die Gewohnheit gehabt, «zu meinen Goldminen (*digs*) zurückzukehren» und Notizen darüber zu machen, was geschehen war und was er herausgefunden hatte. Aber er hat diese Notizen verloren. All dies half ihm jedoch ein wenig, zu verstehen, was er tat und was er fühlte.

Während der Londoner Jahre seiner Analyse las er unter anderem Sigmund Freud, Otto Rank, Carl Gustav Jung, Alfred Adler und Wilhelm Stekel und machte sich dabei Aufzeichnungen. James Knowlson hat diese wertvollen Lektürenotizen wiedergefunden und berichtet von ihnen in seiner Biografie.

Das zentrale Problem von Becketts Analyse scheint die extreme Bindung an seine Mutter gewesen zu sein, ein aus Hassliebe bestehendes Band. Die Analyse hat zu dieser außergewöhnlichen Transformation des jungen Beckett mit beigetragen, von jemandem, der als «arrogant, verstört und narzisstisch»¹⁸ geschildert wurde und unter seiner Isolation litt, zu einem Mann von ausgesprochener Großzügigkeit und extremer Freundlichkeit. Beckett selbst schrieb diese Veränderung der Todesangst zu, die seine Analyse motiviert hatte. Bemerken wir, dass Bion 1957 in Paris einen Vortrag mit dem Titel «On arrogance»¹⁹ hielt. Darin bringt er Neugier, Arroganz und Dummheit in Verbindung und bekräftigt, dass der Analytiker in diesen Phänomenen das Zeichen eines psychologischen Desasters ausfindig machen sollte. Das zentrale Verbrechen des Ödipus war seine Arroganz, «denn er erklärte sich entschlossen, die Wahrheit um jeden Preis offenzulegen», wie Bion schreibt.²⁰ Nach Becketts eigenem Zeugnis waren seine somatischen Angstsymptome nicht der harte Kern seines Problems. Die Panikattacken und die Herzrhythmusstörungen setzten sich übrigens fort, nachdem er seinen Analytiker verlassen hatte. Es sind eher die «wilde Liebe» seiner Mutter, sein «nachteiliger, arroganter Charakter»²¹ und seine «Verneinung des Lebens», die er als Ursache seiner Misere verantwortlich macht. Dabei ist bemerkenswert, dass er das Eintauchen in sein Selbst (*Self*) theoretisch und künstlerisch verarbeitet hat, indem er ab dem 20. August 1935 *Murphy*, seinen zweiten

Roman, verfasste. Beckett ist nicht bis zum Ende seiner Analyse gegangen, in dem Sinne, die dieser Begriff in den Arbeiten der Analytiker über das Ende der Analyse annimmt. Im Januar 1936 schrieb er seinem Freund Tom MacGreevy aus Dublin, dass er nichts mehr von Bion wolle.²² Das Schreiben von *Murphy* hatte endgültig die Analyse abgelöst.

Man hat bereits Spuren psychoanalytischen Wissens in *Murphy* ausfindig gemacht und zum Beispiel die drei Geisteszonen Murphys, Klarheit, Halbdunkel und Dunkel, mit der jungianischen Deutung der ersten Topik Freuds verglichen. Entsprechend dieser Deutung befände sich das Unbewusste im dunklen Zentrum des Geistes.²³ Doch die Beschreibung der dunklen Zone am Ende des sechsten Kapitels von *Murphy* hat weder etwas mit dem Freud'schen Unbewussten zu tun noch mit dem *Es*, weil der Erzähler erklärt, dass die Dunkelheit Murphys «ohne Liebe noch Hass» ist und dass Murphy darin nicht frei, sondern «ein Stäubchen im Dunkel absoluter Freiheit»²⁴ war. Wenn sich Beckett durch seine Analyse für den Roman inspirieren ließ, besteht diese Anlehnung eher darin: Die Analyse hat ihn ermutigt, seinem Weg zu folgen und seine Annäherung an das Reale zu beschleunigen, welche sein Schreiben so einzigartig macht. Ich würde diesen von den Psychoanalytikern ein wenig abgedroschenen Begriff des «Realen» nicht verwenden, wenn Beckett ihn nicht selbst mit Bezug auf Demokrit definiert hätte. Murphy strebt nach diesem «Nichts, von dem der Lachende aus Abdera sagte, dass nichts realer sei»²⁵. Ab 1935 erforscht Beckett das Reale des Nichts, wodurch er so ohne Zweifel zu dem Dichter wurde, der dem Nihilismus am meisten entgegenstand. Sein Leiden hatte ihn wohl erweckt. Wylie, eine der Figuren des Romans, sagt: «Ich fürchte sehr, dass das Syndrom Leben zu diffus ist, um eine Linderung zu erlauben. Für jedes beruhigte Symptom verschlimmert sich ein anderes.»²⁶

Das Reale, das Beckett interessiert, ist auch das der Klinik der Psychosen. Murphy lässt sich als Pfleger in einer Irrenanstalt anstellen, wo er gegen Mr. Endon, einen Schizophrenen, eine Partie Schach spielt. Bezüglich der Kapitel über Murphys Beziehung zu den Geisteskranken hat sich Beckett von seinen häufigen Besuchen bei seinem Freund Geoffrey Thompson inspirieren lassen, der 1935 im Bethlem Royal Hospital in Beckham arbeitete. Murphy zeigt so auch viel Wertschätzung für die Kranken und widersetzt sich dem «selbstgefälligen, wissenschaftlichen Conceptualismus, demzufolge der Kontakt mit der äußeren Realität der Index für das geistige Wohlbefinden war»²⁷.

Beckett hat sein Interesse für die Psychopathologie niemals aufgegeben. Zu einer Zeit, als er besonders depressiv ist, während seiner Deutschlandreise (1936-1937), notiert er in seinem Tagebuch vom 2. Februar 1937²⁸, dass seine Art, Listen der Gemälde zu erstellen, die er in den deutschen Galerien sieht, «nur das Werk eines obsessiven Neurotikers ist». Er könnte genauso gut seine Pfennige zählen. Diese Selbstzüchtigung hindert ihn nicht, von dieser Zeit an sein Programm und seine einzige Hoffnung zu formulieren: Er möchte «diese zutiefst empfundene Verkommenheit in Literatur verwandeln»²⁹. Die Formel seines Programms wie seiner Sublimierung.³⁰ Man könnte noch die umgekehrte Bewegung erwähnen, die es so häufig bei Beckett gibt und in einer De-sublimierung besteht, wenn er das Unbehagen in der Kultur mit den Mitteln der sublimsten Dichtung angeht. So hat man den unmöglichen Kuss von Nagg und Nell in *Fin de partie*³¹ mit dem nie vollzogenen Kuss des Gedichtes «Ode on a grecian urn» von John Keats in nähere Verbindung gebracht.³² So beherzt er auch sein mag, kann der auf der griechischen Urne dargestellte Liebhaber seine Geliebte nicht küssen. Genauso wenig schafft es Nagg, seiner Nell einen Kuss zu geben, weil beide von ihrem Sohn Hamm in zwei Mülltonnen eingesperrt wurden. Beckett erkennt die Anspielung auf Keats an, bemerkt aber, dass sie nicht beabsichtigt war.

Pas (Footfalls) ist ein Stück, in dem die vierzigjährige May allein auf der Bühne steht. May ist übrigens der Vorname von Becketts Mutter. Mays Mutter kommt nur als Stimme vor, als «Frauenstimme». May schleppt sich mit langsamen Schritten über eine gerade Linie, von rechts nach links und von links nach rechts. Sie pflegt ihre sterbende Mutter, eben die Frau, deren Stimme man hört, die Frauenstimme. Diese führt einen Dialog mit May, kommentiert aber zugleich deren Verhalten, als wäre sie eine halluzinatorische Stimme im Wahnsinn oder die Stimme von Mays Über-Ich. Von dieser Stimme erfährt der Zuschauer, dass «May seit ihrer Kindheit nicht mehr aus war». Dann fragt die Stimme: «Wo ist sie, mag man fragen ... Nun ja, im Elternhaus, demselben, wo sie begann ... wo es begann ... es alles begann.»³³ Indem Beckett dieses Stück 1975 schrieb, kam er auf sein eigenes Trauma, im Bauch der Mutter eingeschlossen zu sein, zurück. Er identifizierte sich mit der Patientin, von der Jung in seinem Londoner Vortrag sprach, den Beckett in Begleitung Bions gehört hatte. Jung sagte von seiner Patientin, dass sie nie wirklich geboren worden sei. Knowlson bemerkt, «dass Beckett Freud und seine Schule eifrig studiert hatte, auch aus der Gefährdung durch eigene

Neurosen bedingt»³⁴. Beckett nahm die klinischen Strukturen also ernst, die viele Psychiater heute auslöschen wollen. Eine im Jahre 2003 erschienene Biografie der Tänzerin Lucia Joyce zeugt von dieser Tendenz.³⁵ Die Biographin Carol Loeb Schloss streitet ab, dass Lucia schizophren gewesen sei. Kay Boyle, eine Freundin von Lucia Joyce und Samuel Beckett, hatte diesem dennoch die folgende Episode mitgeteilt: Auch sie hatte zunächst nicht an den Wahnsinn Lucias geglaubt. 1932 jedoch, im Jahr von Lucias erster Krise, verbrachte Beckett einen ganzen Abend mit Kay Boyle, um sie davon zu überzeugen, dass der Wahnsinn wirklich existiere und dass er weder durch Liebe noch Verstehen zu heilen sei. Seine Beweisführung gelang ihm gut, denn als Kay Boyle ihn 1983 fünfzig Jahre später wiedersah, wollte sie mit ihm über nichts anderes sprechen als über Lucia und ihren Wahnsinn.³⁶

Beckett misstraute dem Verstehen, eine intellektuelle Haltung, die man gleichermaßen bei Lacan findet. Wenn der Dichter jedoch sagt, das wahre Bewusstsein befinde sich jenseits menschlichen Verstehens, stützt er sich dabei auf Schopenhauer, «einen Philosophen, den man lesen kann wie einen Dichter»³⁷. Diese Lektüre hat auch seine Sichtweise gerechtfertigt, «nach der im Menschenleben das Leiden die Norm sei»³⁸.

Sein Interesse für die Neurose und die Psychose sowie seine Studien der Freud'schen Texte machen dennoch aus Beckett keinen von der Psychoanalyse inspirierten Dichter: «Ich habe kein Interesse an einer ‹Vereinheitlichung› des historischen Chaos, ebenso wenig wie an einer Klärung des individuellen Chaos ...»³⁹, bemerkt er in einem seiner Tagebücher, verfasst 1936, als Hitler bereits die Macht übernommen hatte. In derselben Passage greift er mit einer seltenen Vehemenz den Rationalismus an: «Rationalismus ist die letzte Form des Animismus: Dagegen ist die pure Inkohärenz von Zeiten, Menschen und Orten wenigstens amüsant.»⁴⁰ Aus dieser Inkohärenz wird er einen Gegenstand des Schreibens machen.

Der extreme Skeptizismus Becketts und sein seit dem Essay über Proust wiederholtes Insistieren darauf, dass wir weder uns selbst noch die anderen kennen können, reduzieren sich nicht auf eine Identifizierung mit dem Autor von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, der für den Künstler «die grenzenlose Nichtigkeit all dessen, was nicht Kunst ist», bekräftigt.⁴¹ Der Angriff eines derart gelehrten Dichters wie Becketts auf die *Episteme* stellt der Psychoanalyse Fragen. Demokrits «Nichts» und Prousts «Nichtigkeit» liegen zwar weit voneinander entfernt, haben jedoch ohne Zweifel Becketts

Denken mitbestimmt. Bemerkten wir im Übrigen, dass auch Lacan 1973 von der Nichtigkeit (*futilité*) der Wissenschaft und der Politik spricht. «Die Wissenschaft und die Politik bemühen sich, die Löcher zu stopfen», schreibt er.⁴²

Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, dass bei einem Dichter, der oft mathematische Methoden anwandte⁴³, der Angriff gegen den Rationalismus dennoch keinerlei Neigung zum Irrationalen beinhaltet, selbst wenn er sich manchmal der Vorliebe seiner Frau für die Homöopathie beugte, was ihm 1968 fast das Leben gekostet hätte.

Beckett kritisiert die Vernunft seit seinem Jugendgedicht *Whoroscope*, mit dem er seinen ersten literarischen Preis gewann. Er verwandelt dort das *Cogito* des Descartes in den Aphorismus *Fallor ergo sum* («Ich täusche mich, also bin ich»), indem er ein Argument des Buches II des Dialoges *De libero arbitrio* des Heiligen Augustinus verfremdet.⁴⁴ Beckett tritt also in die Literatur mit einer Subversion des *Cogito* ein. Lacan seinerseits formuliert schließlich ein neues *Cogito*, um «die Fuge zwischen dem *Es* und dem Unbewussten zu öffnen». Er bringt diese Alternative vor, um die Entfremdung des sprechenden Wesens zu formalisieren: «Entweder denke ich nicht oder ich bin nicht.»⁴⁵ Der Dichter jedoch ist zu einer solchen Alternative nicht genötigt. So verzeichnet Molloy diese Reflexion: «Betrügen wir, betrügen wir, das trügerische Denken.»⁴⁶ Das Schreiben rächt sich am Verrat des Denkens.

Beckett hat sich oft geweigert, auf das Wissen zu setzen, eine Weigerung, die ihn im Übrigen zum Aufgeben der Lehrtätigkeit gedrängt hat. Diese *docta ignorantia* macht keinen Halt vor seiner eigenen Schöpfung. In *Fin de partie* erzählt Hamm, wie er einem armen Mann Einlass gewährte, der ihn bat, ihn mit seinem Kind aufzunehmen.⁴⁷ Während der Aufführung des Stückes in London fragte ihn der Schauspieler Rick Cluchey, ob dieses Kind der junge Clov sei, der schließlich Hamms Diener wird. Worauf Beckett antwortete: «Ich weiß nicht, ob das die Geschichte des jungen Clov oder ob das nicht seine Geschichte ist. Ich weiß es wirklich nicht.»⁴⁸ Wenn nicht er, wer könnte es aber dann wissen? Es handelt sich weder um eine Unsagbarkeit noch um ein unbewusstes Wissen, das durch irgendeine Deutung zu Tage gebracht werden könnte. Nicht dass Beckett sich dem literarischen Kommentar widersetzen würde! Schreibt er nicht schon in *Watt*: «Aber selbst da, wo kein Licht für Watt war, wo es nicht das geringste für seinen Wortführer gibt, keines für seinen Sprecher gibt, mag es Licht für andere geben.»⁴⁹

Seine Weigerung markiert eher ein radikales Nicht-Wissen, eine Art «Halt!», eine absolute Abwehr, die vom Dichter im Hinblick auf Deutung und Bedeutungen vorgebracht wird. Es ist so, als wollte der Dichter warnend auf die Urverdrängung aufmerksam machen, die sich jedes Mal beim Verlöschen des Subjekts am Ort des Anderen herstellt, wenn es vom Signifikanten des Wissens repräsentiert wird. Denn Beckett ist nicht nur der Dichter des unverwüstlichen Begehrens, wie es so gut Alain Badiou geschrieben hat, sondern auch der des Subjekts, das dem Tod widersteht. Beckett ist mit Paul Celan einer der wenigen Dichter, die das zu schreiben wussten, was nach Auschwitz Gewicht hatte. Wenig geizig mit Interpretationen seines eigenen Werkes sagte er, sein Stück *En attendant Godot* sei ein «Spiel, um zu überleben (it is a game in order to survive)»⁵⁰. Dieses Spiel jedoch kommuniziert mit dem Alptraum.

Genauso wie es eine Psychoanalyse von Sophokles aus gibt, von Shakespeare, Racine oder Joyce, so gibt es eine von Beckett aus. Die Freud'sche Lektüre des *Ödipus Rex*, von Jean Bollack kritisiert wie erhellt, begleitet die Anfänge der Psychoanalyse. Unser Begriff des Symptoms hat sich von dem Augenblick an verändert, als Jacques Lacan, unterstützt von Jacques Aubert, Joyce neu gelesen hat. Aber unter den großen Dichtern, die mit dem Schicksal der Psychoanalyse verwoben sind, kann Beckett einen besonderen Platz beanspruchen. Nicht nur, weil er analysiert wurde, sondern weil er sich auch in einige große Texte der Psychoanalyse vertieft hat. Auch ist er dem Denken Freuds bis zum Ende seines Lebens treu geblieben. Er akzeptierte seit den dreißiger Jahren den Begriff des Todestriebes, wenn er von der Malerei Jack Yeats als «unmenschlich unorganischer Natur, wie eines Bühnenbilds» spricht. Noch deutlicher ist er, wenn er seine eigene «Liebe für Steine» erklärt. Er verknüpft dieses Interesse für die Steine mit der von Freud angenommenen Tendenz der Lebewesen, zu einem mineralischen Zustand zurückzukehren.⁵¹ Man erinnert sich des Problems des Tausches von sechzehn Lutsch-Steinen, die Molloy in seinen vier Taschen trägt.⁵² Diese lange Einfügung im ersten Roman der *Trilogie* mündet im Ausruf Molloy's angesichts der Weite des Ozeans als einem Objekt, welches das Begehren des Anderen hervorruft. «Allerdings, man näherte sich ihm, um zu sehen, was es da gab, ob es sich vielleicht um eine wertvolle Sache handele, die von einem Schiffbruch stammte und vom Sturm an den Strand geworfen war. Aber sobald man bemerkte, dass dieses Treibgut

lebte und angemessen, wenn auch dürftig bekleidet war, kehrte man ihm den Rücken.»⁵³

In bestimmter Hinsicht hat Beckett geholfen, der Psychoanalyse den Weg zu bahnen. 1945 schrieb Jacques Lacan *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*. Samuel Beckett verfasste im selben Jahr *Le monde et le pantalon* anlässlich einer Ausstellung von Abraham und Gerardus van Velde: «ein doppeltes Massaker». Hat man bereits deutlich genug auf den Umstand hingewiesen, dass diese beiden Texte in den *Cahiers d'Art* erschienen, 1945 und 1946? Es ist also wahrscheinlich, dass jeder der beiden Autoren vom Text des anderen Kenntnis genommen hatte. Diese Texte haben in der Tat etwas gemeinsam, einen Bezug zum «Genießen». Lacan selbst hat 1973 darauf hingewiesen, dass man bereits in der «Funktion der Hast», zu der die Gefangenen in *Le temps logique* genötigt sind, das Objekt *a* lesen kann, das er später erfand. Beckett seinerseits erfasste von Anfang an den Wert des Genießens in der Kunst. Er widmet seine Bemerkungen «dem harmlosen Spinner, der wie andere ins Kino, in Kunstgalerien, in Museen, und sogar in Kirchen rennt, in der Hoffnung – allen Ernstes – zu genießen.»⁵⁴ Und er sagt ihm: «Es gibt keine Malerei. Es gibt nur Gemälde. Da es keine Würstchen sind, sind sie weder gut noch schlecht. Alles das, was man sagen kann, ist, dass sie mit mehr oder weniger Verlusten ein absurdes und mysteriöses Drängen zum Bild wiedergeben und dass sie mehr oder weniger dunklen inneren Spannungen entsprechen.»⁵⁵ Beckett hat es verstanden, das Objekt des Genießens zu erfassen, weil er sehr früh für die Erschütterung des zur Welt der Erscheinungen gehörenden Objekts in der Poesie seiner Zeit empfänglich war, wie zum Beispiel in *The Waste Land* von T. S. Eliot.⁵⁶

Das Objekt *a*, welches das Begehren verursacht, aber auch die Angst, findet sich im Herzen des Romans *Watt*, den Beckett größtenteils zwischen 1942 und 1945 im Roussillon schrieb, wo er sich vor der *Gestapo* versteckte. Von diesem Buch sagt er selbst, dass er es schrieb, um in guter gesundheitlicher Verfassung zu bleiben.⁵⁷ Man erinnert sich, dass *Watt*, der Protagonist, in tiefster Nacht nach einer unglaublichen Reise vor dem Haus von Mr. Knott landet, dessen Pforten ihm zuerst verschlossen bleiben, bis sie sich dann auf mysteriöse Weise öffnen. Eine wahrhaft ängstigende Situation, derer sich ein traditioneller Schriftsteller bedient hätte, um einen Schauerroman zu schreiben! Aber nichts davon gibt es bei Beckett. Wenn sich, wie es ein Exeget bemerkt⁵⁸, das Haus von Mr. Knott ganz und gar nicht in der

Welt der Erscheinungen verorten lässt, so geschieht dennoch dort nichts, was erschauern ließe. Oder um es mit Lacan zu sagen, ist es gerade so, «dass das Objekt *a* ... an einer Ausbuchtung des Schleiers der Erscheinungen immer wieder erkennbar wird»⁵⁹. Und dennoch: Indem er die lange Erklärung Arsènes, seines Vorgängers im Dienst von Mr. Knott, hört, muss Watt in die Zeit zurücksteigen, in der sich alle zurückgelassenen Erinnerungsspuren der früheren Diener Mr. Knotts verlieren. Watt ist also durch Arsène mit einer Kette von Namen konfrontiert worden, die in das Nichts münden. Er muss also begreifen, dass er sich zwischen zwei Toden befindet: Jenseits einer bestimmten Grenze sind die Namen der Vorfahren verloren, aber ihm wird das gleiche Los beschieden sein. Auch er wird vergessen sein. Nur die Schrift wird dem Nichts etwas entgegenstellen können. Es erstaunt nicht, dass er sehr mitgenommen ist, und er sieht, wie sich sein unmittelbarer Vorgänger Arsène, der vor ihm sitzt, verdoppelt, zwischen An- und Abwesenheit, just als der Tag im Hause des Mr. Knott anbricht und er selber die Dienerschaft antreten soll. Der neue Tag wird also als eine Substanz beschrieben, die alles durchdringt. Wie so oft in seinem Werk geht Beckett mit *understatement* vor. Das Ding wird nicht in einen transzendentalen Raum verschanzt, der Mensch ist von ihm durchaus nicht getrennt, im Gegensatz zu dem, was man glauben könnte, wenn man das Seminar *L'éthique de la psychanalyse* liest, in welchem Lacan das Ding eher an einem verbotenen Ort lokalisiert, der jeder signifikanten Repräsentation unzugänglich ist.

Indem er Watt in das Haus Mr. Knotts eintreten lässt oder indem er – im Gestus Pascals – Estragon und Vladimir warten lässt, «zwei kleine Figuren in einem großen Raum»⁶⁰, begnügt sich Beckett nicht damit, gegen die Angst anzuschreiben. Seit Joyce überschreitet die Literatur die Angst. Molloy, der in der Furcht lebt, geschlagen zu werden, macht über einen seiner Mitmenschen, dem er begegnet ist, die Bemerkung: «Ja, die Nacht senkte sich herab, aber der Mann war unschuldig, tief unschuldig, er fürchtete nichts, doch, er hatte Furcht, aber er brauchte nichts zu fürchten, man vermochte nichts gegen ihn oder kaum etwas.»⁶¹ Die Gestalten Becketts zeigen eine Gefahr an, deren Signal die Angst ist.

In vielfacher Weise wird Beckett noch lange zur Avantgarde der Dichtung gehören, aber auch des Denkens. Und er hat einige Ergebnisse der Psychoanalyse vorweggenommen. Um zu schließen, gebe ich drei Beispiele dieses Fortschritts.

1. Wenige Dichter haben sich so der Äquivoke zu bedienen gewusst wie er.⁶² Das Äquivok wird Lacan zur auserwählten Stütze der Deutung machen.

2. In einem Brief an Tom MacGreevy von 1937 bemerkt Beckett bezüglich des Gemäldes *Ein Sturm* von Jack Yeats: «... erschreckend finde ich zum Beispiel, wie Yeats einen Männerkopf und einen Frauenkopf Seite an Seite oder Aug in Auge hinsetzt, die furchtbare Hinnahme von 2 Einheiten, die sich nie vermischen werden.»⁶³ Erfasst er nicht, indem er von diesem Gemälde spricht, bereits das unmögliche Geschlechterverhältnis, aus dem Lacan dann ein Axiom der Psychoanalyse machen sollte?

3. Beckett kritisiert mit Nachdruck die Sprache. Sein Misstrauen hinsichtlich des Symbolischen geht zurück bis zu dieser Anstrengung, seinen eigenen Weg zu finden und sich dem Einfluss von Joyce zu entziehen. Er hat das Werk Fritz Mauthners *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* gelesen und Teile daraus Joyce vorgelesen.⁶⁴ Nach seiner Emanzipation von Joyce ließ er nicht nach, eine Ambivalenz hinsichtlich der Wörter und des Diskurses zu entfalten. Und wenn er sich auch dessen bewusst war, zum Schreiben über nichts anderes als Wörter zu verfügen, so misstraute er ihnen doch nicht weniger.⁶⁵ Während eines Gesprächs mit Lawrence Harvey bekräftigte Beckett: «Wenn man sich wirklich einlässt auf die Katastrophe, wird jede Form von Beredtheit unerträglich.»⁶⁶ Und weiter: «Joyce traute den Worten. Man mußte sie nur umstellen, und schon drückten sie alles aus, was man wollte.»⁶⁷

Seit seinem Aphorismus im Anhang von *Watt*: «Honni soit qui symboles y voit (Weh dem, der Symbole sieht)»⁶⁸ hat er etliche Male seine Abneigung gegenüber jeder symbolischen Deutung wiederholt. Der Erzähler in der Erzählung *Le Calmant* geht darin den Traum an. Er braucht mehr als einen Traum, er schreibt, um sich zu beruhigen, sein Schreiben sei ein Pharmakon.⁶⁹ Der Erzähler nimmt den Traum nicht ohne Ambiguität in Angriff. Einerseits ist der Traum nicht «nichts», wie der Erzähler versichert, und man weiß, dass «nichts» viel sagen will. Andererseits ist der Traum eine «Lächerlichkeit»: «Und damit bedeutungsvoll!» Der Dichter unterwirft sich nicht der Macht des symbolischen Bezuges, der im Hinblick auf die Fragilität der Bedeutung und der Identität des Subjekts dessen Überschuss ist. Was widersetzt sich dieser Macht? Gottfried Büttner spricht vom «pikturalen Charakter» der Ereignisse im Roman *Watt*.⁷⁰ Die Ereignisse vollziehen sich jenseits ihrer Dauer. Sie entfalten sich in der Nachträglichkeit. Der Held soll sie durch das Denken ausarbeiten, denn sie sind zuerst unverständlich.

Nehmen wir zum Beispiel das seltsame Paar, das die Galls sind, Vater und Sohn, Klavierstimmer, die Watt zu Mr. Knott begleiten soll. Der Vater ist blind, der Sohn nicht. Doch es ist der Sohn, der das Klavier stimmt, obgleich üblicherweise diese Aufgabe einem Blinden zukommt. Verdrehung der Rollen, deren Bedeutung Watt nicht versteht. Diese «Fragilität» der Bedeutung nötigt Watt «eine andere dafür zu finden, eine beliebige Bedeutung, die von einer Bilderfolge ausgeht». Ohne zu verstehen, was sich ereignet hat, versucht er, von dieser Bilderfolge ausgehend, zu erfassen, *wie* der Vorfall sich ereignet hat. Das «Wie» ersetzt die scheiternde Bedeutung des «Was», dessen, «was sich ereignet hat». Ein Misstrauen anstelle jeder Ontologie, etwas, das man gleichermaßen bei Lacan findet.

Beckett ist nicht wie diese Schriftsteller und Philosophen, die Weltanschauungen fabrizieren, er schreibt nicht wie diese Baedekers für «die Reise unseres Lebens» (Freud).⁷¹ Wie sein Protagonist Watt verbindet er die Worte mit einer Serie von Bildern, um die Hieroglyphen der unverständlichen Ereignisse der menschlichen Existenz zu schreiben. Er berührt so in uns die archaischen Bilder unserer traumatischen Erfahrungen. Beckett urteilt nicht. Ohne zu orakeln, zeigt sein Schreiben und gibt Zeichen. Das Auftauchen von Bildern und Szenen aus undenklichen Zeiten hinter dem Schleier der Sprache gehört zu den Aspekten seines Werkes, an denen die Psychoanalytiker sich ein Beispiel nehmen können.

Übersetzung aus dem Französischen durch Michael Meyer zum Wischen, in Zusammenarbeit mit Eckhard Rhode und Christine Ratka.
Endredaktion durch den Autor Franz Kaltenbeck.

La psychanalyse depuis Beckett

Samuel Beckett, analysé par W.B.Bion dans les années trente, n'a jamais fait mystère de sa sympathie pour la psychanalyse. Il s'est toujours intéressé à la psychopathologie et a lu les livres de Freud et ceux de ses disciples. Son écriture croise souvent les chemins de l'analyse et anticipe parfois les avancées théoriques de celle-ci. Ainsi trouve-t-on dans son œuvre une pensée cohérente sur la jouissance, sur l'impossible rencontre entre les sexes ou sur le mensonge véhiculé par les mots. En scrutant la vacuité du sujet, Beckett, loin de dédoubler celle-ci, aboutit à des nouveaux ressorts poétiques, épiques et dramatiques, mettant à jour des mythes immémoriaux et une foule de figures inédites de « l'autre ».

Psychoanalysis since Samuel Beckett

Samuel Beckett analysed by W.R. Bion in the 30s, was always open about his attachment to psychoanalysis. He was consistently interested in psychopathology and has read the work of Freud and those of his disciples. His writing often encounters the concepts of analysis, sometimes even foreseeing its theoretical advances. We find, therefore, in his works a coherent thinking on the concept of *jouissance*, on the impossible encounter between the sexes and on the untruth transported by words. Looking carefully at the vacuity of the subject, Beckett, far from simply repeating this idea, discovers new resources, poetic, epic and theatrical, bringing forth immemorial myths and a host of original figures of the «other».

Franz Kaltenbeck arbeitet als Psychoanalytiker in Lille und Paris sowie beim Service Médico-Psychologique Régional (SMPR) der Haftanstalt Sequedin, Centre Hospitalier Régional Universitaire in Lille. Er lehrt Theorie und Klinik der Psychoanalyse in Paris und Lille im Rahmen von *Savoirs et clinique*, einer Assoziation für Weiterbildung in Psychoanalyse, sowie im Seminar *Psychanalyse et criminologie* der SMPR in Lille. Er ist Chefredakteur von «Savoirs et clinique-Revue de psychanalyse» und Autor zahlreicher Arbeiten zur Psychoanalyse und Literatur. Er ist der Verfasser der Bücher «Reinhard Priessnitz. Der stille Rebell. Aufsätze zu seinem Werk» (2006) und «Lesen mit Lacan» (2013). Das Buch «Sigmund Freud. Immer noch Unbehagen in der Kultur?» (2009) ist unter seiner Leitung erschienen.

Franz Kaltenbeck est psychanalyste à Lille, à Paris et au Service Médico-Psychologique Régional (SMPR) de la Maison d'Arrêt de Lille Sequedin, Centre Hospitalier Régional, Université de Lille. Il enseigne la théorie et la clinique de la psychanalyse à Paris et à Lille dans le cadre de « Savoirs et clinique », une association de formation permanente en psychanalyse, et au séminaire Psychanalyse et criminologie du SMPR de Lille. Il est le rédacteur en chef de « Savoirs et clinique. Revue de psychanalyse » et l'auteur de nombreux articles de psychanalyse et de critique littéraire. De plus il est l'auteur des livres « Reinhard Priessnitz. Der stille Rebell. Aufsätze zu seinem Werk » (2006) et « Lesen mit Lacan » (2013). Le livre « Sigmund Freud. Immer noch Unbehagen in der Kultur? » (2009) est paru sous sa direction.

Franz Kaltenbeck is a psychoanalyst in Lille and in Paris, as well as at the Service Médico-Psychologique Régional (SMPR) of the «Sequedin» Prison, Centre Hospitalier Régional, Université de Lille. He teaches psychoanalytic theory and clinic in Paris and Lille within *Savoirs et clinique*, an association for permanent education in psychoanalysis, as well as in the seminary «Psychanalyse et criminologie» of the SMPR de Lille. He is editor-in-chief of

«Savoirs et clinique. Revue de psychanalyse» and author of numerous papers concerning psychoanalysis and literary criticism. He has written the books «Reinhard Priessnitz. Der stille Rebell. Aufsätze zu seinem Werk» (2006) and «Lesen mit Lacan» (2013). The book «Sigmund Freud. Immer noch Unbehagen in der Kultur?» (2009) has been published under his guidance.

Anmerkungen

- 1 Beckett, S. (1990) Proust. Aus dem Englischen übersetzt und vorgelegt von Edith Fournier. Paris, 75-79. Hier besonders: 76. Beckett, S. (1960) Proust. Übersetzung ins Deutsche von Marlis und Paul Pörtner. Zürich/Hamburg, 56-60. Hier besonders: 57.
- 2 Ibid., 75 bzw. 56.
- 3 Ibid., 75 bzw. 57.
- 4 Knowlson, J. (1996) Damned to Fame. The life of Samuel Beckett. New York City, 30-46. Wir zitieren von jetzt ab dieses Werk als DTF, gefolgt von den Seitenzahlen. Zitiert wird außerdem die deutsche Übersetzung des Werkes durch Wolfgang Held. Knowlson, J. (2001) Samuel Beckett. Eine Biographie. Frankfurt am Main. Die Seitenzahlen werden unter der Abkürzung SBB aufgeführt. Hier: SBB, 53-73.
- 5 Ibid., 40; SBB 65.
- 6 Ibid.
- 7 Ibid.
- 8 Ibid., 134. Übersetzung des englischen Idioms «That'll be the real pig's back.» /«Hoch oben auf der Sau», das Beckett hier ironisch aufgreift (SBB, 180).
- 9 Ibid., 163; SBB 216.
- 10 Ibid., 170; SBB 225.
- 11 *Draff* findet sich in: Beckett, S. (1967) More pricks than kicks. London, 189-204, in französischer Sprache unter «Résidu» in: Beckett, S. (1994) Bande et Sarabande. Übersetzung von Edith Fournier. Paris, 269-292.
- 12 DTF, 172; SBB 228.
- 13 Ibid., 174; SBB 230.
- 14 Bion, W.R. (1984) Second Thoughts. London, 110-119.
- 15 «Making the best of a bad job», in: Bion, W. R. (2000) Clinical Seminars and other works, London, 321-331. Auf der Seite 325 schreibt Bion: «The analyst needs to be able to listen not only to the words but also to the music ...» [«Der Analytiker muss in der Lage sein, nicht nur auf die Worte, sondern auch auf die Musik zu hören.»]. Man mag hier einen Anklang an Lacans Theorie von *lalangue* hören (Hinweis der Übersetzer).
- 16 Lacan hielt sich 1945 in London auf, wo er englische Psychiater traf, die sich durch ihre innovativen Methoden während des Krieges hervor getan hatten. Es war also die Zeit des *V-Day*, des Sieges der britischen Armeen über Hitler. Lacan widmet Bion und Rickman eine leidenschaftliche Würdigung und zwar in

- seiner Schrift «La psychiatrie anglaise et la guerre», in: Lacan, J. (2001) *Autres Écrits*. Paris, 101-120. Hier schildert er ein bewegendes Portrait seiner beiden britischen Kollegen.
- 17 DTF, 177; SBB 233.
- 18 Ibid. 179; SBB 236.
- 19 Bion, W.R. (1958): On arrogance. In: *International Journal of psychoanalysis* XXXIV 1958, 144-146.
- 20 Bion, W.R. (1983) *L'arrogance*. In: *Réflexion faite (Second thoughts)*. Aus dem Englischen übersetzt von Francois Robert. Paris, 97. Vergleiche: «... the central crime is the arrogance of Oedipus in vowing to lay bare the truth at no matter what cost.» [... das zentrale Verbrechen des Ödipus bestand darin, dass er sich entschlossen zeigte, die Wahrheit um jeden Preis offenzulegen.] Bion, W. R. (1967) *Second thoughts*. New York City, 86.
- 21 *Otherness* im Original, was man vielleicht auch mit «Differenz/Unterschiedlichkeit» übersetzen könnte.
- 22 DTF, 224; SBB 291.
- 23 Ibid., 218; SBB 284.
- 24 Beckett, S. (1965) *Murphy*. Paris, 64. Zitiert nach: Beckett, S. (2000) *Murphy*. Deutsche Übersetzung von Elmar Tophoven. Hamburg, 92. Das Partikel in der absoluten Freiheit basiert auf dem Denken Demokrits. Auf Seite 94 der deutschen Ausgabe folgt eine Passage, die den Aspekt der «Willenlosigkeit» für die dunkle Zone des Geistes von Murphy deutlich hervorhebt und sie sehr deutlich von der Freud'schen Konzeption des Unbewussten differenziert: «Somit verbrachte er in dem Maße, wie sein Körper ihn mehr und mehr in seinem Geist befreite, immer weniger Zeit im Licht, wo er auf die Sturzwellen der Welt spie; und weniger Zeit im Halbdunkel, wo die Wahl der Wonne eine Anstrengung erforderte; und mehr und mehr im Dunkel, in der Willenlosigkeit, ein Stäubchen in seiner absoluten Freiheit.»
- 25 Ibid., 176; deutsche Übersetzung: 193. Wir haben uns entschlossen – anders als Elmar Tophoven – «real» mit «real» und nicht mit «wirklich» zu übersetzen. Der Lachende (der Schelm) aus Abdera ist Demokrit.
- 26 Ibid., 144 ; deutsche Übersetzung 158.
- 27 Ibid., 129; deutsche Übersetzung: 140.
- 28 DTF, 252. SBB, 326.
- 29 Ibid.
- 30 Bei Lacan «erhebt die Sublimierung ein Objekt zur Würde des Dings.» [Lacan, J. (1992): *L'éthique de la psychanalyse*. Paris, 133; bzw.: Lacan, J. (1996) *Das Seminar*. Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse. Übersetzung von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, 139].
- 31 Beckett, S. (1957) *Fin de partie*, Paris, 29, sowie Beckett, S. (2005) *Drei Stücke*. Warten auf Godot. Endspiel. Glückliche Tage. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven. Frankfurt am Main, 117.
- 32 Beckett, S. (1992) *The Theatrical Notebooks of Samuel Beckett*. Herausgegeben von S.E. Gontarski. London, 53. Vergleiche auch: Keats, J. (1983) *The complete poems*. London, 344-346.

- 33 Beckett, S. (1978) Pas. In: Pas, gefolgt von vier Skizzen. Paris, 11, sowie: Beckett, S. (1995) Tritte. In: Szenen, Prosa, Verse. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven, sowie Klaus Franzen. Frankfurt am Main, 57.
- 34 DTF, 616; SBB 771.
- 35 Shloss, C.L. (2003). Lucia Joyce. To dance in the wake. New York City.
- 36 DTF, 195, 494 (Fußnote 75 des Kapitels 8).
- 37 Ibid., 268; SBB 345.
- 38 Ibid.
- 39 Ibid., 244; SBB 316.
- 40 Ibid.
- 41 Beckett, S. (1990) Proust, 81.
- 42 «Diese Nichtigkeit, ich wende sie an, ja selbst auf die Wissenschaft, von der offensichtlich ist, dass sie nur auf dem Weg voranschreitet, die Löcher zu stoppen.» Lacan, J. (2001) Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*. Dans: *Autres Écrits*. Paris, 554. [Übersetzung: Michael Meyer zum Wischen].
- 43 Fournier, E. (1990) Samuel Beckett mathématicien et poète. In: *Critique*. August/September 1990, 660-669.
- 44 Harvey, Lawrence, E. (1970) Samuel Beckett, Poet and Critic. Princeton, 30. In diesem Dialog schreibt Augustinus an Evodius: «Damit wir nun vom Handgreiflichsten unseren Ausgang nehmen, frage ich Dich zuerst, ob Du selbst bist. Dass Du bei dieser Frage einer Täuschung erliegen könntest, dürfte von Dir wohl kaum befürchtet werden, denn selbst getäuscht kannst Du nur werden, wenn Du bist.» In: Augustin (1998) *Oeuvres I*, Paris, 447; hier auf Deutsch zitiert nach: Müller, K. (2000) *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten*. Berlin/Münster/Wien/Zürich/London, 406.
- 45 Lacan, J. (2001) La logique du fantasme. *Compte rendu du séminaire 1966-1967*. In: *Autres Écrits*. Paris, 323-324. Lacan schreibt: «Die Psychoanalyse postuliert, dass das Unbewusste da, wo das ›Ich bin nicht‹ des Subjektes seine Substanz hat, nicht die Stütze des ›Ich denke nicht‹ sein kann, insofern dieses sich als Herr seines Seins imaginiert, das heißt: nicht Sprache zu sein.»
- 46 Beckett, S. (1951) *Molloy*. Paris, 43., sowie Beckett, S. (2005): *Drei Romane: Molloy, Malone stirbt. Der Namenlose*. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven, sowie Erich Franzen. Frankfurt am Main, 37.
- 47 Beckett, S. (1957) *Fin de partie*. Paris, 70-75, sowie Beckett, S. (2005) *Drei Stücke. Warten auf Godot. Endspiel. Glückliche Tage*. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven. Frankfurt am Main, 139-141.
- 48 Beckett, S. (1992) *The theatrical notebook of Samuel Beckett. Endgame*. Herausgegeben von S.E. Gontarski. London, 61.
- 49 Beckett, S. (1968): *Watt*. Paris, 69-70, sowie: Beckett, S. (1972) *Watt*. Deutsche Übersetzung von Elmar Tophoven, Frankfurt am Main, 70.
- 50 DTF, 607, SBB 760.
- 51 Ibid., 25 und Fußnote 146 des ersten Kapitels; SBB 51.
- 52 Beckett, S. (1951) *Molloy*. Paris, 113-123, sowie: Beckett, S. (2005): *Drei Romane:*

- Molloy. Malone stirbt. Der Namenlose. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven sowie Erich Franzen. Frankfurt am Main, 95-103.
- 53 Ibid., 122-123, sowie in der deutschen Übersetzung: 103.
- 54 Beckett, S. (1989) *Le monde et le pantalon*. Paris, 12, 19-20. Beckett, S. (2000): Die Welt und die Hose. In: Beckett, S. (2000): *Das Ganze noch mal anders. Texte zur bildenden Kunst*. Herausgegeben von Michael Glasmeier und Gaby Hartel. Deutsche Übersetzung von Erika Tophoven-Schönigh. Frankfurt am Main, 24. Wir ziehen die Übersetzung «zu genießen» der Übersetzung «zum Genuß» vor, die Erika Tophoven-Schönigh gewählt hat.
- 55 Ibid., 28.
- 56 DTF, 188; SBB 248.
- 57 Ibid., 333; SBB 422.
- 58 Murphy, J.P. (1994) Beckett and the philosophers. In: *Cambridge Companion to Beckett*. Herausgegeben von John Philling. Cambridge, 229-234.
- 59 Lacan, J. (1966) *Kant avec Sade*. In: *Écrits*, Paris, 772. Deutsche Übersetzung von Wolfgang Fietkau. In: Lacan, J. (1986) *Schriften II. Kant mit Sade*. Weinheim/Berlin, 143.
- 60 DTF, 533; SBB 670.
- 61 Beckett, S. (1951) *Molloy*. Paris, 13, sowie Beckett, S. (2005): *Drei Romane: Molloy. Malone stirbt. Der Namenlose*. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven sowie Erich Franzen. Frankfurt am Main, 11.
- 62 In *En attendant Godot* findet sich auf der Seite 21 der Dialog: «Vladimir: Was wollen wir jetzt machen? Estragon: Warten. Vladimir: Ja aber beim Warten? Estragon: Sollen wir uns aufhängen? Vladimir: Dann kriegen wir noch mal einen Steifen. Estragon (erregt): Einen Steifen?» Zitiert nach: Beckett, S. (2005): *Drei Stücke: Warten auf Godot. Endspiel. Glückliche Tage*. Deutsche Übersetzung von Elmar und Erika Tophoven. Frankfurt, 18-19. Der Witz dieser Stelle wird deutlich, wenn man sich den lautlichen Anklang von *pendait* (er hinge) und *bander* (einen hoch kriegen, einen Ständer bekommen) klarmacht. [Anmerkung der Übersetzer].
- 63 DTF, 267-268 und Fußnote 28 des 11. Kapitels. SBB, 344.
- 64 Mauthner, F. (1923): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Wien.
- 65 «Jedes Wort lügt», bekräftigt Beckett. Für Lacan ist der Signifikant «Möglichkeit der Täuschung.» Lacan, J. (2004): *L'Angoisse*. Paris, 93.
- 66 DTF, 492; SBB 618.
- 67 Ibid.
- 68 Beckett, S. (1968): *Watt*. Paris, sowie Beckett, S. (1972). Deutsche Übersetzung von Elmar Tophoven. Frankfurt am Main, 271. Es handelt sich um eine ironische Abwandlung des Mottos des britisch-königlichen Hosenbandordens: «*Honni soit qui mal y pense*». Dies kann verschieden übersetzt werden: «Ein Schelm/ein Schuft, wer Böses dabei denkt.» oder: «Beschämt/verhöhnt/verachtet sei, wer Böses dabei denkt.» [Anmerkung der Übersetzer].
- 69 Zur Schrift als Pharmakon vergleiche: Derrida, J. (1989): *La pharmacie de Platon*. Dans: *Platon, Phèdre*. Nicht herausgegebene Übersetzung mit Einführung und Bemerkungen von Luc Bresson, Paris.

- 70 Büttner, G. (1981): Samuel Becketts Roman Watt. Eine Untersuchung des gnosologischen Grundzuges. Heidelberg, 92.
- 71 Freud, S. (1926) Hemmung, Symptom und Angst. In: GW XIV, 123.

Der Materialismus des Symptoms bei Lacan und die Klinik der Psychose

Jacques Lacan führte den Begriff «Materialismus» in seiner «Conférence à Genève sur le symptôme» 1975 ein. Dieser trägt der Materialität der Worte als Materie des Unbewussten Rechnung. Die Formulierung beinhaltet auch die Kritik an der abstrakten Konzeption eines aus Vorstellungen bestehenden Unbewussten. Lacan unterstreicht, «dass sich in der Begegnung dieser Worte mit dem Körper etwas abzeichnet». Dieser Beitrag möchte versuchen, den «Materialismus» hinsichtlich anderer Begrifflichkeiten des Spätwerkes Lacans bezüglich des Unbewussten zu situieren: «Une-bévue», «lalangue» und «Savoir-y-faire». Hinsichtlich der Psychose stellt sich die Frage nach den Konsequenzen, die der «Materialismus» für diejenigen nach sich zieht, die «ihr Abonnement beim Unbewussten gekündigt haben» und die sich nicht auf seine Täuschungen stützen können. Zwei klinische Beispiele sollen der Ausarbeitung dieser Problematik dienen.

Lacans Theorie der Psychose war ab den fünfziger Jahren durch sein Konzept des «Namen-des-Vaters» bestimmt, eines leeren Signifikanten, der dem Subjekt einen Platz in der symbolischen Ordnung geben könne und Grundlage einer neurotischen, einer Metaphorisierung entsprechenden Symptombildung sei.

Mit der fehlenden Verankerung dieses Signifikanten bzw. mit der so genannten väterlichen Metapher als Voraussetzung einer Signifizierung des Begehrens der Mutter war in diesem Zugang das entscheidende Moment für eine psychotische Struktur gegeben. Lacan spricht hier in Folge Freuds von einer Verwerfung, bei der das, was symbolisch nicht verortet werden kann, aus dem Realen wiederkehrt, zum Beispiel in Form halluzinatorischer Phänomene. Wenn dieser wichtige Beitrag Lacans auch keineswegs der Idee einer Abfolge von psychischen Reifungsniveaus folgt, wie sie zum Beispiel die Ich-Psychologie und Teile der Objektbeziehungstheorie vorschlagen, so bleibt selbst diese Konzeptualisierung nicht ganz frei von der Gefahr, im Sinne eines normativen Modells der Psychose interpretiert zu werden: indem der «Name-des-Vaters» als universale familiäre und soziale Norm aufgefasst werden kann.¹ Im Verlauf seiner theoretischen

Entwicklungen hat Lacan eine vermeintliche Vorrangstellung des Symbolischen jedoch immer mehr in Frage gestellt sowie die drei Register des Realen, Symbolischen und Imaginären in der borromäischen Dreierstruktur gleichgestellt und enthierarchisiert. In einer solchen Perspektive kann die Psychose nicht mehr im Unterschied zur Neurose nur als symbolischer Mangel aufgefasst werden. Geneviève Morel hat ausgearbeitet, wie die Neurose als «Pathologie des Gesetzes» vom Subjekt oft ebenfalls einen sehr hohen Preis verlangt und dass der «Name-des-Vaters» im Rahmen des Spätwerk Lacans selber symptomatischen Status erhält.² Wie Morel ebenfalls unterstreicht, wird durch Lacans spätere Beiträge zur Psychose seine frühere Theorie nicht hinfällig; man könnte aber vielleicht sagen, dass ihr Geltungsbereich eingeschränkt und sie im größeren Kontext der Topologie von RSI verortet wird.

Um die Theorie des späten Lacans als allgemeinen Gewinn für Theorie und Behandlungspraxis der Psychose würdigen zu können, muss vor allem seine Kritik des Freud'schen Unbewussten berücksichtigt werden, auf dem die klassische Neurosenlehre aufbaut. Von ihr aus gesehen musste die Psychose wie ein «Ausschluss» erscheinen, was zu einer Skepsis bezüglich der Aufnahme von Psychotikern in die analytische Kur führte.

In den letzten Jahren der Lehre Lacans gewinnt die Materialität der Worte und ihrer Wirkungen als Basis des Unbewussten besonderes Gewicht, wie die Rolle des Genießens, dessen Bezug zum Sprechen und zur Sprache sowie seine Ausarbeitung im Symptom bzw. Sinthom als eines Umgangs mit ihm. Diese Gesichtspunkte gelten in ihrer je besonderen Art für Psychose, Perversion und Neurose. Das Konzept des Sinthoms³ «überragt», wie Geneviève Morel hervorhebt, das des «Namen-des-Vaters».⁴ Es trägt der singulären Art und Weise der Subjekte Rechnung, das Reale (das Genießen), das Symbolische (die Sprache in ihrer Differentialität) und das Imaginäre (den Körper, den Sinn, die Gestalt, das Bild von sich) zu verknüpfen.⁵

In der «Conférence à Genève sur le symptôme » sagt Jacques Lacan 1975: «Es ist völlig sicher, dass von der Weise, in der die *lalangue* in ihrer jeweiligen Besonderheit gesprochen und gehört worden ist, etwas später in den Träumen wieder auftaucht, in den vielfältigsten Formen des Strauchelns, in allen möglichen sprachlichen Wendungen. In diesem «*motérialismus*», wenn Sie mir erlauben, diesen Ausdruck ein erstes Mal zu gebrauchen, liegt das Ergreifen des Unbewussten begründet – ich will damit nur das sagen, dass

keiner von uns andere Weisen des Lebensunterhalts gefunden hat als das, was ich eben das Symptom genannt habe.»⁶ Das Symptom (bzw. das Sinthom) ist damit das, was dem Subjekt zu leben erlaubt⁷ und wurzelt in einem singulären Umgang mit dem in der Sprache liegenden Genießen, worauf sich «lalangue» bezieht. Dieses Genießen begründet sich in der Materialität der Worte als ihrer Materie, ihrem Stoff. Der Materialismus des Wortes, «motérialisme», wird hier also von Lacan als Grundlage des Unbewussten postuliert. Neben «matérialisme» (Materialismus) und «mot» (Wort) klingt hier auch das Verb «mouvoir» an, das Bewegen. Wir haben es also mit einer Wort-schöpfung Lacans zu tun, mit der er die Sprache lautmalerisch etwas über sich sagen lässt.

Mit einem gewissen Zögern hatte er bereits 1966 nahegelegt, dass Worte die einzige Materie des Unbewussten seien.⁸ Aber bereits im Psychosenseminar – im Jahre 1956 also – spricht Lacan im Zusammenhang mit einem gewissen Materialismus («un certain matérialisme») davon, «dass die Signifikanten tatsächlich verkörpert sind, das sind Worte, die spazieren gehen, und als solche üben sie ihre Funktion des Zusammenheftens aus.»⁹

In der «Conférence à Genève» bezieht sich Lacan mit den Träumen und den «vielfältigsten Formen von Straucheln» zuerst einmal auf die Klinik der Neurosen. Am Ende des Vortrags geht er jedoch nach einer Frage von O. Flournoy auch auf das Problem der Psychose ein, wobei er sich auf Joyce bezieht, von dem er in «Le Sinthome»¹⁰ sagt, er habe sein Abonnement beim Unbewussten gekündigt. Lacan, der in einer ironischen Version der Schöpfungsgeschichte den Frauen die Erfindung der Sprache zuschreibt, sagt bezüglich Joyce: «Er wußte sehr gut, dass diese Bezüge zu den Frauen einzig und allein sein eigener Gesang waren.»¹¹ Dies ist ein wertvoller Hinweis darauf, dass angesichts eines fehlenden Abonnements beim Unbewussten im Rahmen einer psychotischen Struktur doch eine Möglichkeit zur Neuerfindung der Sprache besteht: wie bei Joyce, der dafür das Paradigma wird. Der «motérialisme» der neurotischen Symptome, ihres Strauchelns und ihrer Täuschungen, ist also ein anderer als in der Psychose, in der es um eine direktere Konfrontation mit und Behandlung von «lalangue» geht, der Sprache in ihrer realen Dimension, so auch ihrer Tonalität, Melodik und Rhythmik. Die Wahl des Wortes «chanson» im Text Lacans mit seiner Anspielung auf die den Sinn oft unterspülende Klanglichkeit der Sprache scheint hier wert, festgehalten zu werden.

Lacan sagt in der «Conférence de Genève» weiter: «Der Mensch denkt immer mit der Hilfe von Wörtern. Und es ist in der Begegnung dieser Wörter mit seinem Körper, dass sich etwas abzeichnet.»¹² Unschwer denkt man bei der Erwähnung der Gedanken und des Körpers an die Klinik von Zwangneurose und Hysterie. Die Triebe können dabei «als das Echo der Tatsache im Körper aufgefasst werden, dass es ein Sagen gibt»¹³. In der Neurose findet über das Symptom eine Eingrenzung des mit den Trieben verbundenen Genießens statt. Dafür stand auch Lacans frühere Theorie des Symptoms als dechiffrierbare Metapher, die ein wichtiger Sonderfall der (neurotischen) Symptombildung bleibt.

Der Zugang Lacans zum Unbewussten ist im Verlauf der siebziger Jahre mit einer zunehmenden und grundsätzlichen Kritik des Freud'schen Modells der unbewussten Vorstellungen verbunden. Trieb und Genießen finden mit dem Begriff der «lalangue» Einzug in das Konzept von Sprechen und Sprache. Spätestens ab «Encore» (wobei man «encore» auch als «en corps» [«im Körper»] hören kann) weicht das Subjekt, das durch einen Signifikanten für einen anderen Signifikanten repräsentiert wird, dem Sprechwesen (parlêtre)¹⁴. Hier ist nicht mehr so sehr die «Repräsentation» entscheidend, sondern die je singuläre Art und Weise, wie ein Subjekt der «lalangue» genießt. In den «Propos sur l'hystérie» heißt es: «Das Unbewusste ist ein Sprachsediment ... Das hat nichts mit Vorstellungen zu tun, dieses Symbolische, das sind Worte und schlussendlich kann man es so auffassen, dass Worte unbewusst sind ... Die Idee der unbewussten Vorstellung ist eine total leere Idee. Freud hat tatsächlich neben das Unbewusste getippt ... Das Unbewusste? Ich schlage vor, ihm einen anderen Körper zu geben, weil es denkbar ist, dass man die Dinge denkt, ohne sie abzuwägen ... Worte reichen dabei: die Worte verkörpern; was überhaupt nicht heißen will, dass man versteht, was das ist. Das ist das Unbewusste: man ist von Worten geführt, von denen man nichts versteht.»¹⁵ So kann Lacan schließlich sagen: «... das heißt, dass das S Index 1 nicht das Subjekt repräsentiert beim S Index 2 ... Es gibt Ein, aber es gibt nichts Anderes ... es ist es, das weiß, und nicht der, dem zu wissen unterstellt ist»¹⁶.

So rückt das mit den Worten verbundene Genießen in das Zentrum von Lacans Ausarbeitung des Unbewussten. Bereits in «Encore» ist zu lesen: «Das Unbewusste, das ist, dass das Sein, indem es spricht, genießen soll und, ich füge hinzu, nichts weiter davon wissen möchte.»¹⁷ Das von Lacan seit dem Seminar «Encore» nach vorne gebrachte Wort «lalangue» soll genau diesem

Genießen Rechnung tragen. In der «Conférence de Genève» unterstreicht Lacan, «dass die Sprache – diese Sprache, die absolut keine theoretische Existenz hat – immer in einer Form interveniert, die ich mit einem Wort benannt habe, das ich so nahe wie möglich dem Wort <lallen> machen wollte: <lalangue>». ¹⁸ Am Beispiel des «Kleinen Hans» konnte Lacan zeigen, dass schon bei Freud die Sprache und das sexuelle Genießen zusammengelötet sind, im «Zusammenschweißen, um es so auszudrücken, dieser sexuellen Realität und der Sprache». ¹⁹ Dieses Reale des Unbewussten geht, wie Lacan deutlich macht, dann verloren, wenn man es ausschließlich als aus abstrakten Repräsentationen konstruiert konzipiert und nicht von der Materialität des genießenden Signifikanten aus. Lacan pointiert das so: «Alles, was nicht auf der Materie begründet ist, ist ein Schwindel.» ²⁰ Lacan unterstreicht an dieser Stelle des Seminars «L'insu que sait d'une-bévue ...» ebenfalls, dass die Materialität des Signifikanten die «corps-sistance» ²¹ des Subjekts sichert, den körperlichen Zusammenhalt erst möglich macht. Wo diese Verankerung des Subjekts am Signifikanten nicht gelingt, zerfällt auch der Zusammenhalt des Körpers, wie so oft in der Psychose.

Geneviève Morel hat in ihrem Buch «La loi de la mère» die theoretische Entwicklung Lacans in der Auffassung des Unbewussten und des Symptoms eingehend dargestellt. Indem Lacan in RSI den Signifikanten als das bestimmt, «von dem es letztendlich keine andere Definition gibt als das Loch. Der Signifikant macht Loch» ²², trat seine frühere zirkuläre Definition des Signifikanten in den Hintergrund: dass ein Signifikant ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert. Geneviève Morel schreibt: «Die repräsentative Funktion des Signifikanten als S1 wird tendenziell von der des Äquivoks abgelöst. Das Wort wird ein Parasit, der Ort auferlegter Worte, eine Blende, ein Krebs, von dem der Mensch heimgesucht wird, und das umso mehr, als sich der Signifikant auf das reduziert, was er ist, auf das Äquivok, eine Verdrehung der Stimme.» ²³

Das Äquivok bedarf nicht mehr des Bezugs auf einen anderen Signifikanten, sondern trägt gewissermaßen einen ganzen Schwarm von Vieldeutigkeit schon in sich selbst.

Indem Lacan das «Unbewusste» Freuds als «Une-bévue» («Ein-Schnitzer») übersetzte, ging er – was sein Programm der letzten Jahre war – weiter als das Unbewusste und die Idee der Repräsentation. Er gelangte zu einer performativen Präsentation des Unbewussten Freuds in der französischen

Sprache, womit dessen ereignishafter, an eine spezifische «lalangue» gebundener Charakter deutlich und ihm jeder transzendente oder ontologische Aspekt genommen wurde. Das Unbewusste wurde zu einer singulären Art und Weise eines Subjekts, mit dem Realen einen Umgang zu finden. Das «Savoir-y-faire» mit dem durch die Sprache auferlegten Genießen wurde damit der entscheidende Bezugspunkt. Es ging also bei Lacans Übertragung des Freud'schen Begriffs des Unbewussten in das homophone Bad der französischen Sprache um weit mehr als ein Wortspiel, sondern vielmehr um eine Kritik an einer Auffassung des Unbewussten («l'inconscient») als abstraktes, gleichsam ideales Konzept ohne Bezug zum Genießen. Lacan stellte das Unbewusste auf eine materielle wie auch triebhafte Basis und begründete einen Materialismus der Worte, einen «motérialisme». Damit ging einher, dass auch der Affekt als Resultat der Affektion des Subjektes durch den Signifikanten eine große Bedeutung erhielt, wie der Körper, in den sich die Signifikanten materiell einschreiben. Diese Bewegung bindet jedoch auch umgekehrt die von Freud kommende Triebtheorie an das Sprechen und die Sprache und «entbiologisiert» sie gleichzeitig. Der Trieb wird zum Echo des Sprechens im Körper. Darüber hinaus verliert das Unbewusste jede Substantialität, was auch als Distanzierung von einer strukturalistischen Lektüre des Werkes Lacans verstanden werden kann, in der zudem das Moment der Zeitlichkeit nicht berücksichtigt ist.

Das Unbewusste kann also als Ergebnis dieser theoretischen Entwicklungen im Spätwerk Lacans als das auf der Materialität der Worte und ihrer Vieldeutigkeit beruhende Ereignis von «Une-bévue» begriffen werden, das sich materiell im Körper niederschlägt. Dieses Ereignis betrifft immer ein singuläres Subjekt. Das Unbewusste kann damit niemals kollektiv sein, worin sich Freud und Lacan treffen. «Une-bévue» als Formulierung für das Unbewusste hat außerdem einen Zusammenhang mit dem «Savoir-y-faire», welches das Symptom/Sinthom mit sich bringt. Es existiert, wie Geneviève Morel hervorhebt, «eine Gleichung zwischen der Frau ‹Pastoute›, dem äquivoken Symbol und dem Symptom.»²⁴ Das heißt: So wie es nicht *die* Frau gibt, ist das Symptom/Sinthom singulär und begründet sich in der Vieldeutigkeit und Vielklanglichkeit von «lalangue», der eigenen Verwurzelung eines Subjekts in der Muttersprache.

Das Unbewusste, als «Une-bévue» gelesen, «ist aus der gleichen signifikanten Materie gemacht wie die, welche das Symptom verursacht hat.»²⁵

Insofern lässt sich auch von einem «künstlerischen (kunsthandwerklichen) Unbewussten», «inconscient artisan»²⁶ sprechen, wie Geneviève Morel unterstreicht. Der Umgang («Savoir y faire») «mit dieser Materie der Lalangue kann es ermöglichen, Distanz zu den Fallen des Unbewussten zu gewinnen»²⁷

Im Gegensatz zu einem Konzept des Unbewussten als Ort von Vorstellungen – mit all seinen idealistischen Anklängen – eröffnen diese Entwicklungen im Werk des späten Lacan einen Zugang zum Unbewussten, der «... die Sache [das Ding] nicht wirklich ins Konzept bringt.»²⁸ Die Rede von «Une-Bévue» und «Savoir y faire» fasst das Unbewusste also nicht zu einem Konzept zusammen.

Das Reale des Unbewussten entgeht allen Versuchen, es symbolisch-imaginär zu definieren, es kann präsentiert, aber nicht durch Vorstellungen repräsentiert werden. Man kann überlegen, ob der spezifische, besonders auch performative Stil des Lehrens Lacans gerade diesem Punkt Rechnung trägt.

Die Topologie Lacans ist in diesem Zusammenhang ebenfalls als eine Präsentation aufzufassen, im Gegensatz zu strukturellen Modellen vom Psychischen, die auf der Idee Repräsentation beruhen. So lässt sich vom Umgang mit den Knoten sehr wohl eine «monstration» machen – er kann vorgeführt, gezeigt werden. Vor allem merkt man dann, wie schnell man sich mit den Fadenringen verheddert: «Sie werden sehen, wie das nicht repräsentierbar ist»²⁹; man kommt sofort ins Schleudern.»³⁰ Auch hier erweist sich der Materialismus Lacans.

In einer solchen Perspektive wird das Symptom zu einem «Ereignis des Körpers», gebunden an das von Lacan in «Joyce le sinthôme» so poetisch intonierte Lied: «l'on la, l'on la de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a.»³¹ Das Symptom ist Effekt des in den Äquivoken von «lalangue» pulsierenden Genießens. In der «Conférence à Genève» vergleicht Lacan den Körper mit einem Sieb, in dem sich die Trümmer dessen verfangen, was das Subjekt vom Anderen her erreicht, «ein durchlässiges Sieb, in dem die Wasser der Sprache beim Durchgang etwas zurück lassen – Trümmer, mit denen es spielen kann, mit denen es auskommen muß.»³² Man kann sagen, dass das Unbewusste das Echo der signifikanten Äquivoke von «lalangue» ist und zugleich auch ein Umgang («Savoir y faire») mit ihnen. Bei Lacan ergänzen sich dabei eine Metaphorik der Luft und des Wassers: Einmal begegnet dem Subjekt, wie

von einem Lufthauch kommend, eine Melodie, die es bei sich einnisten lässt, woraus das Symptom geboren wird; oder aber das Subjekt wird vom Sturz-
bach der Sprache getroffen. Gleichzeitig siebt es die Sprache und fabriziert
aus den Resttrümmern sein Symptom.

Der Lacan'schen Verwendung des Begriffes «lalangue» in der «Conférence
à Genève» war ihre erstmalige Erwähnung im Seminar «Le savoir de psych-
analyste» vorausgegangen, wo er den Begriff prägte.³³ In «Encore» (1973)
bestimmte Lacan dann das Unbewusste als ein «savoir faire avec lalangue»,
beziehungsweise als «mühselige Ausarbeitung von Wissen über lalangue.»³⁴
Die Sprache, wie ein jedes Subjekt sie in seiner Weise gebraucht, ist aus
«lalangue» gemacht. Das Unbewusste ist eine Bearbeitung des ursprüngli-
chen Lallens (lallation) der Sprache, wie es uns beim Kleinkind unmittel-
bar begegnet. Mit dem Begriff der «lalangue» trug Lacan also dem klang-
lich-triebhaften Charakter der Sprache, wie er in ihren Homophonien und
Äquivoken zum Ausdruck kommt, Rechnung. Damit kann das Unbewusste
als die für jedes Subjekt singuläre Weise verstanden werden, mit diesem
potentiell zerstörerischen Genießen klarzukommen, das es völlig überfluten
könnte. Diese Singularität kommt bereits in Lacans früheren Diktum, das
Unbewusste sei wie *eine* Sprache strukturiert, zum Ausdruck: «Wenn ich die
Bestimmung «Das Unbewusste ist wie *eine* Sprache strukturiert» verwendet
habe, ist das nicht *die* Sprache. Es ist etwas zu Generelles in *die* Sprache,
etwas zu Logisches.»³⁵

Lacan hat in seinem Spätwerk verschiedene Wendungen gefunden, dies-
ses mit dem Unbewussten verbundene «Savoir-y-faire» zur Sprache zu
bringen: als «Les noms du père» im Plural in seiner Homophonie zu «Les
non dupes errent»³⁶ oder als «Une-Bévue»³⁷ im Register der französischen
Version von «lalangue». Indem Lacan diese Homophonien zu Titeln seiner
Seminare erhob, machte er deutlich, dass in der phonematischen Materia-
lität der Sprache und damit ihres äquivoken Charakters die Grundlage des
Unbewussten liegt. Das Subjekt kann jedoch keinen Zusammenhalt in sei-
ner Struktur erlangen, wenn der Signifikant («S' gibt Ein»/«Y a d' l'Un»³⁸)
als Barriere gegenüber einem überwältigenden Genießen fehlt. Das Subjekt
ist dann den Worten des Anderen und ihren unendlichen Bedeutungsmög-
lichkeiten schutzlos ausgeliefert und verfällt einem bedrohlichen Irren ohne
Ausrichtung. Damit befinden wir uns im Bereich der Psychose. Der Psy-
chotiker ist keine dupe des Unbewussten, des Signifikanten, bei ihm lässt

sich keine «Une-Bévue» finden. Dennoch sind die Psychotiker fraglos wie die Neurotiker von Worten bestimmt. Diese haben jedoch bei ihnen, da die Ausarbeitung des Unbewussten über «lalangue» im unterschiedlichen Maße missglückte, sogar oft ein besonderes, erdrückendes Gewicht, das vom ursprünglichen Genießen des Anderen zeugt. Das neurotische Symptom als eine Möglichkeit des Subjekts, «des Unbewussten zu genießen, insofern das Unbewusste ihn bestimmt»³⁹, konnte also beim Psychotiker nicht ausgebildet werden.

In der «Conférence de Genève» betont Lacan hinsichtlich des Kindes, «dass die Art und Weise, in der ihm ein Modus des Sprechens eingegeben wurde, notwendigerweise die Markierung des Modus tragen muß, unter dem die Eltern es akzeptiert haben. Ich weiss sehr wohl, dass es davon alle möglichen Varianten und Schicksale gibt. Sogar ein unerwünschtes Kind kann, im Namen dessen, was irgendwie von seinen ersten Regungen herührt, später besser aufgenommen werden. Was nicht verhindert, dass etwas eine Markierung davon behalten wird, dass das Begehren nicht vor einem bestimmten Datum existierte.»⁴⁰

Diese Markierung, von der Lacan spricht, schreibt sich im Symptom eines neurotischen Subjekts ein und orientiert seine Art und Weise des Genießens. Meine Hypothese ist, dass dort, wo ein solches elterliches oder von ihren möglichen Surrogaten getragenes Begehren fehlt oder kaum vorhanden ist, eine Markierung im Sinne der «Une-Bévue» missglückt und das Subjekt seine Orientierung verliert, einer grenzenlosen Sprache, die es in ihrer Vieldeutigkeit nie zu deuten und zu markieren weiß, ausgeliefert ist. Die Psychose besteht in einem Versagen der singulären Markierung von «lalangue» und ihrer Aneignung durch das Subjekt als Möglichkeit, mit dem Realen einen Umgang zu finden.

Hier stellt sich die Frage, wieweit die analytische Kur des Psychotikers doch im «motérialisme» des Sprechens des Analysanten Anhaltspunkte finden kann, die diesem als Stütze einer Strukturierung gegenüber dem Genießen dienen können. Anders gesagt: Können dort, wo der Name-des-Vaters als strukturierendes Moment versagt, nicht doch Namen des Vaters in der analytischen Arbeit des Psychotikers auftauchen? Kann in der Kur des Psychotikers eine Markierung von «lalangue» erfolgen? Kann ihre «Fülle wuchernder Verästelungen»⁴¹, von der Jean-Claude Milner spricht, auch beim Psychotiker einen Haltepunkt für die Subjektivierung finden?

Ich möchte Ihnen hierzu zwei Beispiele geben:

Frau E. war zu Beginn der neunziger Jahre meine Patientin in einer psychiatrischen Klinik. Als ich diese verließ, was sie sehr schwer anging, sagte ich, ohne das Gewicht meiner Worte zu ermessen: «Ich bin ja nicht fort.»

Frau E. hatte einige Jahre vor dieser stationären Behandlung ihren leiblichen Vater wiedergefunden, nachdem sie in ihrer Kindheit bei ihrer Mutter und deren schwachsinnigem und spastisch gelähmtem Bruder aufgewachsen war. Vieles spricht dafür, dass Mutter und Onkel in einer Art inzestuöser Weise zusammenlebten, in die Frau E. in einer mir unklaren Art einbezogen war. Später wurde deutlich, dass die Mutter sie in die Körperpflege des lallenden Onkels seit frühen Jahren eingebunden hatte, was ihr eine völlige Überflutung bedeutete. Der Vater bot der Patientin jedoch auch keine bessere Orientierung. Er, ein starker Alkoholiker, begann mit ihr als junger Erwachsener eine sexuelle Beziehung, aus der sie sich erst nach einiger Zeit lösen konnte. Frau E. lebte in einer ständigen diffusen Bedrohung und ihr Körper zerfiel für sie in verschiedene schmerzende Einzelteile. Ihr Sprechen war bruchstückhaft und oft nur sehr schwer verständlich.

Sie suchte mich fast zwanzig Jahren nach dieser stationären Behandlung in meiner Kölner Praxis auf, wobei ich bald erfuhr, dass mein Satz zur Verabschiedung für sie sehr wichtig gewesen war. Sie sagte mir, sie fahre nämlich als Auto einen FORD und wenn ich auch nicht FORD sei, so wohne ich doch in der Stadt, wo FORD-Wagen hergestellt würden. Dann erzählte sie mir, sie habe eine Freundin gehabt, deren Vater sie beim Versuch, den leiblichen Vater zu verlassen, sehr unterstützt und ermuntert hätte. Dieser habe einen FORD gefahren. Frau E. wohnt einige hundert Kilometer von mir entfernt und sucht mich nun alle paar Wochen mit ihrem FORD in Köln auf, fährt zu mir hin, dann wieder FORT. FORD/FORT ist für sie ein Vater-Name geworden, der sie aus einem vernichtenden Genießen herauszulösen beginnt, das sowohl mit dem Lallen des kranken Onkels wie dem des betrunkenen Vaters verknüpft ist. Selbst aus einem homophonen Äquivok hervorgegangen markieren diese Wörter nun für sie Anhaltspunkte, die ihr Leben strukturieren. In den Stunden bei mir spricht sie fast nur über FORT und FORD. Nämlich einerseits: Wie sie ihre Stadt verlassen könnte, wo sie immer wieder der Versuchung erliegt, zur Mutter und zum Onkel zu gehen und an der Pflege mitzuwirken. Andererseits: Sie, die sie mir am Anfang unserer Arbeit ansonsten nur schwer etwas Differenziertes oder Differenzierendes sagen konnte,

erzählt mir in allen Details – denn ich bin ja nicht FORD und kann es nicht wissen –, wie ein FORD aufgebaut ist, wie er funktioniert, welche Modelle es gibt und vieles andere mehr.

Eine andere Vignette⁴² bezieht sich auf einen psychotischen Mann, dessen Vater vor seiner Geburt bei einem Autounfall verbrannte und dessen Mutter ihn mehrfach als Kind verlassen wollte und zu ihm sagte, er sei ein Nichts. Dieser Mann hörte in seiner Kur bei mir immer wieder mit einem MP3-Player Musik, sodass ich ihn nach den Texten fragte. Er sagte zu mir: «Me, I am not», ich jedoch verhörte mich auf Grund der Homophonie im Englischen und vernahm «Me, I am knot». Als ich nachfragte, lachte er wegen meiner vermeintlichen Unwissenheit. Erst einige Zeit später erzählte er mir vom Großvater, der ihn vor der Mutter oft geschützt und sein Bezugspunkt gewesen sei. Dieser Mann, ein alter Seemann, habe ihm Seemannsgarn erzählt und zugleich die Seemannsknoten beigebracht. Mit dem Auftauchen des Großvaters in der Kur gewann diese eine neue Richtung und die schwere paranoide Symptomatik milderte sich. Erst nachträglich erfuhr ich, dass die gesamte betreffende Liedzeile wie folgt heißt: «I wanna know why you keep telling me I'm not ...».⁴³ Die Band heißt «Slipknot», also: «Henkersknoten». Eine Homophonie dazu ist «Slip Not», das Fehlen der Duperie des Signifikanten, zum Beispiel eines slip of tongue, eines Versprechers.

Das Äquivok ermöglichte hier durch die Homophonie, ein materielles, in der Sprache liegendes Phänomen, das Verhören des Analytikers, damit aber auch eine Separation von dem das Subjekt auslöschenden Diskurs der Mutter, der für Herrn K. ein «Henkersknoten» war und in der Kur zum «Seemannsknoten» wurde.

Es handelte sich bei diesen beiden psychotischen Subjekten um Konstellationen, in denen die Materialität bestimmter Worte und Sätze verheerende Wirkungen auf ihre Subjektivierung hatten. Sie waren nicht mit einem Begehren ihrer Eltern konfrontiert, das sie – zum Guten oder Schlechten – aber doch immerhin markiert und orientiert hätte. Es gab bei ihnen auch keine Möglichkeit, dass das Begehren der Mutter ausgehend von der väterlichen Metapher signifiziert worden wäre: weil es niemanden gab, der diese Funktion für sie vom Platz eines symbolischen Anderen aus ins Werk gesetzt hätte. Die Sprache blieb für diese Patienten damit eine verwüstende Macht, die ihre Subjektivierung immens erschwerte und ihren Körper zeichnete. Dies drückte sich sowohl in Störungen des Sprechens und der Sprache wie

auch ihres imaginären Körperbildes aus. Die materiellen Wirkungen gesagter und ungesagter Worte verhinderten bei diesen Analysanten, zu Getäuschten des Unbewussten zu werden und je ihren eigenen Schnitzer zu entwickeln. Dennoch ließ sich in der Kur bei ihnen etwas erreichen, was «matériellement»⁴⁴, wie Lacan sagt, etwas Neues in Gang brachte. So wurde die Materialität der Worte in diesen Beispielen auch zum Ausgangspunkt von Interventionen, die transformierende Effekte hatten. In den genannten Fällen führte das Auftauchen eines oder mehrerer Wörter dazu, «l'âme-à-tiers»⁴⁵ – eine andere Wendung Lacans – eine wenigstens notdürftige Verknüpfung der drei Register RSI ins Werk zu setzen.

Bei Frau E. führt das Wort FORD/FORT zu einem konkreten Umgang mit An- und Abwesenheit, der ihr hilft, sich vom Anderen distanzieren zu können. Neben diesem Aspekt des Symbolischen ist das Bild des Autos FORD für sie ein Ersatz eines defizitären imaginären Körperbildes und gleichzeitig führt das Fahren des Wagens, nicht zuletzt zum Analytiker, zu einer Regulierung ihres Genießens. In der Übertragung taucht ein „NICHT-FORD(T)“ Analytiker auf, der damit einerseits präsent bleibt, aber auch kein überwältigender Anderer ist, kein Henry Ford.⁴⁶

Herr K. konnte durch das Verhören des Analytikers eine andere Lesart eines Diskurses finden, der ihn, im Sinne eines mortifizierenden Gesetzes der Mutter, auszulöschen drohte. Der Großvater konnte nun den Platz eines symbolischen Vaters wenigstens in einer fragilen Weise einnehmen, indem er zu dem wurde, der zu knoten und auch zu benennen vermag, mittels des Seemannsgarns, in dem auch eine phantasmatische und imaginäre Matrix aufscheint. Der Umgang mit den Knoten, die er vom Großvater lernte, unterstreicht das Moment des Realen, das jedoch benannt werden kann. Auch wenn die Theorie des «Nom-du-Père» bei Herrn K. nicht weiterhilft, so doch sehr wohl die des «Père-du-Nom»⁴⁷. Dazu sagt Lacan in der «Conférence à Genève»: «Dies führt uns auf eine andere Ebene, auf die Ebene, auf der es nicht nur der Name-des-Vaters ist. Ich will damit sagen, dass der Vater derjenige ist, der benennt. Das wird in der Genesis sehr gut geschildert, wo es diese ganze Affenkomödie von Gott gibt, der zu Adam sagt, er solle den Tieren einen Namen geben.»⁴⁸

Die Theorie des späten Lacans, so ließe sich an etlichen Beispielen der Praxis zeigen, erweitert unseren Spielraum in der analytischen Arbeit mit Psychotikern enorm und bekräftigt die Wette, dass der analytische

Diskurs selbst da zur Hilfe kommen kann, wo sich das Subjekt in einer verzweifelten Lage befindet. «Le discours», sagt Lacan, «c'est le dire qui secourt.»⁴⁹

Also: ein Sagen, das zur Hilfe eilt. Wie sich ein solches Sagen auch in hoch akuten psychotischen Krisen bewähren kann, wäre Gegenstand weiterer Arbeiten und künftiger intensiver Forschung.⁵⁰

Le motérialisme du symptôme chez Lacan et la clinique de la psychose

Dans sa « Conférence à Genève sur le symptôme » (1975), Jacques Lacan introduit le terme « motérialisme », qui rend compte de la matérialité des mots qui sont la matière de l'inconscient. Cette formulation implique la critique d'une conception abstraite de l'inconscient comme composé de représentations. Lacan souligne que « c'est dans la rencontre de ces mots avec [le] corps que quelque chose se dessine ». Cet article essaiera de situer le « motérialisme » par rapport à d'autres notions du dernier enseignement de Lacan concernant l'inconscient : l'une-bévue, lalangue, le savoir-y-faire. Concernant la psychose, quelles conséquences entraîne le « motérialisme » pour les désabonnés à l'inconscient qui ne peuvent pas s'appuyer sur les duperies du signifiant ? Deux exemples serviront à soutenir l'élaboration de cette problématique.

Lacan's materialism of the symptom and the clinic of psychosis

Jacques Lacan introduced the term «materialism» in his «Conférence à Genève sur le symptôme» in 1975. The notion takes the materiality of words as a matter of the unconscious into account. The wording also includes the critique of the abstract conception of an unconscious composed of ideas. Lacan emphasizes «that something looms in the encounter of those words». This piece attempts to situate the «materialism» with regard to other conceptualities in Lacan's late work concerning the unconscious: «Une-bévue», «lalangue» and «Savoir-y-faire». In view of psychosis the question arises which consequences the «materialism» entails for those who «cancelled their subscription to the unconscious» and who cannot rely on its beguilements. Two clinical samples are supposed to be conducive to the workout of this problems.

Michael Meyer zum Wischen, Psychoanalytiker in Köln und Paris, hat Artikel zur Frage der Behandlung der Psychose sowie zu den Werken von Marguerite Duras und Hilda Doolittle verfasst. Er ist Gründer der Kölner Akademie für Psychoanalyse Jacques Lacan und Mitglied von ALEPH sowie des Collège de psychanalystes de l'ALEPH.

Michael Meyer zum Wischen, psychanalyste à Cologne et à Paris, a écrit des articles sur la question du traitement de la psychose, sur l'œuvre de Marguerite Duras et Hilda Doolittle. Il est membre de l'ALEPH et du Collège de psychanalystes de l'ALEPH. Il a fondé l'Académie psychanalytique Jacques Lacan à Cologne.

Michael Meyer zum Wischen is psychoanalyst in Cologne and in Paris. He has published several articles about the question of treatment of psychosis as about the work of Marguerite Duras and Hilda Doolittle. He has founded the Academy of psychoanalysis Jacques Lacan in Cologne and he is member of ALEPH and of the Collège de psychanalystes de l'ALEPH.

Anmerkungen

- 1 Morel, G. (2008) *La loi de la mère*, Paris, 140.
- 2 *Ibid.*, 19-20.
- 3 Das Konzept des Sinthoms ist nicht der Schwerpunkt dieser Arbeit, vgl. dazu: Meyer zum Wischen, M. (2009) *Mutter-Worte, Vater-Worte. Transformationen vom Symptom zum Sinthom in der Kur einer jungen Frau*. *Texte* 4/09, 72-85.
- 4 Morel, G. (2008) *La loi de la mère*, Paris, 328-329.
- 5 *Ibid.*, 325.
- 6 Lacan, J. (1986) Vortrag in Genf über das Symptom [1975]. Übersetzung ins Deutsche von Dieter Sträuli, Peter Widmer und Elisabeth Widmer. *RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse*. 1/1, 19.
- 7 Ich verweise hier auf die Arbeit von Karin Schlechter (Köln) zur Sinthombildung beim Künstler Mark Manders, die im Korrespondenzblatt 1 der KAPJL erschienen ist.
- 8 Lacan, J. (1966) *De la structure comme immixtion d'une alterité préalable à quelque sujet que ce soit*. *Pas-tout Lacan*. Bibliothèque de l'École lacanienne de Psychoanalyse, 2: («... that words are the only material of the unconscious»/«la seule matière de l'inconscient»).
- 9 Ich verdanke diesen Hinweis meinem Freund Eckhard Rhode. Lacan, J. (1997) *Das Seminar*. Buch III. *Die Psychosen [1955/1956]*. Übersetzung ins Deutsche von Michael Turnheim. Weinheim/Berlin, 340. Ich danke Eckhard Rhode auch für seine wertvollen Hinweise auf den Materialismus des Wortes bei Kleist, vor allem in der *Penthesilea*; diesen Materialismus betrifft auch sein Beitrag in diesem Heft. Kleist verkörpert in seinem Trauerspiel, analog der theoretischen Entwicklung des späten Lacan, den Materialismus der Worte in besonders eindrücklicher Weise, wenn die Heldin an ihrem Wortdolch stirbt. Dies eröffnet auch einen wichtigen Zugang zur Melancholie. Es geht hier nicht mehr – folgt man Rhode – wie beim Macbeth Shakespeares um die Realisierung eines – sprachlich verfassten – tödlichen Begehrens, das über ein Phantasma vermittelt würde, sondern um die unmittelbare materielle Wirkung des Wortes selbst. Die Theorie der Repräsentanz greift also an diesem Punkt bei Kleist nicht mehr.

- 10 Lacan, J. (2005) *Le séminaire. Livre XXIII (1975/1976). Le Sinthome. Annexes. Joyce le Symptôme*. Paris, 164.
- 11 Lacan, J. (1986) Vortrag in Genf über das Symptom [1975]. Übersetzung ins Deutsche von Dieter Sträuli, Peter Widmer und Elisabeth Widmer. RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse. 1/1, 141.
- 12 Lacan, J. (1975) Conférence à Genève sur le symptôme. Pas-tout Lacan. Bibliothèque de l'École lacanienne de Psychanalyse, 5.
- 13 Lacan, J. (1975/1976) Das Seminar. Buch XXIII. Das Sinthom. Arbeitsmaterialien 3 des Lacan-Archivs Bregenz. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 10.
- 14 Lacan, J. (1974/1975) Das Seminar. Buch XXII. RSI. Arbeitsmaterialien 2 des Lacan-Archivs Bregenz. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 60. Kleiner übersetzt hier «parlêtre» als «Sprechwesen». Vergleiche auch: Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs Bregenz 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 12.
- 15 Lacan, J. (1977) Propos sur l'hystérie. Pas-tout Lacan. Bibliothèque de l'École lacanienne de Psychanalyse, 3, 5, 13. Übersetzung ins Deutsche von Michael Meyer zum Wischen, in Zusammenarbeit mit Elisabeth Seibold und Susanne Müller, überarbeitet von Andreas Hammer, Béatrice Lefèvre-Ludwig und Eckhard Rhode, im Rahmen eines Cartels der KAPJL.
- 16 Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs Bregenz 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 87-88. Bereits im XVII. Seminar hatte Lacan hervorgehoben, «dass es zwischen S1 und S2 eine Trennung gibt, es gibt keinen Rapport.» [Übersetzung von Michael Meyer zum Wischen]
- 17 Lacan, J. (1991) *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris, 151.
- 18 Lacan, J. (1991) Das Seminar. Buch XX. Encore (1972/1973). Übersetzung ins Deutsche von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, 114.
- 19 Lacan, J. (1986) Vortrag in Genf über das Symptom [1975]. Übersetzung ins Deutsche von Dieter Sträuli, Peter Widmer und Elisabeth Widmer. RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse. 1/1, 18.
- 20 Ibid., 23.
- 21 Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs Bregenz 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 12.
- 22 Ibid. Lacan spielt hier auch mit dem Begriff der «consistance», der «Konsistenz», wobei «con» auch den «Trottel» und die «Möse» anklingen lässt.
- 23 Lacan, J. (1974/1975) Das Seminar. Buch XXII. RSI. Arbeitsmaterialien 2 des Lacan-Archivs Bregenz. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 66.
- 24 Morel, G. (2008) *La loi de la mère*. Paris, 101. Das Zitat nimmt Bezug auf: Lacan, J. (2005) *Le Séminaire. Livre XXIII. Le Sinthome (1975/1976). Séance du 17 février 1976*. Paris, 95-97. Übersetzung des Textes von Geneviève Morel durch Michael Meyer zum Wischen.

- 24 Ibid., 100.
- 25 Ibid., 206.
- 26 Ibid., 207.
- 27 Ibid.
- 28 Ibid. Das Zitat nimmt Bezug auf: Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs Bregenz, 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 37.
- 29 Beachte Fußnote 6. Lacan geht es um das nicht repräsentierbare Reale.
- 30 Lacan, J. (1977) Propos sur l'hystérie. Pas-tout Lacan. Bibliothèque de l'École lacanienne de Psychanalyse, 7-9. Übersetzung ins Deutsche von Michael Meyer zum Wischen, in Zusammenarbeit mit Elisabeth Seibold und Susanne Müller, überarbeitet von Andreas Hammer, Béatrice Lefèvre-Ludwig und Eckhard Rhode, im Rahmen eines Cartels der KAPJL.
- 31 Lacan, J. (2001) Joyce le symptôme (1975/1979). Autrés Écrits. Paris, 569. Diese Phrase ist nicht leicht zu übersetzen und sehr vieldeutig; man könnte sie so lesen: «Man hat es, man hat es von der Luft [dem Lufthauch, dem Wind, dem Lied, der Melodie], man gibt ihm Nistplatz, von wo man es hat.» Das Symptom als Ereignis des Körpers hat man aus dem Lufthauch des Sprechens und seiner Melodik. Das Subjekt lässt diesen Atemzug einer Chanson bei sich einnisten, gibt ihm einen Platz, was wiederum Ursprung das Symptom ist. Der Satz spielt unter anderen mit der sprachlichen Nähe von «air» (Luft, wie Lied) mit «airer» (nisten, horsten).
- 32 Lacan, J. (1986) Vortrag in Genf über das Symptom [1975]. Übersetzung ins Deutsche von Dieter Sträuli, Peter Widmer und Elisabeth Widmer. RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse. 1/1, 23. Ich verdanke unserer Kollegin Béatrice Lefèvre-Ludwig aus der KAPJL in Köln den Hinweis auf zahlreiche Verbindungen des Lacan'schen Textes zu Raymond Queneaus Werk und Stil.
- 33 Lacan, J. (1971/1972) Le Savoir du psychanalyste. Séance du 4 novembre 1971. Pas-tout Lacan. Bibliothèque de l'École lacanienne de Psychanalyse, 6: «Et bien, lalangue n'a rien à faire avec le dictionnaire, quel qu'il soit.» («Und lalangue hat wohl nichts mit dem Wörterbuch zu tun, welchem auch immer.») [Übersetzung ins Deutsche von Michael Meyer zum Wischen]. Dies ist eine Anspielung sowohl auf das «Wörterbuch der Psychoanalyse» von Laplanche und Pontalis wie auf das «Vocabulaire technique et critique de la philosophie» von André Lalande (1867-1963).
- 34 Lacan, J. (1991) Das Seminar. Buch XX. Encore (1972/1973). Übersetzung ins Deutsche von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, 151.
- 35 Lacan, J. (1976): Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines. Scilicet 6//7. Paris, 47.
- 36 Lacan, J. (1973/1974) Le Séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent, Séance du 13 novembre 1973. Pas-tout Lacan. Bibliothèque de l'École lacanienne de Psychanalyse, 1: «Alors, les non-dupes errent et les noms du père qui consonnent si bien ...» «Also, die Nicht-Getäuschten irren und die Namen des Vaters klingen wohl gut zusammen ...» [Übersetzung ins Deutsche von Michael Meyer zum Wi-

- schen]. Dort, so sagt Lacan, wo ein Subjekt nicht durch die ganz eigenen Fallen seines je singulären Unbewussten getäuscht wird, irrt es orientierungslos – ohne Anbindung an die Namen des Vaters – umher.
- 37 Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs Bregenz 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 1. «In diesem Jahr, sagen wir, dass ich mit diesem *«insu que sait de l'une-bévue»* etwas einzuführen versuche, das weiter geht als das, das weiter geht als *«l'inconscient»*.» Das Äquivok ersetzt also die Freud'sche Idee eines aus Vorstellungsrepräsentanzen konstituierten Unbewussten. Das Lacan'sche Unbewusste wurzelt im Realen, im Genießen der Sprache.
- 38 Lacan, J. (1991) Das Seminar. Buch XX. *Encore* (1972/1973). Übersetzung ins Deutsche von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, 156. Lacan fährt dort fort: «Was will heißen *S'* gibt ein? Aus dem *ein-unter-anderen ...* erhebt sich *S1*, ein signifikanter *essaim*, ein summender Schwarm ... Das Ein, inkarniert in *lanue*, ist etwas, das unentschieden bleibt zwischen dem Phonem, dem Wort, dem Satz, ja sogar dem ganzen Denken». Das *Y a d'Un* wurde von Lacan im XIX. Seminar eingeführt. Man muss es im Kontext des *Il n'y a pas de rapport sexuel* hören, das sich gegen eine präetablierte Einheit richtet. In *Ou pire* unterstreicht Lacan, dass die Eins aus der leeren Menge wie aus einer Art Nullpunkt hervorgeht und dass die Folge der ganzen Zahlen durch nichts anderes gestützt wird als die Wiederholung der Eins, die damit Grundlage der Zählbarkeit selber wird. «*Si nous égalons dans cette occasion Aleph Zéro à 1, la suite des nombres entiers n'est supportée par rien d'autre que par la réitération du 1 ...*» [Lacan, J. (2011) *Le séminaire. Livre XIX: Ou pire 1971/1972*. Paris, 161.] («Wenn wir bei dieser Gelegenheit Aleph Null mit 1 gleich setzen, wird die Folge der ganzen Zahlen durch nichts anderes gestützt als durch die Wiederholung der 1 ...») Übersetzung ins Deutsche von Michael Meyer zum Wischen.
- 39 Lacan, J. (1974/1975) Das Seminar. Buch XXII. RSI. Arbeitsmaterialien 2 des Lacan-Archivs Bregenz. Deutsche Übersetzung von Max Kleiner, 37.
- 40 Lacan, J. (1986) Vortrag in Genf über das Symptom [1975]. Übersetzung ins Deutsche von Dieter Sträuli, Peter Widmer und Elisabeth Widmer. RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse. 1/1, 17.
- 41 Milner, J.-C. (1978) *L'amour de la langue*. Seuil, Paris, 17. Übersetzung ins Deutsche von Michael Meyer zum Wischen.
- 42 Vgl. auch: Meyer zum Wischen, M. (2009) «*Me, I'am not.*» Einige Verknüpfungen in der Kur eines Psychotikers. *Texte* 1/2009, 45-64.
- 43 Ich verdanke diese Hinweise meinem Freund Eckhard Rhode (Hamburg) und meinem Sohn Johannes Meyer zum Wischen (Köln). Eckhard Rhode erinnerte außerdem an einen wichtigen Blues von Woody Guthrie, in dem es um einen «*slipknot*» in der Bedeutung von «*Henkersknoten*» geht.
- 44 «*Das Materielle lügt nicht.*» Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archiv Bregenz 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 12.

- 45 Ibid., 39. Homophonie von «Drittel Seele» und «Die Materie».
- 46 Diesen Hinweis verdanke ich meinem Freund Franz Kaltenbeck.
- 47 Ich danke hier meinen Cartelkollegen Barbara Buhl, Andreas Hammer, Béatrice Lefèvre-Ludwig, Susanne Müller und Eckhard Rhode für die fruchtbare gemeinsame Arbeit in der KAPJL an Lacans Text: «Namen-des-Vaters» (2006, Wien).
- 48 Lacan, J. (1986) Vortrag in Genf über das Symptom [1975]. Übersetzung ins Deutsche von Dieter Sträuli, Peter Widmer und Elisabeth Widmer. RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse. 1/1, 40.
- 49 Lacan, J. (1976/1977) Das Seminar. Buch XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs Bregenz 4. Übersetzung ins Deutsche von Max Kleiner. Weinheim/Berlin, 37.
- 50 Wie sich ein psychotisches Subjekt über weite Strecken mittels der Kunst der potentiell auslöschenden und invasorischen Macht der «lalangue» erwehren kann, hat im Korrespondenzblatt 1 der KAPJL Klaus Findl (Köln) am Beispiel des Kabarettisten Heino Jäger eindrücklich gezeigt.

Die Worte und die Wunden¹ Notizen zu einem Motiv der *Penthesilea* Heinrich von Kleists

Das radikale Finale der *Penthesilea* Heinrich von Kleists bereitet dem Denken noch immer einige Probleme. *Penthesilea*, die sich mit einem Dolch aus Worten ersticht – wie kann das begriffen werden? Mit einem Motiv aus Shakespeares *Macbeth* und Hölderlins Begriff des «tödlichfactischen» Worts versucht mein kurzer Text, sich dem «... rätselhaften Kipp-Punkt ...» zu nähern, «...wenn Worte, was sie eben oft tun können, nicht mehr retten» (Meyer zum Wischen).

Heinrich von Kleists 1808 erschienene *Penthesilea* ist ohne Zweifel ein – in mehrfachem Sinne – polarisierendes, unversöhnliches und immer wieder rätselhaftes Stück Text.²

Polarisierend – zum einen – in Hinsicht auf das schreibende Subjekt selbst, das in Bezug auf sein Trauerspiel in einem Brief an Marie von Kleist notierte:

«Unbeschreiblich rührend ist mir alles, was Sie mir über die *Penthesilea* schreiben. Es ist wahr, mein innerstes Wesen liegt darin, und Sie haben es wie eine Seherin aufgefasst: der ganze Schmutz zugleich und Glanz meiner Seele.»³

Unversöhnlich – zum anderen – in dem Sinne, dass Joseph von Eichendorff bereits 1857 von diesem – erst 1876 in Berlin uraufgeführten – Stück schreiben konnte, der Dichter Kleist habe in ihm «... das Übermenschliche, ja das Unmögliche versucht ...».⁴

Rätselhaft – zum Dritten – liest sich Heiner Müllers im November 1990 in seiner Kleist-Preisrede skizzierter Gedanke : «PENTHESILEA ist ein afrikanisches Stück.»⁵

*

Zunächst seien hier – einigermaßen unvollständig – entlang einer Nacherzählung Ulrike Hammers einige Handlungsstränge aus Kleists Trauerspiel skizziert:

«Die zwei Hauptfiguren des Dramas sind die Amazonenkönigin Penthesilea, die Tochter der gerade verstorbenen Königin Otrere[,] und der griechische Halbgott Achill. Die Geschichte des Dramas spielt auf dem Schlachtfeld vor Troja. Die Amazonen mischen sich hier in den Krieg zwischen Trojanern und Griechen ein. Jedoch nicht um Partei zu ergreifen, sondern aufgrund ihrer grausamen Vorgeschichte.

Die Amazonen dulden keine Männer unter sich, und erhalten ihr Volk durch einen ungewöhnlichen Brauch am Leben: Sobald Nachwuchs benötigt wird, überfällt der kriegerische Stamm ein beliebiges Volk. Die Gefangenen werden nur zur Kinderzeugung mitgenommen. Der männliche Nachwuchs wird getötet, die Väter wieder fortgeschickt.

Eine individuelle Partnerwahl ist nicht gestattet. Ein ehernes Gesetz sieht vor, dass eine Amazone ihren Bräutigam im Kampf bezwingen muss. Dieses Gesetz, das ‹fern aus der Urne alles Heiligen› [Vers 1905] kommt, dessen Entstehungsgrund der Kriegerin unbekannt bleibt und das ihr ‹in Wolken-duft geheimnisvoll verhüllt› [Vers 1908] ist, ‹wird von Penthesilea in seiner Beschaffenheit› nicht in Frage gestellt. Denn es heißt: ‹Der ersten Mütter Wort entschied es also ...› [Vers 1909] Penthesilea aber trifft entgegen dem Gesetz eine Wahl bzw. ihre Mutter hat eine individuelle Wahl für sie getroffen. Sie sagte ihr auf dem Sterbebett voraus, dass sie Achill, den besten und schönsten Mann erobern wird. Als Penthesilea Achill auf dem Schlachtfeld zum ersten Mal erblickt, erkennt sie ihn sofort und ist von ihm fasziniert.

Die Gesetze spielen eine wichtige Rolle im Drama. Penthesilea verstößt mehrmals gegen die Gesetze des Amazonenstaates, was immer zu Konflikten führt. Die Königin muss Achill laut Gesetz im Kampf besiegen. Ihre Liebe zu dem großen Helden der Griechen lässt sie mit immer neuer Kraft gegen diesen zu Felde ziehen, denn das Gesetz der Mütter ist ihr heilig und sie will es um keinen Preis brechen. Andererseits möchte sie den Griechen nicht als Kriegsbeute, sondern mit weiblichen Reizen erobern. Aber Achill ist besser im Kampf als die Amazonenkönigin.

Durch einen Betrug wird Penthesilea glauben gemacht, dass sie den Griechen besiegt hätte. Sie gerät in einen euphorischen Zustand und gesteht

ihre Liebe. Als sie erfährt, dass sie betrogen wurde, schlagen ihre Gefühle in tiefste Verzweiflung um.

Penthesilea wird trotz Achills Sieg von diesem erneut zu einem ›Kampf, auf Tod und Leben‹ [Vers 2362] aufgefordert. Er will sich von Penthesilea besiegen lassen, verrechnet sich aber. Die zweifach gedemütigte Amazone gerät über diese Nachricht in Wahnsinn und Raserei, so dass sie den Geliebten schließlich in tierischer Wildheit zusammen mit ihren Hunden zerreißt.

Der Schmerz über den Tod des Geliebten dient der Amazonenkönigin als Waffe, die sie gegen sich selbst richtet, um dem Geliebten in den Tod zu folgen.»⁶

*

Ein radikaler und signifikanter Zug findet sich in Kleists fast *materialistisch* zu nennendem Bezug zur Sprache, der sich in einer kombinatorisch dichten und drängenden *Buchstäblichkeit* seines Textes offenbart.

Denn nachdem Penthesilea einige Teile des Körpers Achills roh verspeist hat, finden sich in einem Teil ihres finalen Monologs, im vierundzwanzigsten Auftritt⁷, folgende neun Verszeilen:

«Wie manche, die am Hals des Freundes hängt,
Sagt wohl das Wort: sie lieb ihn, o so sehr,
Dass sie vor Liebe gleich ihn essen könnte;
Und hinterher, das Wort beprüft, die Närrin!
Gesättigt sein zum Ekel ist sie schon.
Nun, du Geliebter, so verfuhr ich nicht.
Sieh her: als *ich* an deinem Halse hing,
Hab ichs wahrhaftig Wort für Wort getan;
Ich war nicht so verrückt, als es wohl schien.»⁸

*

Dass Worte und Signifikanten sich verkörpern können, und dass es sich in diesem Sinne von einem «Materialismus» dieser Worte und Signifikanten sprechen lässt, darauf weist Jacques Lacan bereits in seinem dritten Seminar in einer Sitzung vom 20. Juni 1956 hin:

«Umgekehrt bringt der Gesichtspunkt, den ich vor Ihnen aufrechtzuerhalten suche, einen gewissen *Materialismus* der davon betroffenen Elemente mit sich, *in dem Sinn, dass die Signifikanten tatsächlich verkörpert, materialisiert sind*, das sind Worte, die spazieren gehen, und als solche üben sie ihre Funktion des Zusammenheftens aus.»⁹

*

Dieses Motiv, dieses Thema, dieser Gedanke Kleists, dass es sich in und mit Worten selbst handeln lässt, sie selbst der Akt, diese Handlung sind – (sie selbst es also sind, die handeln, im Sinne einer Handlung wirken können) –, und dass sich in diesen Worten und durch diese Worte eine «Wahrhaftigkeit» Bahn bricht: dieser Zug findet sich an entscheidender Stelle in Kleists Trauerspiel.

Denn nachdem Penthesilea im Finale dieses Stücks Prothoe ihre – wirklichen – Waffen und besonders ihren Dolch gegeben hat¹⁰, sagt sie folgende treffenden und oft zitierten Worte:

«Denn jetzt steig ich in meinen Busen nieder,
Gleich einem Schacht, und grabe, kalt wie Erz,
Mir ein vernichtendes Gefühl hervor.
Dies Erz, dies läutr' ich in der Glut des Jammers
Hart mir zu Stahl; tränk es mit Gift sodann,
Heißsäzendem, der Reue, durch und durch;
Trag es der Hoffnung ewgem Amboss zu,
Und schärf und spitz es mir zu einem Dolch;
Und diesem Dolch jetzt reich ich meine Brust:
So! So! So! So! Und wieder! – Nun ists gut.

*Sie fällt und stirbt.»*¹¹

*

Dass Kleist Shakespeare gelesen hat, belegen seine Biographen und Forscher.¹² Wir können vermuten, dass er auch *Macbeth* gelesen hat, wahrscheinlich in der Übersetzung des ihm persönlich gut bekannten Christoph Martin Wieland.

Diese Vermutung lässt sich weiter dadurch erhärten, dass sich in *Macbeth* eine Textstelle finden lässt, in der das Motiv der Wirkungen eines Dolches und eines «Gedankendolches» eine Rolle spielt.

Ich zitiere Ihnen zuerst den Shakespeare'schen Text und danach diese Textstelle in den Übersetzungen von Thomas Brasch, Frank Günther und Christoph Martin Wieland.

Shakespeare schreibt :

«Is this a dagger, which I see before me,
The handle toward my hand? Come, let me clutch thee: –
I have thee not, and yet I see thee still.
Art thou not, fatal vision, sensible
To feeling, as to sight? or art thou but
A dagger of the mind, a false creation,
Proceeding from the heat-oppressed brain?
I see thee yet, in form as palpable
As this which now I draw.
Thou marshall'st me the way that I was going;
And such an instrument I was to use.»¹³

*

Thomas Brasch übersetzt diese Rede des Macbeth so:

«Ist das ein Dolch, den ich hier vor mir seh,
den Griff zum Greifen nah, komm, lass dich packen,
ich hab dich nicht und trotzdem seh ich dich
ja immer noch. Bist du nicht greifbar
dem Fühlen und dem Sehn. Bist du vielleicht
nur ein *Gedankendolch* aus Phantasie,
geborn in einem überhitzten Hirn.
Ich seh dich immer noch, genauso klar
wie den, den ich jetzt zieh.
Du bist mein Wegweiser, ich will den Weg,
und dieses Werkzeug brauche ich dafür. –»¹⁴

*

Eine umgekehrte Aktion im Verhältnis zur *Penthesilea*, wohl aber mit denselben Elementen: einem wirklichen und einem – nennen wir ihn – «Gedankendolch».

Penthesilea schmiedet sich aus Gefühlen und Gedanken eine Waffe, mit der sie sich symbolisch ersticht – die Wirkungen der realen, tödlichen Dimension der aus den Fugen gehenden symbolischen Ordnung werden damit benannt; während Macbeth in dieser für die Handlung des Stückes wegweisenden Textstelle erschreckend deutlich wird, dass er von den Phantasien und den Gedanken zur Tat (der Ermordung Duncans) schreiten soll, schreiten wird – und der Gedankendolch sich also durch sein Handeln in einen wirklichen verwandelt.

*

Frank Günther findet in seiner Übertragung für «A dagger of the mind» die Worte «Ein Dolch des Innern». Hier seine deutsche Version:

«Ist das ein Dolch, was ich da vor mir seh,
Den Griff zu meiner Hand? Komm, lass dich packen: –
Ich hab dich nicht, und doch, ich seh dich noch.
Bist du fürs Fühlen nicht so wahrnehmbar,
Du Unheilsschemen, wie fürs Sehen? oder bist du nur
Ein Dolch des Innern, eine falsche Schöpfung,
Die austritt aus dem heißzerkochten Hirn?
Ich seh dich noch, in deiner Form so greifbar
Wie der, den ich jetzt zieh.
Du leitest mich den Weg, den ich schon ging;
Und eben solches Werkzeug sollt ich führen –»¹⁵

*

Christoph Martin Wielands einundzwanzig Shakespeare-Übersetzungen erschienen in der «Ersten Züricher Ausgabe von 1762-1766»¹⁶. Das *Trauerspiel vom Macbeth* erschien dort 1765¹⁷, also bereits vor Kleists Geburt¹⁸. Kleists Interesse für Wielands Schriften sowie seine Begegnungen mit diesem ihm wichtigen Autor lassen die Vermutung zu, dass er Wielands nicht in

Verszeilen notierte Übersetzung gelesen hat. – Hier nun Shakespeares Text in Wielands Worten:

«--Ist diß ein Dolch was ich vor mir seh, der Griff gegen meine Hand gekehrt? Komm, laß mich dich fassen. Ich habe dich nicht, und sehe dich doch immer. Bist du, fatales Gesichte, nicht eben so fühlbar wie du sichtbar bist? Oder bist du nur *ein Dolch meiner Seele*, ein täuschendes Geschöpfe des fiebrig-erhitzten Gehirns? Immer seh ich dich, in eben so körperlicher Gestalt als dieser den ich hier ziehe. Du zeigst mir den Weg den ich gehen wollte, und ein solches Werkzeug wie du bist, wollt' ich gebrauchen.»¹⁹

*

Radikalisiert das Finale der *Penthesilea* das Motiv aus Shakespeares *Macbeth*?

Das Finale der *Penthesilea* stellt einen anderen, kombinativen, signifikanten, sprachmateriellen Zug in Kleists Werk dar. Kleist – und *Penthesilea* – begreifen hier die Sprache, begreifen auch das Wort «Dolch» im «tödtlichfactischen»²⁰ Sinne. Oder, um es mit Lacan zu sagen: Es gibt ein unbeherrschbar Reales in symbolischen Systemen²¹, es gibt ein unbeherrschbar Reales des Symbolischen. Worte können töten. Worte töten.²² Das Sprechen rettet *Penthesilea* nicht; im Gegenteil: es führt sie – jenseits einer Metapher – in ihren Tod.

In genau diesem Sinne radikalisiert Kleists *Penthesilea* Shakespeares *Macbeth*.^{23 24}

Dezember 2011 / Januar 2013

Les mots et les plaies

Notes sur un motif de *Penthesilea* de Heinrich von Kleist

La finale radicale de la *Penthésilée* (1808) de Heinrich von Kleist ne cesse de poser certains problèmes. Penthésilée, qui se poignarde avec une dague de mots – comment peut-on appréhender cela ? À l'aide d'un motif de *Macbeth* de Shakespeare et de la notion holderlinienne du mot *tödtlichfactisch* (« mortel-factuel »), mon bref texte tente de s'approcher du « point de basculement mystérieux » (« ... rätselhaften Kipp-Punkt ... »), « quand

des mots ne sauvent plus, ce qui est précisément souvent le cas » (Meyer zum Wischen, « ... wenn Worte, was sie eben oft tun können, nicht mehr retten »).

The words and the wounds

Notes on a motif in Heinrich von Kleist's *Penthesilea*

The radical finale of Heinrich von Kleist's *Penthesilea* (1808) has opened a new can of worms for reasoning. *Penthesilea*, who stabs herself to death with a dagger of words – how can this be grasped? My short text tries to converge to the «... rätselhafter Kipp-Punkt (enigmatic tilt-point)» by a theme from Shakespeare's *Macbeth* and Hölderlin's notion des «tödlichfactischen» Worts (of the «deadly-factual» word), «... whenever words, what they are often able to, can no longer rescue» (Meyer zum Wischen, «... wenn Worte, was sie eben oft tun können, nicht mehr retten»).

Eckhard Rhode, geboren 1959 in Oldenburg i. O., lebt seit 1980 in Hamburg. Schriftsteller, Schauspieler, Gastronom; Veröffentlichungen seit 1984. Redakteur von «Y». Analytische Arbeit mit Franz Kaltenbeck seit 1997. Betreibt mit Astrid Wettstein und Burhan Samanci seit 1990 in Hamburg das von Hans Thalgott gestaltete Restaurant «Marinehof».

Eckhard Rhode, né en 1959 à Oldenburg i. O., vit depuis 1980 à Hambourg. Écrivain, comédien, gastronome ; publications depuis 1984. Rédacteur de « Y ». Travail analytique avec Franz Kaltenbeck depuis 1997. Tient avec Astrid Wettstein et Burhan Samanci depuis 1990 le Restaurant « Marinehof » à Hambourg (dessiné par Hans Thalgott).

Eckhard Rhode, born 1959 in Oldenburg i. O., lives and works in Hamburg since 1980. Author, actor, restaurateur. Publications since 1984. Editor of «Y». Analytical work with Franz Kaltenbeck since 1997. Runs the Restaurant «Marinehof» in Hamburg (designed by Hans Thalgott) along with Astrid Wettstein and Burhan Samanci since 1990.

Anmerkungen

- 1 Siehe auch: W. Shakespeare (1992) Die Tragödie des Macbeth. Übersetzung ins Deutsche von Thomas Brasch. 1. Akt 2. Szene. Frankfurt/Leipzig.
- 2 Dass die *Penthesilea* «ebenso wenig für die Bühne geschrieben.» ist «als jenes frühere Drama: der Zerbrochne Krug», schreibt Kleist am 24. Januar 1808 an den von ihm wenig geschätzten J.W. von Goethe. Siehe: von Kleist, H. (2008) Sämtliche Werke und Briefe. 2. Band. München, 805-806.
- 3 Ibid., 797 (Brief vom «Spätherbst 1807»).

- 4 Thalia Theater Hamburg Programmheft 7 (Spielzeit 1985/1986). Redaktion: Wolfgang Wiens. *Penthesilea* von Heinrich von Kleist, 33.
- 5 Müller, H. (2005) Deutschland ortlos. Anmerkungen zu Kleist. In: Schriften. Werke. Band. 8, 386.
- 6 Hammer, U. (2006) Der Ursprung der *Penthesilea*. München. Die zitierten Textauszüge sind den Seiten 2-4 dieses Buches entnommen. Der besseren Lesbarkeit halber wurden ausgelassene Textstellen nicht gesondert gekennzeichnet und eigene Absatzumbrüche eingefügt. Hammer zitiert folgende Ausgabe: von Kleist, H. (2008) *Penthesilea*. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. 1. Band. München.
- 7 *Ibid.*, 2. Kleists Text «enthält keine Akteinteilung, sie ist in vierundzwanzig Auftritte untergliedert, was nach Meinung der Forschung auf die 24 Gesänge der «Ilias» von Homer zurückgeht.»
- 8 von Kleist, H. (2008) *Penthesilea*. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. 1. Band. München, 426, Verse 2991-2999.
- 9 Lacan, J. (1997) *Das Seminar*. Buch III. Die Psychosen. Übersetzung ins Deutsche von Michael Turnheim, 341. Dass Lacan Kleist gelesen hat und schätzte, belegt seine Bemerkung im V. Seminar. Lacan spricht dort über die «so subtilen Bemerkungen von Kleist über die Marionetten». Lacan, J. (2006) *Das Seminar*. Buch V. Die Bildungen des Unbewussten. Übersetzung ins Deutsche von Hans-Dieter Gondek, Weinheim/Berlin, 152.
In seiner Vorlesung zu *Amphitryon* nennt Lacan Kleist nicht beim Namen; er nimmt dort auf «die Legende von *Amphitryon*» in den Texten von Plautus, Molière und Giraudoux Bezug und sagt weiter :«... es hat noch eine (Textfassung) gegeben, eine deutsche, im 18. Jahrhundert, eine mystische, evoziert als eine Art Jungfrau Maria ...» Lacan, J. (1991) *Das Seminar*. Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Übersetzung ins Deutsche von Hans-Joachim Metzger. Weinheim/Berlin, 328. Ob Lacan mit dieser Bemerkung auf Kleists *Amphitryon* zielt, ist mir nicht klar.
- 10 von Kleist, H. (2008) *Penthesilea*. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. 1. Band. München, 427; Regieanweisung zwischen Vers 3016 und 3017.
- 11 *Ibid.*, Verse 3025 bis 3034.
- 12 Michalzik, P. (2011) Kleist – Dichter, Krieger, Seelensucher. Berlin, 139, 144. Günther Blamberger z.B. bezeichnet *Die Familie Schroffenstein* als eine «Fort-schreibung ... des literarischen ... Stoffes ... Romeo und Julia.» Blamberger, G. (2011) *Heinrich von Kleist – Biographie*. Frankfurt, 28.
- 13 Shakespeare, W. (2011) *Macbeth*. Zweisprachige Ausgabe. Übersetzung ins Deutsche von Frank Günther. München, 52, 54.
- 14 W. Shakespeare (1992) *Die Tragödie des Macbeth*. Übersetzung ins Deutsche von Thomas Brasch. 1. Akt 2. Szene. Frankfurt/Leipzig, 33.
- 15 Shakespeare, W. (2011) *Macbeth*. Zweisprachige Ausgabe. Übersetzung ins Deutsche von Frank Günther. München, 53-55.
- 16 Shakespeare, W. (1993) *Theatralische Werke in 21 Einzelbänden*. Band 15. Übersetzung ins Deutsche von Christoph Martin Wieland. Zürich, 4.
- 17 *Ibid.*, 125.

- 18 Soweit mir Informationen vorliegen, erschien die Macbeth-Übertragung von Dorothea Tieck (Shakespeare, W.: König Lear – Macbeth – Timon von Athen. Übersetzt von Dorothea Tieck, unter der Redaktion von Ludwig Tieck, Zürich) *nach 1811, nach Kleists Tod.*
- 19 Shakespeare, W. (1993) Theatralische Werke in 21 Einzelbänden. Band 15. Übersetzung ins Deutsche von Christoph Martin Wieland. Zürich, 35.
- 20 Friedrich Hölderlin: «Anmerkungen zur Antigonä». In: Hölderlin, F. (1992) Sämtliche Werke und Briefe, Band II – München/Wien, 373-374. Zum Beispiel: «Das griechischtragische Wort ist tödtlichfactisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tödtet.» – «Und so ist wohl das tödtlichfactische, der wirkliche Mord aus Worten, mehr als eigentümlich griechische und einer vaterländischeren Kunstform subordinirte Kunstform zu betrachten.» – Siehe auch: Gottlob, S. (2002) Stimme und Blick. Bielefeld, 181-184. Dort ein Kommentar zum Unterschied vom «tödtlichfactischen» zum «tödtendfactischen Wort».
- 21 An Kurt Gödels Text: «Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I» (1931) und dessen Wirkungen, dessen Folgen möchte ich hier erinnern.
- 22 «... nur der Schauspieler den Zufall ins Spiel bringen kann, sein Körper der Kies, in den der Text sich einschreibt und verliert mit der gleichen Bewegung, Substitut für andre Körper, die dem Massaker der Ideen ausgesetzt sind, dem tödtlichfactischen Wort, das Hölderlin aus der Sophokleischen Tragödie grub, damit er sich die Stirn daran zerschlagen konnte, weil es seine Gegenwart nicht mehr begriff, dem Wort als Tatsache, dem Mord aus Worten, dem Terror, der einsetzt, wenn Praxis theoretisch wird, wie die Jagd des Ödipus nach der Wahrheit des Orakels.» Heiner Müller: «Brief an den Regisseur der bulgarischen Erstaufführung von Philoktet am Dramatischen Theater Sofia». In : Müller, H. (1987) Herzstück. Berlin, 103.
- 23 Dank an Michael Meyer zum Wischen, dessen Interventionen diese Textpassage provoziert haben.
- 24 Mein Text entstand auch im Zusammenhang der Arbeiten zur Aufführung «Penthesilea – Konzertantes Stück nach Heinrich von Kleist» – (Thalia Theater Hamburg – Seit Spielzeit 2011/12 im Repertoire. Ensemble: Sophie Ertlmaier, Christina Geiße, Michael Hahn, Philipp Hochmair, Michael Maierhof, Christine Ratka, Eckhard Rhode, Patrycja Ziolkowska).

Bemerkungen zur Angst in der psychoanalytischen Kur

Die Ausarbeitung des Status und der Funktion des Objekts a vollzog sich ausgehend von der klinischen Erfahrung und insbesondere vom Phänomen der Angst. Sie erlaubt rückwirkend die Erhellung bestimmter Momente der Kur.

Der Affekt der Angst funktioniert in der Kur als Signal der Annäherung einer gewissen Nichtreduzierbarkeit des Realen, die durch das a formalisiert wird. Als das definiert, was nicht täuscht, ist die Angst Signal der Gewissheit hinsichtlich der Nähe dieses Realen und in diesem Sinn entscheidender Bezugspunkt in der Praxis. Wenn verschiedene klinische Kriterien es erlauben, verschiedene Platzhalter des Objekts a zu bestimmen, die an seinem Platz erscheinen und die durch eine Identität ihrer Funktion charakterisiert sind, gestatten sie es doch keinesfalls, es selber zu erfassen, denn in der Erfahrung entzieht es sich von seinem Wesen her jeder Erfassung.

Die Angst interessiert den Psychoanalytiker als Manifestation des Bezugs des Subjekts zum Begehren des Anderen und umgekehrt ist der Psychoanalytiker beim Auftauchen der Angst in der Kur unmittelbar betroffen. Verschiedene Weisen der Vergegenwärtigung des Begehrens des Anderen im Laufe der Sitzung können festgehalten werden. Das, was in der Analyse sprechen macht, ist nicht ohne Bezug zu der Präsenz des Psychoanalytikers, insofern die Funktion des Feldes des Objekts a , Dreh- und Angelpunkt der Übertragung, in seine Position eingeschlossen ist.

In der Kur manifestiert sich, insofern das Subjekt aufgerufen ist, in einer Bewegung von Regression und Progression die Etappen seiner Konstituierung am Ort des Anderen wieder zu durchqueren, das Objekt a in verschiedenen Formen, die sämtlich abtrennbare Körperteile sind, wobei sich zeigt, dass die Formalisierung Folgen im Fleisch hat.*

Nach dem, was ich gerade gehört habe, fällt es mir nicht gerade leicht, nun das vorzutragen, was ich geschrieben habe. Nun gut, ich werde mich dennoch daran machen. Ich werde versuchen, einige Aspekte der Frage der Angst in der analytischen Praxis anzugehen, wobei natürlich bei weitem nicht alle Probleme, die ihre Funktion in der Kur aufwirft, erschöpfend betrachtet werden.

Ausgehen möchte ich von der Beobachtung, dass die Herausarbeitung des Status und der Funktion des Objekts, das mit dem Buchstaben a bezeichnet

wird, d.h. dem Zentralsten und Radikalsten, was es im Feld der Psychoanalyse gibt, ihren Anfang in der klinischen Erfahrung nahm, insbesondere im Zusammenhang mit dem Phänomen der Angst. Ich hatte den Eindruck, dass diese Ausarbeitung rückwirkend (ich greife hier auf die Frage der Anwendung zurück) eine gewisse Erhellung der Praxis erlaubt. Andernfalls wüsste ich nicht, wozu das gut sein sollte.

Ein Cartel über das Angstseminar hat mich auf folgende Frage gebracht: Inwiefern könnte die Schaffung (production) eines solchen Mathems (ich weiß nicht, ob man es so bezeichnen kann, ich nenne es hier so)¹ beim Erfassen und eventuellen Eingreifen bestimmter Momente in der Kur, die durch die Angst unterstrichen werden, nützlich und brauchbar sein. Ich werde also nicht vom Mathem selbst oder seiner Entstehung (production) sprechen, sondern von seinem Aufkommen in einer Praxis, wie ich sie betreibe.

Zu Beginn erinnere ich an einige sicherlich bekannte Begriffe, wofür ich mich entschuldige, aber sie scheinen mir für das Folgende unerlässlich.

Zuerst möchte ich daran erinnern, dass die Angst ein Affekt ist. Als solcher steht sie gewiss mit dem Subjekt in Beziehung. Aber die Betonung ist hier auf den Begriff der Beziehung zu legen, denn wie jeder Affekt ist auch die Angst nicht das Subjekt selbst, das darin unmittelbar gegeben wäre. Das heißt auch, dass sie weder die Äußerung irgendeiner triebhaften Basis des Es ist noch so etwas wie das Subjekt, bevor es zur Sprache kommt. Ohne Sprache gibt es kein Subjekt und die Angst entspricht einem dieser konstitutiven Momente des Subjekts am Ort des Anderen.

Indem sie sich aus dem notwendigen Ursprung des Subjekts am Ort des Anderen ergibt, nimmt sie dennoch nicht den Platz eines Signifikanten ein, wie es einige behauptet haben. Sie ist nicht Teil der Signifikantenkette, geht sie doch gerade aus deren Intervallen hervor. Als Signal gehörte sie eher zum Zeichen, das etwas für das Subjekt repräsentiert, und wäre eine Spur von etwas nicht weiter reduzierbaren Realen, ein Signal, welches das Subjekt vor etwas warnt.

Freud hatte bereits die Angst auf der Ebene des Ichs als Signal gegen eine innere Gefahr erkannt. Lacan hat diesen Begriff einer inneren Gefahr schärfer gefasst, indem er zuerst am Entwurf zeigte, dass es für den psychischen Apparat kein Inneres gibt, dem sich ein Äußeres entgegenstellt, denn die Hülle des Apparats hat nur eine Oberfläche. Sodann war dieser Begriff der Gefahr auf ein Objekt zu beziehen, das Objekt *a*, dessen Nähe, besser noch,

dessen Annäherung das Angstsignal auslöste. Die Angst ist demnach eine Manifestation, die das Subjekt, ein in diesem Augenblick schwankendes Subjekt, in diesem Moment des *Fading*, wo es ein $\$$ ist, vor etwas warnt, das in seiner Beziehung zum Objekt *a* entsteht. Sie ist für das Subjekt die einzige Übersetzung des Objekts *a*.

Im Gegensatz zu dem, an das eine lückenhafte Freudlektüre – die sich beispielsweise auf *Hemmung, Symptom und Angst* beschränkt – denken ließe, ist die Angst nicht ohne Objekt. So lautet die Formel, mit der Lacan den Bezug der Angst zu diesem Objekt definiert. Aber dieses ist genau genommen nicht das Objekt der Angst, denn man weiß nicht, um welches Objekt es sich handelt. Sagt man also, dass die Angst nicht ohne Objekt ist, dann heißt das, es gibt zwar ein Objekt, es ist aber dennoch nicht bekannt. In der Angst ist es zwar in seiner Funktion gegenwärtig, es ist aber verschleiert als das, was es ist. Es kann nicht auf die gleiche Art und Weise dingfest gemacht werden wie die allgemein gebräuchlichen Objekte. Ursprünglich gehört es nicht zum Bereich des Vorstellbaren, Spiegelbildlichen, das eine Quelle aller Täuschungen ist. Es nimmt nichtsdestoweniger manchmal deren Form an und führt zu allen möglichen Verkennungen und Irrtümern. Im Zusammenhang mit der Funktion des Mangels manifestiert es sich hauptsächlich als Loch in der Struktur, als von Anfang an Fehlendes. Als dieses ist es von vornherein ein auf immer verlorenes Objekt, Abwesenheit, dem kein Signifikant abhelfen kann. Es kann daher nicht in einem Signifikanten aufgehen, ebenso wenig wie die Angst, die auf es hinweist.

Freud hat die Angst als Signal eines Verlusts definiert. Folgen wir den Hinweisen Lacans und begreifen die Angst als Signal des Auftauchens von etwas, das dem Objekt *a* im Bereich der allgemeinen Objekte zugeordnet werden kann, so führt uns das zu seiner Formel für die Angst: Wenn der Mangel mangelt, d.h., wenn er unter einer positiven Form erscheint, wenn er bildlich wird, wenn etwas, ganz gleich was, an seiner Stelle erscheint; m.a.W., um zur Freud'schen Formulierung zurückzufinden, wenn es um den Verlust «des Objekt als verlorenes» geht. Was erscheint, ist aber niemals das Objekt selbst, denn als grundlegend Fehlendes entgleitet es immer; stets ausgesperrt ist es ständig anderswo. Etwas erscheint an seiner Stelle und in seiner Funktion als Stellvertreter, d.h. in der unmittelbaren Erfahrung des Subjekts als Stellvertreter der Unreduzierbarkeit des Mangels. Doch selbst wenn es in einer solchen Form in den Bereich des Gewohnten fällt, behält es

dennoch seine besondere, nicht spiegelbildliche Verfasstheit, was ihm diese Eigenschaft des Unwiederbringlichen, Erratischen, Absonderlichen, ja sogar *Unheimlichen* verleiht, wovon das verschwommene Bild zeugt oder das Spiegelbild, das tut, was es gerade will.

Ist dieses das Objekt der Psychoanalyse und der Mittelpunkt der Kur und ist die Angst dessen wesentliche Manifestation auf der subjektiven Ebene, so können wir daraus schließen, dass die Angst zugleich ein wesentlicher Anhaltspunkt in der analytischen Praxis ist, ein Anhaltspunkt für etwas, das Lacan das nicht weiter Zurückführbare, Unreduzierbare des Realen genannt hat. Die Definition der Angst als dasjenige, was nicht täuscht, ist demnach ein Zeichen der Gewissheit hinsichtlich der Annäherung an dieses Reale.

Meines Erachtens haben wir hier eine erste Bedingung für das Auftauchen der Angst. Ich würde es das Auftauchen des Stellvertreters des Objekts *a* nennen. Etwas schematisch kann man sagen, dass die Angst im Rahmen des Verhältnisses des Subjekts zum Objekt aufkommt. Zu diesem ersten Aspekt kommt ein zweiter hinzu, der mit der Beziehung des Subjekts zum Begehren des Anderen zu tun hat. Ich möchte aber klarstellen, dass diese Unterscheidung künstlich ist, es sind nur zwei verschiedene Arten, mit ein und derselben Sache umzugehen, nämlich mit dem Bezug des Subjekts zum Anderen, der notwendigerweise über das Objekt *a* vermittelt wird, was den einzigen Zugang zum Anderen darstellt.

Einige Kriterien erlauben das Auftauchen des Stellvertreters des Objekts *a* in der Praxis zu erkennen. Einen Stellvertreter des Objekts *a* zu erkennen bedeutet natürlich nicht, das Objekt selbst zu erfassen, da *a* sich in der analytischen Erfahrung grundlegend als etwas manifestiert, das sich entzieht, das jedem möglichen Zugriff entkommt. Dass es nur formalisiert, d.h. nur in Form eines Buchstabens zu bezeichnen ist und nicht durch einen Signifikanten, zeigt zur Genüge, dass jede Hoffnung, es zu erfassen, illusorisch ist.

Von den Unterscheidungskriterien des Stellvertreters werde ich vor allem zwei berücksichtigen: den Schnitt und die Einrahmung.

Der Zug des Schnitts², oder der Trennung, verleiht dem Objekt die Eigenschaft, von Grund auf abtretbar zu sein. Als solches kann sich dies auf der Ebene des Fallenlassens bemerkbar machen, dem *Niederfallen*. Die Versuchung, ein Objekt fallen zu lassen, die sich unter anderem in dem Zwang äußert, dieses unaufhörlich an der Hand zu halten oder es im Feld des Blicks

festzuhalten, erlaubt es, dieses Objekt für ein gegebenes Subjekt als Statthalter des Objekts *a* zu identifizieren. Diesen Zug empfiehlt Lacan in Erinnerung zu behalten, um das, was man in der analytischen Literatur phallische Mutter nennt, zu identifizieren: Je kostbarer ihr ein Kind ist, umso mehr ist sie unerklärlicherweise versucht, es fallen zu lassen. Dieser Zug lässt sich auch in jenem Phantasma eines Analysanten ausmachen, das im Laufe einer Sitzung auftauchte: »Ich sehe eine Hängebrücke. Plötzlich fällt eines meiner Kinder dort herunter. Diese Vision drängt sich mir auf und ich kann mich nicht davon freimachen.« Dazu assoziiert der Analysant: «In Wirklichkeit habe ich immer Angst gehabt, eines meiner Kinder fallen zu lassen, so, als ob sich meine Arme unwillkürlich öffneten und ich nichts mehr tun könnte, um das aufzuhalten. Plötzlich habe ich den Eindruck, dass ich es loslassen werde. Nach einigen Sekunden nehme ich mich zusammen und sage mir: *er* kann mich nicht loslassen.» Hervorzuheben ist hier natürlich der Wechsel von «ich» zu «er», worauf ich jetzt nicht näher eingehe.

Ähnliche Arten des Zuges des Schnitts findet man bei manchen Personen in überraschenden Wendungen ihres Liebeslebens in einer Art *Fort-Da*, das der Eine mit dem Anderen veranstaltet, oder auch in der folgenden Form: «Ich liebe Dich noch mehr, wenn Du nicht da bist, denn wenn Du da wärest, dann würde mir das verdammt viel Angst machen.»

Ein anderes Beispiel bietet der folgende Traum einer Analysantin: «Ich lief hinter einer Herde von Schafen her. Eines entfernte sich und stellte sich der übrigen Herde in seiner schwarzen Farbe entgegen. Es lief vorneweg, dann löste es sich mehr und mehr. Ich fühlte mich von einer Unruhe erfasst, die ständig zunahm, denn ich hing an diesem Schaf mehr als an jedem anderen, eben weil es sich von den anderen unterschied. Am Ende des Traums fand ich es nicht wieder und voller Angst wachte ich auf.» Die Assoziationen führen sehr schnell zu den Illustrationen eines Buches, aus dem die Analysantin seit sehr langer Zeit unerklärlicherweise ein einziges Bild behalten hatte, wo ein Teil eines Gliedes³ zu Boden fällt. Auch in diesem Traum stößt man auf dieses von Grund auf befremdliche und erratische Merkmal des Objekts, wenn es sich in einer beliebigen Form in der gewöhnlichen Umgebung zeigt.

Das andere von mir erwähnte Merkmal, ist die Einrahmung. Das Feld der Angst ist im optischen Schema wie durch den Spiegel des großen Anderen eingerahmt. Dieser Rahmen ist ein struktureller Grundbestandteil der

Angst, was diese der Struktur des Phantasmas anzunähern erlaubt. «*Das Unheimliche* präsentiert sich an Dachluken», sagt Lacan im betreffenden *Seminar*.⁴ Eine Anschauung davon gibt der Wiederholungstraum des Wolfsmanns, in dem die von den Ästen des Baumes getragenen Wölfe durch ein Fenster zu sehen sind. Aber dieses *Unheimliche*, das plötzlich und überraschend innerhalb des Rahmens erscheint, ist zugleich das *Heimlichste*, dem Subjekt Nächste, das schon da war, aber nicht erkannt wurde, *unerkannt*, steckt es in den Lücken (coupures) des Signifikantennetzes, das es einrahmt.

Um dies zu belegen, stütze ich mich auf folgendes Fragment einer Sitzung. Ein Analysant sagt: «Ich bekomme mehr und mehr Angst, wenn ich zu den Sitzungen komme, weil mir klar wird, dass es völlig unvorhersehbar ist, was ich sage.» Danach erzählt er, was sich ereignete, als er sich zu seiner Sitzung begab: «Ich laufe die Straße entlang und bleibe unwillkürlich vor einem Schaufenster stehen und betrachte die ausgestellten Bilder. Mein Blick bleibt an einem Bild haften, ohne dass ich sagen könnte, warum, höchstens, dass mir meine Ansicht ein befremdliches Gefühl einflößt. Es zieht mich an und ich musste es schon eine Zeit lang betrachtet haben, ehe mir das zu Bewusstsein kam. Plötzlich wird mir klar, dass es die Ansicht des Dorfes meiner Kindheit ist.»

Ein anderes Beispiel ist die Erinnerung, zweifellos eine Deckerinnerung, und als solche aufs Engste mit dem Phantasma verbunden, wo dem Subjekt, das im Bett seiner Eltern liegt, plötzlich in der Türöffnung sein Vater erscheint, dessen Gesicht von einer Gasmaske verdeckt ist, wobei das Ganze mit Angst verbunden ist.

Erwähnen möchte ich nur noch ein anderes Merkmal, nämlich das Vorkommen von verdoppelten Objekten in Träumen. Diese Stellvertreter des Objekts werden immer in der Rede aufgegriffen und in die Signifikantenkette einbezogen und gebunden, ganz gleich, ob sie nun im Traum, in einer bildlichen Vorstellung oder im Rahmen einer Beziehung zum Anderen auftauchen. Es sei daran erinnert, dass es niemals das Objekt selbst ist, da dieses immer den Maschen des Signifikantennetzes entkommt. An dieser Stelle habe ich mich gefragt: Wie verhält es sich hier mit der Deutung? Hier, auf der Deutungsebene, gilt das Gleiche: Das Objekt ist nur insofern beteiligt, als es seinen Platz in den Lücken des Signifikantennetzes hat; einer der Gründe, der mir das Spiel mit der Mehrdeutigkeit zu rechtfertigen scheint.

Die Angst ist für den Psychoanalytiker nicht so sehr als Affekt oder als Erleben von Interesse, sondern vielmehr als Äußerung einer Beziehung, nämlich der Beziehung des Subjekts zum Begehren des Anderen, wie sie sich aus dem notwendigen Entstehen des Subjekts am Ort des Anderen ergibt. Das Beängstigende am Begehren des Anderen hängt mit der Tatsache zusammen, dass das Subjekt nicht weiß, welches *a*-Objekt es für dieses Begehren ist. Hier treffen wir auf eine zweite Bedingung für die Entstehung der Angst in der Kur, die unmittelbarer damit zu tun hat, dass das Subjekt dem Rätsel des Begehrens des Anderen ausgesetzt ist, wobei das Begehren des Anderen als undurchschaubare Forderung erscheint, als Frage, die sich um den Kern des Subjekts dreht.

Dieses Begehren des Anderen kann in der Sitzung besonders durch das ausgelöst werden, was ich als Präsenz des Analytikers bezeichnen möchte. Vom Analysanten wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden kann die Präsenz als ein Gefühl, während eines Widerstands, so, wie es bereits von Freud beschrieben wurde, nämlich dann, wenn die Rede in die Nähe von etwas höchst Bedeutsamem umschwenkt und sich an die Person des Psychoanalytikers heftet, wobei dieses Gefühl der Anwesenheit des Analytikers auch ein Moment der Angst ist.

Die Auswirkung des Begehrens des Anderen kann sich am Beginn der Sitzung in der Schwierigkeit zeigen, mit dem Sprechen anzufangen. Ein kurzes, angstgefärbtes Stillschweigen zu Beginn, kurz bevor sich der Vorhang vor der Bühne hebt, dem *anderen Schauplatz*, lässt den Analysanten sagen: «Ich frage mich, warum ich immer Angst habe, bevor ich zu reden anfange. Diese Angst kommt immer, sobald ich liege; je länger ich warte, umso stärker wird sie und umso schwerer fällt mir das Reden.» Hindert dieser Angstmoment zunächst am Reden, so ist auch er es, der in einem zweiten Anlauf zum Sprechen drängt und es hervorbringt. In diesem regelrechten Appell an die Leere im Anderen, einen schwindelerregenden Augenblick des Ansaugens und Verlangens⁵, von dem das Subjekt erfasst wird, setzt es die assoziative Maschine, die metonymische Seite des Diskurses, in Gang, die Jagd nach dem Objekt, das dennoch stets diesem Signifikantenspiel entkommen wird. Diese Anziehung durch die Leere kann sich im Traum unmittelbar in einer körperlichen Empfindung des Angesaugtwerdens äußern, dem Eindruck, dass der ganze Körper des Träumers durch eine gerahmte Öffnung in ein bedrohliches Jenseits aufgesogen wird, eine Bedrohung, die ebenso gegenwärtig wie

unsichtbar, unbestimmbar ist. Zum Beispiel im folgenden Angsttraum eines Analysanten: «Ich bin allein in meinem Zimmer, ich weiß, dass draußen vor der Tür jemand ist, aber ich sehe ihn nicht. Plötzlich fühle ich mich durch eine unwiderstehliche Kraft zur Türöffnung hingezogen, und als die Angst ihren Höhepunkt erreicht, wache ich auf.» Eine andere Art, wie das Begehren des Anderen im Traum hervorgerufen wird, ist die Angst, wenn das Subjekt sich als Gegenstand des Blicks des Anderen sieht oder empfindet.

Wie mir scheint, kann das geringste Angstquantum genügen, dass jemand sich auf eine Kur einlässt und diese in Gang kommt; ein Minimum an Angst, das ein Analysant im Verlauf der ersten Sitzung auf die Tatsache, ins Leere zu sprechen, zurückgeführt hat.

Davon sind Augenblicke größerer Angst zu unterscheiden, die zum Abbruch der Kur oder zur Flucht aus der Analyse führen können. Beispielsweise dann, wenn der letzte Anhaltspunkt des Begehrens des Anderen auf der Ebene des Signifikanten verschwindet, ein Anhaltspunkt, der freilich einen Rahmen oder eine Sicherheit geliefert hätte und nun das Subjekt hilflos dem blanken Rätsel dieses Begehrens aussetzt. So wie etwa jener Analysant, der davon überzeugt ist, dass die Frauen von ihm erwarten, dass er gut gekleidet sei und er sein Verhalten an diese dem Anderen unterstellte Erwartung anzupassen hätte, wobei dieser Signifikant mit dem Ich-Ideal zusammenhängt, auf das er sich bisher gefahrlos stützen konnte. Er erlebte eine heftige Angst an dem Tag, an dem ein zentraler Moment seiner Analyse mit der Bekanntschaft einer Frau zusammenfiel, die ihm zu verstehen gab, dass Kleidung für sie überhaupt keine Rolle spiele, womit sie ihn der sehr beängstigenden Frage aussetzte: «Aber was will sie dann?»

Diesen Fällen stehen nach außen hin andere entgegen, bei denen die Angst durch den Umstand ausgelöst zu sein scheint, dass der Analysant etwas wahrnimmt, das er als Zeichen des Begehrens des Analytikers ihm gegenüber einordnet.

Was ich gerade als für die Kur notwendiges Mindestmaß an Angst bezeichnet habe, hängt mit der Position des Psychoanalytikers zusammen. Unleugbar ist das, was in der Analyse zum Sprechen bringt, nicht ohne Beziehung zum Psychoanalytiker, wiewohl diese weder unmittelbar noch direkt ist. Um das zu verstehen, muss präzisiert werden, dass sich das Objekt *a* gänzlich auf dem Feld des Anderen befindet, was nicht ausschließt, dass es auch anderswo ist, im Realen, dass es die notwendige Bedingung und der Angelpunkt der

Übertragung ist und dass die Funktion des Platzes des Objekts *a* in die Position des Psychoanalytikers eingeschlossen ist.

Das Objekt *a* ist der Teil des Anderen, der stets anders bleibt; als einziger Beweis und einzige Garantie dieses Anderen begründet dieser Teil dessen radikale Andersheit. Schon im *Entwurf* hatte Freud bei jeglichem Erfassen des Anderen den Schwerpunkt auf diesen bleibenden Rest⁶ des *Nebemenschen* gelegt, den Kern, den er *das Ding* genannt hat. Freud hatte beim «Komplex des Nebemenschen» zwei Teile unterschieden; einen, der, ausgehend von Körperbewegungen, die auf den eigenen Körper bezogen werden und aus dem Anderen mein Ebenbild machen, mit Hilfe der Erinnerungsarbeit verstanden werden kann, und einen undurchsichtigen Teil, der den Eindruck einer bleibenden Struktur hinterlässt und ein zusammenhängendes Ganzes bleibt. Genau dieser Teil besteht grundlegend anders fort, bleibt beängstigend und ist ein Rest der Konstituierung des Subjekts im Ort des Anderen, eine Reliquie der Symbolisierung.

In der Kur, wo das Subjekt aufgerufen ist, sich weniger in Bezug auf den Anderen zu konstituieren – hatte diese Konstituierung doch schon lange vor der Analyse stattgefunden –, sondern vielmehr sich zu rekonstituieren, sich neu zu verfassen, oder besser noch, in einer Bewegung von Regression und Progression Etappen seiner Subjektivierung zu beschreiten, wird die Angst diese Schritte interpunktieren. Der Rest, *a*, wird dabei in einer begrenzten Anzahl von abtrennbaren Teilen des Körpers Gestalt annehmen, die sich alle auf die durch $-φ$ formalisierte Kastration beziehen, worin sich zeigt, dass die Formalisierung Auswirkungen auf den Körper hat.

Die Formalisierung liefert für die Praxis einige strukturierende Anhaltspunkte. Sie führt die Möglichkeit einer gewissen Gliederung ein, mehr noch, einer anderen Gewichtung dessen, was der Analytiker zu hören bekommt. Sie trägt zur Akzentverschiebungen des Inhalts, der Sinnsuche, bei und richtet sich auf die Struktur und den Unsinn oder das Jenseits des Sinns. Sie erlaubt das Erfassen von Elementen, die in Funktion und Status streng identisch sind, in welchem Zusammenhang sie auch stehen mögen.

Der zentrale Platz von *a* in der Theorie und der Praxis der Psychoanalyse, sein besonderer Status und seine Funktion des Mangels, seine wesentliche Bindung an das Verhältnis des Subjekts zum Anderen verleihen der Angst einen parazentralen Platz, neben dem Zentrum⁷. Letztlich geht es in einer Psychoanalyse genau darum, nämlich um den Bezug des Subjekts zum

Anderen, wobei die Angst der Zeichensetzung an den Wendepunkten dieser Beziehung dient.

Diese Arbeit (von der hier berichtet wird) ist zurzeit noch im Gang, es gibt erste Ansätze einer Befragung über die Angst in der Kur, die sich noch auf der Ebene einer Bestandsaufnahme befinden. Mir scheint dabei eine Unterscheidung angebracht von einerseits einem Mindestmaß an Angst, das der psychoanalytischen Situation selbst innewohnt, und andererseits Augenblicken zweifellos heftiger Angst, die mit dem Fortschreiten der Kur zu tun haben, bei denen immer die gleichen Strukturelemente beteiligt sind. Das Hervortreten dieser Elemente schreibt sich in die Entwicklung der Kur zur Umkreisung und Freilegung des Phantasmas bei einem partikulären Subjekt ein. Zudem erlaubt dies dem Psychoanalytiker, seine Position in der Übertragung einzuschätzen.

Einen letzten Punkt möchte ich hinzufügen: Die Formalisierung von *a* erlaubt, das Ende der Analyse, wie es von Freud, ausgehend von seiner eigenen Erfahrung, formuliert wurde, in Bezug auf die Kastrationsangst, die Imaginarisierung des Mangels in Form des Kastrationskomplexes und den *Penisneid* theoretisch und manchmal praktisch zu verschieben. Die Formalisierung von *a* erlaubt es, einen Schritt weiter zu gehen und die Frage nach dem Ende der Analyse jenseits der Problematik der imaginären Kastration anzusiedeln, und zwar nicht auf der Seite eines imaginarisierten Objekts, sondern auf der Ebene von etwas Unbenennbarem.

Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung aus dem Französischen von Peter Müller

*Anmerkung des Herausgebers: Ende letzten Jahres (2012) erhielten wir von unserer Kölner Kollegin Béatrice Lefèvre-Ludwig das Programm der *Journées des mathèmes* der Ecole freudienne de Paris vom 30. Oktober bis 1. November 1976, wofür wir ihr herzlich danken wollen. Dieser Text, der auch die Argumente der einzelnen Interventionen umfasst, gehörte Alain-Camille Frugier und wurde uns nun von seiner damaligen Lebensgefährtin Béatrice Lefèvre-Ludwig übermittelt.

Alain-Camille Frugier, an den bei dieser Gelegenheit erinnert werden soll, wurde am 20. Februar 1941 in Meknès, Marokko, geboren und starb

am 3. April 1980 in Paris. Er war Psychosoziologe, wirkte als Forscher und Sozialberater in öffentlichen Organisationen, aber auch als Musiker, Maler und Dichter. In der *Collection SUD* veröffentlichte er 1975 unter dem Titel «Aires du temps provisoire» eine Gedichtsammlung und verfasste für verschiedene Nummern der Revue *Poetes de sud* (Éditions Rijois, Marseille) Beiträge. Alain-Camille Frugier nahm an den Seminaren Lacans und den *Journées de l'école* teil.

Das Programm der *Journées de mathèmes* 1976 gewährt einen guten Einblick in den Stand der damaligen Diskussion und Forschung in der EFP. Es ist damit ein wichtiges historisches Dokument der Geschichte der lacanianischen Psychoanalyse. Es finden sich bedeutsame Beiträge unter anderen von Laurence Bataille («Fonction d'un fantasme»), Erik Porge («La vérité en psychanalyse»), Marcel Czermak («Autour du déclenchement de la psychose: quelques notes»), Jean Allouch («Transfert et analyse, chaîne et schéma L»), Roland Chemama («A propos du discours de l'hystérique»), Solange Faladé («Pour un mathème de la perversion»), Jean Clavreul («Nosologie et structures»), Philippe Julien («L'amour du père chez Freud et la fonction du noeud borroméen»), Guy Le Gaufey («Bien articuler»), Antonello Sciacchitano («Dora et les signifiants»), Liliane Fainsilber («Quand le mathème devient signe d'un effet de sujet»), Gérard Haddad («Une pratique des mathèmes») und vielen anderen.

Das Programm und seine Argumente zeugen vom Versuch, über das Mathem eine Schrift der Psychoanalyse zu erfinden, die dem Realen Rechnung trägt, sowie von der damals sich anbahnenden borromäischen Klinik in der Folge der letzten Seminare Lacans.

Unser Beiratsmitglied Peter Müller hat in diesem Zusammenhang dankenswerterweise Kontakt mit Marcel Ritter aufgenommen, dessen Vortrag «A propos de l'angoisse dans la cure» uns für eine Veröffentlichung in unserer Revue besonders interessant erschien. Marcel Ritter hat uns daraufhin freundlicherweise seinen Text zur Verfügung gestellt und wir danken Peter Müller für seine Übertragung ins Deutsche. Die Übersetzung konnte unter Mitwirkung des Autors erstellt werden.

Die dem Text vorangestellte Zusammenfassung stellt eine Übersetzung des Arguments Marcel Ritters aus dem Programm der *Journées de mathèmes* dar, ins Deutsche übertragen von Michael Meyer zum Wischen, in Zusammenarbeit mit Béatrice Lefèvre-Ludwig.

A propos de l'angoisse dans la cure

Notes de l'éditeur : A la fin de l'année dernière (2012), nous avons reçu de notre collègue Béatrice Lefèvre-Ludwig (Cologne) le programme des *Journées des mathèmes* de l'École freudienne de Paris qui se sont tenues du 30 octobre au 1^{er} novembre 1976, et nous l'en remercions beaucoup. Ce texte qui inclut aussi les arguments des interventions appartenait à Alain-Camille Frugier et nous a été transmis maintenant par son ancienne compagne (Béatrice Lefèvre-Ludwig).

Alain-Camille Frugier dont nous voudrions évoquer la mémoire, est né au Maroc à Meknès le 20 février 1941, et mort à Paris le 3 avril 1980. Il était psychosociologue, consultant d'entreprise mais aussi musicien, peintre et poète. Il avait publié un recueil de poèmes « Aires du temps provisoire » dans la *collection SUD* en 1975 et participé à plusieurs numéros de la revue *Poètes de sud* (Éditions Rijois – Marseille). Alain-Camille Frugier a assisté aux séminaires de Lacan et aux *Journées de l'École*.

Le programme des *Journées de mathèmes* permet une très bonne vue globale de l'état de la discussion et de la recherche au sein de l'EFP de cette époque. Il est un document important de l'histoire de la psychanalyse lacanienne.

On y trouve des interventions considérables, particulièrement de Laurence Bataille (« Fonction d'un fantasme »), Erik Porge (« La vérité en psychanalyse »), Marcel Czermak (« Autour du déclenchement de la psychose: quelques notes »), Jean Allouch (« Transfert et analyse, chaîne et schéma L »), Roland Chemama (« A propos du discours de l'hystérique »), Solange Faladé (« Pour un mathème de la perversion »), Jean Clavreul (« Nosologie et structures »), Philippe Julien (« L'amour du père chez Freud et la fonction du noeud borroméen »), Guy Le Gaufey (« Bien articuler »), Antonello Sciacchitano (« Dora et les signifiants »), Liliane Fainsilber (« Quand le mathème devient signe d'un effet de sujet »), Gérard Haddad (« Une pratique des mathèmes ») et de beaucoup d'autres participants.

Le programme et ses arguments témoignent des tentatives variées d'inventer moyennant des mathèmes une écriture pour la psychanalyse qui prend en compte le réel ainsi que la clinique borroméenne qui s'est frayé un chemin à la suite des derniers séminaires de Lacan.

Peter Müller, membre de notre comité scientifique, a pris contact avec Marcel Ritter dont le discours « A propos de l'angoisse dans la cure » nous a apparu très approprié pour la publication dans notre revue. Nous remercions Peter Müller pour cette initiative. Marcel Ritter nous a permis de traduire le texte de son discours et nous le remercions beaucoup de son aimable autorisation. Nous remercions également Peter Muller pour sa traduction de cette intervention en collaboration avec l'auteur.

Nous voudrions aussi publier l'argument de l'auteur qu'on peut trouver dans le programme:

A propos de l'angoisse dans la cure

L'élaboration du statut et de la fonction de l'objet a s'est faite à partir de l'expérience clinique, et plus particulièrement à partir du phénomène de l'angoisse. Elle permet par voie de retour l'éclairage de certains moments de la cure.

L'affect de l'angoisse fonctionne dans la cure comme signal de l'approche d'un certain irréductible du réel, formalisé par a . Définie comme ce qui ne trompe pas, l'angoisse est signe de certitude quant à la proximité de ce réel et, en ce sens, repère essentiel dans la pratique. Si certains critères cliniques permettent de cerner différents tenant lieu de l'objet a , apparaissant à sa place et caractérisés par une identité de fonction, ils ne permettent en aucun cas de le saisir lui-même, car dans l'expérience il se dérobe essentiellement à toute saisie.

L'angoisse intéresse le psychanalyste en tant que manifestation du rapport du sujet au désir de l'Autre, et inversement le psychanalyste est directement intéressé dans le surgissement de l'angoisse dans la cure. Certains modes de présentification du désir de l'autre au cours de la séance peuvent être retenus. Ce qui fait parler en analyse n'est pas sans rapport avec la présence du psychanalyste, en tant que la fonction de champ de l'objet a , pivot du transfert, est incluse dans sa position.

Dans la cure, en tant que le sujet est appelé à repasser dans un mouvement de régression-progression par les étapes de sa constitution au lieu de l'Autre, a se manifeste sous différentes formes, toutes parties séparables du corps, où s'indique que la formalisation a des implications dans la chair.

Remarks on anxiety in psychoanalytic cure

Notes of the editor: In the end of last year (2012) we received the program of the École freudienne's *Journées des mathèmes de Paris* (30th of October till the 1st of November 1976) from our Cologne colleague Béatrice Lefèvre-Ludwig, wherefore we wish to express our very cordial thanks to her. This text, which also includes the arguments of the individual interventions, belonged to Alain-Camille Frugier and was now transmitted to us by his former partner in life (Béatrice Lefèvre-Ludwig).

Alain-Camille Frugier, who should be mentioned on this occasion, was born on the 20th of February 1941 in Meknès, Morocco, and died on the 3rd of April 1980 in Paris. He was psychosociologist, worked as an investigator and social counselor in public organizations, but was also musician, painter and poet. In the *Collection SUD* he published a collection

of poems under the title «Aires du temps provisoire» in 1975 and wrote pieces for different volumes of the journal *Poetes de sud* (Éditions Rijois, Marseille). Alain-Camille Frugier attended the seminars of Lacan and the *Journées de l'école*.

The program of the *Journées de mathèmes* 1976 gives a good insight into the state of research and arguments within the EFP at that time. It is thereby an important historical document for the history of Lacanian Psychoanalysis.

It contains considerable contributions by, among others, Laurence Bataille («Fonction d'un fantasme»), Erik Porge («La vérité en psychanalyse»), Marcel Czermak («Autour du déclenchement de la psychose: quelques notes»), Jean Allouch («Transfert et analyse, chaîne et schéma L»), Roland Chemama («A propos du discours de l'hystérique»), Solange Faladé («Pour un mathème de la perversion»), Jean Clavreul («Nosologie et structures»), Philippe Julien («L'amour du père chez Freud et la fonction du noeud borroméen»), Guy Le Gaufey («Bien articuler»), Antonello Sciacchitano («Dora et les signifiants»), Liliane Fainsilber («Quand le mathème devient signe d'un effet de sujet»), Gérard Haddad («Une pratique des mathèmes») and many others.

The program and its arguments testify the attempt to invent a scripture of psychoanalysis by means of the matheme, which takes account of the real, as well as of the then looming Borromean Clinic in the wake of Lacan's last seminars.

Peter Müller, member of our advisory council, generously made contact with Marcel Ritter in this regard, whose discourse «A propos de l'angoisse dans la cure» appeared to be extremely interesting in terms of a possible publication in our journal. Thereupon Marcel Ritter has kindly made his text available to us and we express our thanks to Peter Müller for his translation into German. The translation could be created with the cooperation of the author.

In addition, Marcel Ritters argument from the program of the *Journées de mathèmes* shall be given an account of:

Remarks on anxiety in psychoanalytical cure

The workout of status and function of the object a originated in clinical experience and especially in the phenomenon of anxiety, therefore enabling the retroactive illumination of certain moments of the cure. The affect of anxiety operates as a signal of convergence to a certain non-reducibility of the real, which is formalized by the a . The anxiety, defined as that which does not deceive, is signal of the certainty in regard of the

proximity of the real and, in this sense, key reference point in praxis. If different clinical criteria allow to determine different placeholders of object *a*, which emerge in his place and who are characterized by an identity of their functions, they definitely not allow to realize itself, because in experience it avoids any recognition due to its nature. The anxiety interests the psychoanalyst as a manifestation of the subject's reference to the desire of the other and, by the same token, the psychoanalyst is directly affected by the emergence of the anxiety. Various manners of realization of the other's desire in the course of the session can be registered. That, what makes to speak in analysis, is not without connection to the presence of the psychoanalyst, insofar the function of the sphere of object *a* – the key element of transference – is included in his position. In the cure, insofar the subject is called upon to repeatedly traverse the stages of its own constitution at the place of the other by a motion of regression and progression, the object *a* manifests itself in various forms, which are altogether separable body parts, whereas it becomes apparent that the formalization has its consequences in the flesh.

(Übersetzung der Synopsis und des Abstracts ins Englische durch Felix Meyer zum Wischen)

Marcel Ritter, Mitglied der 1964 von Lacan gegründeten und 1980 aufgelösten Ecole Freudienne de Paris. Seit 1968 Psychoanalytiker in freier Praxis in Straßburg. Zahlreiche theoretische Arbeiten über Grundbegriffe der Psychoanalyse. (In deutscher Sprache: «Der Zwang des Ebenbildes» [1998 im Band I des «Jahrbuchs für klinische Psychoanalyse»], «Das Symptom von Freud bis Lacan» [2000 im Band II des «Jahrbuchs für klinische Psychoanalyse»] sowie «Welches Wissen für den Psychoanalytiker?» [1993 in «Eine Technik für die Psychoanalyse?», herausgegeben von Michels, A., Widmer, P. und Müller, P.], «Auf der Spur des nicht-spekulären Imaginären oder Hinführung zur Theorie des Phantasmas», 1996 in: Brief der Psychoanalytischen Assoziation: Die Zeit zum Begreifen, Berlin, Nr. 17, «Die Einführung des Genießens bei Lacan», 2007, Berliner Brief, Sonderheft V der Freud-Lacan-Gesellschaft, Psychoanalytische Assoziation Berlin e. V.).

Marcel Ritter, Membre de l'École Freudienne de Paris, fondée en 1964 et dissoute en 1980 par Jacques Lacan. Il travaille comme psychanalyste à Strasbourg depuis 1968. Il a écrit de nombreux articles sur les concepts fondamentaux de la psychanalyse. (En langue allemande : « Der Zwang des Ebenbildes »/« La contrainte de l'image » [1998 dans le tome I de « Jahrbuch für klinische Psychoanalyse »], « Das Symptom von Freud bis Lacan »/« Le symptôme de Freud à Lacan » [2000 dans le tome II

de « Jahrbuch für klinische Psychoanalyse »], ainsi que « Welches Wissen für den Psychoanalytiker? »/« Quel savoir pour le psychanalyste ? » [1993 dans « Eine Technik für die Psychoanalyse? »/« Une technique pour la psychanalyse ? », ed. Michels, A., Widmer, P. und Müller, P.], « A la trace de l'imaginaire non spéculaire ou conduite à la théorie du fantasme », 1996 Lettre de l'association psychanalytique: le temps pour comprendre, 17, Introduction à la jouissance chez Lacan, Lettre berlinoise de l'association Freud-Lacan, Nr. V, hors série).

Marcel Ritter has been member of the École Freudienne de Paris, formed in 1964 by Lacan and disbanded by him in 1980. Since 1968 he's psychoanalyst in private praxis in Strasbourg. Numerous theoretical works on fundamentals of psychoanalysis. (In German: «Der Zwang des Ebenbildes»/«The constraint of the image» [1998 in volume I of the «Jahrbuch für klinische Psychoanalyse»], «Das Symptom von Freud bis Lacan»/«The symptom from Freud to Lacan» [2000 in volume II of the «Jahrbuch für klinische Psychoanalyse»], as well as «Welches Wissen für den Psychoanalytiker?»/«Which knowledge for the psychoanalyst?» [1993 in «Eine Technik für die Psychoanalyse?», published by Michels, A., Widmer, P. and Müller, P.], «On the track of the non-specular imaginary or leading to the theory of fantasy», 1996 in: Letter of the Psychoanalytic Association: The time for understanding, Nr. 17, «Introduction of enjoyment in Lacans theory» 2007, Berliner Brief, special issue V of the Freud-Lacan-Society, Psychoanalytic Association Berlin.

Anmerkungen

- 1 Als Mathem wird hier das *a* bezeichnet (A.d.Ü.).
- 2 «Trait de la coupure» ist bei Lacan ein häufiger Ausdruck. Als Gegenstück zum trait-d'union, was Bindestrich heißt, könnte man auch von Trennungsstrich sprechen (A.d.Ü.).
- 3 «segment d'un membre» heißt es im Original. Es geht gerade nicht darum, genau zu bestimmen, wie hier Glied definiert ist, vielmehr stellt die Mehrdeutigkeit des Textes eine Einstiegsstufe zum Unbewussten dar, die eine bildliche Darstellung: Kettenglied, Körperteil usw. erübrigen würde (A.d.Ü.).
- 4 Lacan, J. (2004) Le Séminaire, livre X, L'angoisse (1962/1963). Paris, 90.
- 5 Frz. «aspiration», was beide Bedeutungen vereint: das Angesaugtwerden vom Anderen, von dessen Leere, und zugleich die Sehnsucht, was einmal mehr die Verknüpfung mit dem Begehren des Anderen, das in dieses hineingezogene Begehren des Subjekts darstellt (A.d.Ü.).
- 6 Siehe Freud, S.: Entwurf eine Psychologie, GW Nachtragsband, 426.
- 7 Im Text heißt es: «paracentral» – neben dem Zentrum. Befindet sich Objekt *a* z.B. im borromäischen Knoten im Zentrum, so ist die Angst topologisch nicht am gleichen Platz. Sie ist «daneben», verweist auf das Objekt *a*. (A.d.Ü.).

Meister Eckharts Gottesbegriff und das lacanianische Subjekt

Diese Arbeit ermöglicht einen Einblick in die Bedeutung von Meister Eckharts Konzeption des Selbst für psychoanalytische Subjekttheorien. Begonnen wird mit einem Überblick über Meister Eckharts Leben, unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehung zu Köln.

In der Folge wird Meister Eckharts Konzeption des Selbst (der Seele) erläutert, wobei insbesondere Meister Eckharts Wortspiel mit dem Wort «empfangen» (*enpfangen*) in seiner Predigt über das «jungfräuliche Weib» diskutiert wird. Die Seele muss «jungfräulich» sein, um Gott empfangen zu können. Um «jungfräulich» zu sein, muss man innerlich «abgeschieden» leben (*abegescheidenheit*) – das bedeutet das Loslassen aller unserer Namen für Gott ebenso wie die Aufgabe aller unserer Selbstbilder. Die Seele muss aber auch ein «Weib» sein, um somit fruchtbar zu sein – um, in anderen Worten ausgedrückt, den Sohn (das Wort) zu gebären.

In der Ausarbeitung dieser beiden Schritte oder Stufen wird die These entwickelt, dass innerliche Abgeschiedenheit (*abegescheidenheit*) einerseits und Fruchtbarkeit andererseits eigentlich eins sind. Die Entleerung der Seele in innerlicher Abgeschiedenheit ist identisch mit der Entleerung Gottes im Schöpfungsakt. Somit ist Meister Eckharts Auffassung von der Einheit der Seele mit Gott nicht als eine Einheit des Wesens der Seele mit Gott zu verstehen, sondern die Einheit ist der ständige Prozess der Schöpfung und Geburt. In dieser Auffassung von der Einheit der Seele mit Gott im *ereignis* der Schöpfung ist ein Verständnis von Subjektivität angelegt, welches durch seinen Ursprung in einem *ereignis* (das nicht linear an Zeit und Kausalität gebunden ist) nicht einer festen Ordnung (also dem Gesetz) unterworfen ist. Dieser anarchistische Ursprung macht es somit ebenso problematisch, einen klar festgelegten *telos* für das Subjekt zu bestimmen, was den Grundstein für Eckharts mystische Ethik des «Lebens ohne Warum» legt.

Nach einer Zusammenfassung von Meister Eckharts Auffassung des Selbst werden schließlich die Berührungspunkte von Eckharts und Lacans Ansätzen vorgestellt. Ein Hauptberührungspunkt wird in dem folgenden Zitat von Žižek deutlich: «Das Subjekt ist ein Ergebnis, welches seinen eigenen Ursprung selbst setzt». Bei Eckhart ist die Seele das Ergebnis von Gottes Schöpfung, während sie aber ebenso der Ursprung von Gottes Dasein ist (indem sie den Sohn gebärt). In ähnlicher Weise bringt bei Lacan das

Trauma des Realen das symbolische Subjekt hervor, aber das Reale selbst «entsteht» als Lücke in der symbolischen Struktur. Somit setzt das Subjekt in beiden Fällen seinen Ursprung, paradoxerweise, selbst.

Allerdings bedeutet dies nicht, dass Gott bei Meister Eckhart, oder das Trauma des Realen bei Lacan, sich auf das Subjekt reduzieren lassen. Im Gegenteil, in beiden Fällen setzt das Subjekt seinen Ursprung als ein Ding an sich. Eckhart besteht darauf, dass der Sohn, der von der Seele in der Gottesgeburt geboren wird, niemand anderes ist als Gott selbst. Žižek betont ebenso, dass der Ursprung durch das Subjekt als Ding an sich gesetzt wird.

Gegen Ende des Aufsatzes wird die Auseinandersetzung mit der Struktur von Subjektivität als Ausgangspunkt genommen, um Ziele der Psychoanalyse zu diskutieren. Eine Analyse zielt darauf ab, dass das Unbewusste (das Reale) durch das Subjekt (das Symbolische) zu Wort kommt. Da das Reale nur als Lücke im Subjekt «in Erscheinung tritt» – und die Symptome gerade einen Versuch darstellen, diese Lücke zu füllen oder sie zu kompensieren – führt dieser Prozess des Loslassens dazu, das Reale in der Analyse «sprechen» zu lassen; etwas, das mit Meister Eckharts *gelâzenheit* vergleichbar ist.

Ebenso wie bei Eckhart bedeutet das Loslassen aber auch, Früchte zu tragen, weil dieser Vorgang in der Analyse zugleich eine Hervorbringung des Subjekts bedeutet: «Wo Es war, soll Ich werden». Inspiriert von Meister Eckharts Konzept der Einheit von Seele und Gott in einem Prozess des Werdens (des Gebärens), wird eine Lesart der Freud'schen Maxime vorgeschlagen, die den Übergang von «war» zu «werden» hervorhebt. Das Ziel einer Analyse ist nicht die Hervorbringung eines Subjektes als Entität, sondern, dass das Subjekt mit dem produktiven Prozess des Unbewussten selbst eins wird.

Einleitung

In diesem Aufsatz fasse ich zuerst das Selbstkonzept bei Eckhart zusammen, indem ich seine Predigt über «die Seele als jungfräuliches Weib» zum Ausgangspunkt nehme. Im Rahmen dieser Diskussion erläutere ich einige der wichtigsten Begriffe bei Eckhart, z.B. «Abgeschiedenheit» und die «Geburt Gottes in der Seele» (die «Gottesgeburt»). Mein Hauptziel in diesem Abschnitt ist es, Eckharts Theorien zur Konstituierung des Subjekts und zur Einheit von Gott und Seele im Akt des Gebärens bzw. in der Schöpfung zu erläutern.

Zweitens werde ich skizzieren, inwiefern sich Eckharts und Lacans Theorien der Subjektivität nahestehen, einschließlich der paradoxen Temporalität/

Kausalität der Konstituierung des Subjekts, wobei das Subjekt nach Žižek (1996) «eine Folge ist, die seine eigene Ursache setzt»¹. Im Folgenden werde ich die Relevanz dieser Berührungspunkte für die Ziele der Psychoanalyse darlegen, wobei ich versuche, den Freud'schen Grundsatz «Wo Es war, soll Ich werden» zu deuten.

Meister Eckharts Leben

Bevor ich in die theoretische Diskussion einsteige, möchte ich zunächst die Biografie Meister Eckharts kurz zusammenfassen. Obwohl Meister Eckhart heute nicht so bekannt ist wie Thomas von Aquin, der ebenfalls Dominikaner war, war Meister Eckhart zu Lebzeiten (ca. 1260 bis ca. 1328) einer der am meisten geschätzten Theologen und Prediger Europas. Er erwarb den Titel «Meister», unter dem wir ihn heute kennen, indem er den angesehenen Lehrstuhl der Theologie als Nachfolger von Thomas von Aquin bekleidete. Obwohl Eckhart wahrscheinlich in Thüringen in der Nähe von Erfurt geboren wurde, spielte die Stadt Köln eine besonders wichtige Rolle in seinem Leben. Er kam ca. 1280 nach Köln, um im von Albertus Magnus geführten Mönchskloster (dem Vorläufer der Universität zu Köln) zu studieren, wo er eventuell mit Albertus selbst in Berührung kam oder zumindest mit Menschen, die Albert persönlich kannten und von dessen Lehren inspiriert waren. Nachdem er in Erfurt, Straßburg und wieder in Paris doziert hatte, wurde er ca. 1323 zurück nach Köln geschickt, um dort zu lehren, was ein Meister-Eckhart-Forscher als «die Szene seines Untergangs»² beschrieb. Der Erzbischof von Köln, Heinrich II. von Virneburg, initiierte einen inquisitorischen Prozess gegen Eckhart und im Jahr 1327 wurden seine Schriften offiziell verdammt. Die Reputation, die Eckhart sich zuvor erworben hatte, ermöglichte es ihm, an den Papst zu appellieren, und so kam es zu einem neuen Prozess in Avignon (zur Zeit des Sitzes des Pontifikats). Als in 1329 seine Lehren erneut verurteilt wurden, war Eckhart bereits gestorben.

Die Stadt Köln wurde auch ein Zentrum für internationale Forschung zu Eckhart und die Universität beherbergt heute das Meister-Eckhart-Archiv, von dem meine Forschung sehr profitiert hat. Während Thomas von Aquin von der römischen Kirche heilig gesprochen wurde, haben die Verurteilungen Eckharts dazu geführt, dass seine Werke jahrhundertlang weitgehend unbekannt blieben, und es wurde erst kürzlich begonnen, ihn innerhalb der

katholischen Kirche zu rehabilitieren. Allerdings hatten Eckharts Schriften einen großen Einfluss auf andere rheinländischen Mystiker, u.a. auf Johannes Tauler und Heinrich Seuse, und seine Ideen haben spätere deutsche Philosophen, u.a. Hegel und Heidegger, inspiriert. Darüber hinaus waren seine Predigten, die auf Mittelhochdeutsch gehalten wurden, sprachlich so innovativ, dass sie zur Entwicklung der modernen deutschen Sprache beigetragen haben.

Meister Eckharts Subjekt: Die Seele als jungfräuliches Weib

Die Frage «Was ist das Selbst?» ist nach Eckhart schon falsch gestellt. Denn die Frage nach der Beschaffenheit des Selbst zu stellen impliziert, dass eine Natur oder ein Wesen – zumindest eine bestimmende Struktur – vorausgesetzt wird.

Indem wir nach dem Wesen des Selbst fragen, suchen wir die Konstituierung³ des Selbst – im Sinne einer Struktur oder Ursache. Wie Reiner Schürmann (2003) allerdings schreibt, ist Eckharts Ausgangspunkt «das *«double bind»* eines bestimmenden Prinzips und eines nicht bestimmenden Ursprungs.»⁴ Wie wir bald sehen werden, ist der Ursprung der Seele – den Eckhart überall in seinem Werk in der Metaphorik des Gebärens umschreibt: die Geburt Gottes in der Seele, die Gottesgeburt – gleichzeitig eine Ursache, durch die das Subjekt als Wesen entsteht, und ein reines Ereignis oder reiner Ursprung, der in seiner radikalen Unbestimmtheit jeglichen Versuch destabilisiert, die Struktur oder das Wesen des Subjekts festzuschreiben.

Um dieses *«double bind»* zu verstehen, ist es notwendig, zwei Begriffe zu erläutern, die als Schlüssel zum Denken Eckharts gelten: «Abgeschiedenheit» und die «Geburt des Sohnes im Grund der Seele». «Abgeschiedenheit» ist das zentrale Thema der mystischen Ethik Eckharts sowie das bestimmende stilistische Merkmal seiner Predigten und Schriften. «Abgeschiedenheit» kennzeichnet eine Praxis des *«unsaying»*, die nach Autoren wie Michael Sells (1994)⁵ eine diskursive Strategie darstellt, die Schriften ganz unterschiedlicher mystischer Traditionen gemeinsam haben. Das lässt sich wohl am besten mit dem bekanntesten Zitat Eckharts erläutern: «Darum bitten wir Gott, daß wir *«Gottes»* ledig werden»⁶. In anderen Worten: Die Ideen, die wir von Gott haben, können Gott nie erfolgreich erfassen, da Gott jenseits aller begrifflichen Erkenntnisse ist. Also müssen diese Ideen ständig

abgestreift (bzw. «unsaid») werden. Die Bedeutung von «Abgeschiedenheit» im Werk Eckharts geht allerdings über einen Diskurs über und mit Gott hinaus und ist sogar als eine Art Lebenspraxis zu fassen. Alle Eigenschaften, die wir Gott, aber auch uns selbst zuschreiben, unsere eigenen Identitäten, müssen abgestreift werden. Schürmann fasst es so zusammen: «Im großen Werk von Abgeschiedenheit verliere ich als Einzelner all meine bestimmten Eigenschaften, und dies durch den gleichen Prozess, durch den Gott all seine göttlichen Namen verliert»⁷.

Des Weiteren weist Schürmann darauf hin, dass «das konkrete Ziel» von Abgeschiedenheit «Singularisierung» sei, die «in der Geburt des Wortes in der denaturierten Seele zustande kommt»⁸. Also ist das Ziel der Praxis der «Abgeschiedenheit» die Entfernung aller Abbilder, Vorstellungen und Eigenschaften, sodass die Seele, die sich ganz entleert hat, ein «Ort» (oder «Nicht-Ort») wird, an dem Gott frei wirken und den Sohn (das Wort) in der Seele gebären kann. Das Konzept, das wahrscheinlich am besten dieses Zusammenspiel von Loslösen und Gebären illustriert, ist «das jungfräuliche Weib», auf das die Religionsphilosophin Amy Hollywood (2001) rekurriert, um die Seele bei Eckhart zu deuten.⁹ In einer der berühmtesten Predigten Eckharts nimmt er den folgenden Vers aus der Geschichte von Martha und Maria (eher frei aus dem Lateinischen übersetzt) als seinen Ausgangspunkt: «Unser Herr Jesus Christus ging hinauf in ein Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war.»¹⁰ Um zu zeigen, wie Eckhart diesen Vers deutet, und auch, um einen Eindruck seiner Predigten im Allgemeinen zu vermitteln, zitiere ich die ganze Passage aus der Predigt:

«Eine Jungfrau, die ein Weib ist, die frei ist und ungebunden ohne Ichbindung . . . Die bringt viele Früchte, und die sind groß, nicht weniger und nicht mehr als Gott selbst ist. Diese Frucht und diese Geburt bringt diese Jungfrau, die ein Weib ist, zustande, und sie bringt alle Tage hundertmal oder tausendmal Frucht, ja unzählige Male, gebärend und fruchtbar werdend aus dem alleredelsten Grunde; noch besser gesagt: fürwahr, aus demselben Grunde, daraus der Vater sein ewiges Wort gebiert, aus dem wird sie fruchtbar mitgebärend.»¹¹

Also wird die Seele fruchtbar (d.h., sie wird ein Weib, das den Sohn, das Wort, gebärt), indem sie sich durch Abgeschiedenheit entleert (d.h. jungfräulich wird).

Selbstentleerung und Gebären sind allerdings nicht zwei Stufen eines Prozesses, sondern vollziehen sich in einem einzelnen Moment und sind, wie wir sehen werden, identisch. Wie Eckhart mit der doppelten Bedeutung des mittelhochdeutschen Wortes «enpfangen» spielt, weist darauf hin, dass die Seele als jungfräuliches Weib den Sohn zugleich bekommt – im Sinne eines passiven Annehmens, Empfangens – und gebärt – im Sinne einer generativen Empfängnis. Einerseits wird die Seele durch die Gottesgeburt hervorgebracht und erhält so ihr Wesen, andererseits ist die Seele selbst als die Gebärende des Wortes (des Sohnes) dafür verantwortlich, Gott zu setzen. Der letztere Punkt hat Eckhart zu seinen radikalen Äußerungen über die Abhängigkeit Gottes von diesem subjektiven Prozess veranlasst, was zum Teil seine Schwierigkeiten mit den kirchlichen Autoritäten begründete. Die folgende Passage ist ein gutes Beispiel:

«In meiner (ewigen) Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge ... wäre aber ich nicht, so wäre auch <Gott> nicht: dass <Gott> ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht <Gott>.»¹²

Um das Paradoxon, das durch die doppelte Bedeutung von «enpfangen» ausgedrückt wird, zu verstehen, ist es notwendig, die Einheit Gottes und der Seele im Akt – im reinen Ereignis – der Schöpfung zu begreifen, statt zu denken, dass sie schon konstituierte Wesenheiten sind, die in einer gegenseitigen Beziehung stehen. Wir können Gott nicht als Handlungskraft oder als subjektiv Handelnden auffassen, der etwas aus einer Leerstelle, einem Vakuum ins Dasein versetzt – wie ein Zauberer, der ein Kaninchen aus seinem Hut zieht. Bei Eckhart ist Gott kein Wesen, das erschafft, sondern das Wesen oder die Natur Gottes *ist nichts anderes als dieser Akt der Schöpfung*. Gott ist der Prozess, der Akt der Schöpfung. Die Einheit, welche die Seele mit Gott erreicht, ist eine Einheit mit eben jenem *Prozess* der Schöpfung. In dieser Hinsicht vertritt Schürmann (2001) die Meinung, dass die «Einheit mit Gott mit einem Akt (*werk, ereignis*) verbunden ist, dessen Bedingung Abgeschiedenheit ist, und dessen Folge die Erzeugung des Sohnes ist»¹³.

Die Seele allerdings wird eins mit Gott durch den Prozess des Fruchttragens, mit dem sie die Schöpfung ins Leben ruft, genau indem sie sich selbst durch «Abgeschiedenheit» aufgibt. Bei Eckhart bedeutet ein Aufgeben der Seele, das ein wirkliches *Geben* ist, bereits Einheit mit Gott, da die «Natur»

oder das «Wesen» Gottes eben nichts anderes ist als das reine Geben Gottes (d.h. der Akt der Schöpfung, der Akt des Erschaffens, die Fruchtbarkeit, das Gebären). Die Auferstehung, das Reich Gottes: Diese sind nicht in Zukunft zu erwarten, sondern sie sind schon gegenwärtig in und eins mit einer bestimmten Art von (richtig verstandener) Kreuzigung (d.h. Opfern).

Die Kausalität des lacanianischen Subjekts

In einem gewissen Sinne dreht sich Lacans Theorie des Subjekts genau um das «double-bind», das Schürmann in Eckharts Werk identifiziert: Ein Ursprung, der eine subjektive Struktur konstituiert (d.h. ein bestimmendes Prinzip, das Gesetz ist), aber gleichzeitig, insoweit er immer außerhalb (oder in Lacans Worten «extim» zu) dieser Struktur bleibt, einen Moment des Bruches und der Diskontinuität darstellt, der nicht von der Struktur assimiliert werden kann. Also beginnen wir nun schon, uns der Ursache zu nähern, die bei Lacan das Trauma des Realen genannt wird und das Symbolische hervorbringt.

Anstelle einer direkten Beziehung zwischen Ursache und Folge ergibt sich bei Lacan ein Paradox der Ursache, indem die Ursache von ihrer Folge konstituiert wird. Žižek (1996) schreibt in seinem Aufsatz «Hegel with Lacan, or the Subject and Its Cause»:

«Das Trauma hat kein eigenes Dasein vor der Symbolisierung; es ... bekommt eine bestimmte Form erst im Nachhinein, von innerhalb des symbolischen Horizonts aus betrachtet – es bekommt seine Beschaffenheit von der strukturellen Notwendigkeit der Inkonsistenz des strukturellen Felds. Sobald wir diese retrospektive Beschaffenheit des Traumas auslöschen und es als ein positives Objekt, das als eine Ursache vor ihren symbolischen Wirkungen eingekreist werden kann, «substantialisieren», bewegen wir uns rückwärts zu einem einfachen linearen Determinismus.»¹⁵

Also begegnen wir der gleichen paradoxen Temporalität, die wir bei Eckhart fanden: Die Ursache des Werdens der Seele, nämlich Gott, ist von dessen Folge abhängig – nämlich davon, dass die Seele das Wort gebärt. Deswegen kann Eckharts Mystik nicht als Quietismus – als ein Rückzug ins Schweigen – oder als ein Versuch, eine primordiale, vorsprachliche, ozeanische Einheit anzustreben, verworfen werden. Im Hinblick hierauf stellt der Religionsphilosoph John Caputo (1997) die These auf, dass das Mystische:

«... ein Ereignis *innerhalb* der Sprache ist, etwas, das in der Sprache geschieht, ein gewisses Zittern oder Fluktuieren von Sprache. Deswegen ist die Folge dessen ... immer so wortreich – so grammatologisch – und der Grund, weshalb diese Liebhaber der Stummheit so maßlos wortreich sind, weshalb Meister Eckhart, zum Beispiel, einer der größten Prediger seiner Zeit war, und einer der Gründer der deutschen Sprache, beteiligt an der Erschaffung, *l'invention*, des modernen Deutschen.»¹⁶

Ebenso wenig, wie wir an Gott vor der Geburt des Wortes bei Eckhart denken können, können wir also das Reale im Sinne Lacans als traumatische Ursache der Symbolisierung des Subjekts denken. Žižek vertritt allerdings entschieden die Auffassung, dass dieses Argument der Abhängigkeit Gottes, des Realen, der Ursache usw. von seiner symbolischen Artikulierung keine Form des Subjektivismus ist. In anderen Worten: Wir wollen Gott, die Ursache etc. nicht auf ein Produkt des Bewusstseins reduzieren. Im Gegenteil, Žižek spricht von «dem Paradox eines Objekts, das exakt als *an und für sich existierend gesetzt wird*», und fügt beiläufig hinzu: «Der Schlüssel zu diesem Paradox dreht sich um den Akt der Subjektivierung/der Setzung, der, in seiner grundlegendsten Dimension, aus einem rein formalen Akt der Schöpfung als Folge der Setzung von etwas, was unausweichlich geschieht – ungeachtet unseres Zutuns – besteht»¹⁷. Obwohl Žižek in diesem Zitat auf Hegel und letztlich Lacan verweist, gibt es keine bessere Zusammenfassung vom Prozess der Geburt des Sohnes bei Eckhart, der nicht von der Tätigkeit der Seele aktiv gesetzt oder erschaffen wird, sondern der, wie wir gesehen haben, empfangen wird als das, was er tatsächlich ist, genau indem wir diesen Prozess, der wir und Gott *sind*, geschehen lassen. Darum postuliert Eckhart so emphatisch, dass der Sohn, der in der Seele geboren wird, genau derselbe Sohn ist, der in der Gottheit geboren wird: Durch die Gottesgeburt erschafft die Seele Gott in sich, nicht eine bloße subjektive Vorstellung.

Um dies in die Sprache der Psychoanalyse Lacans zu übertragen: Das Ziel der Psychoanalyse ist, das Symbolische zu ermöglichen, das Reale *als das Reale* zu erschaffen, indem wir dem Unbewussten erlauben, durch das Symbolische zu sprechen (genauer gesagt, durch die Spuren der Unterbrechungen der Signifikantenkette) – der einzige Kanal, durch den es sprechen kann. Da das Reale eben genau in den Lücken der Signifikantenkette auftaucht, ist das größte Hindernis für das Auftauchen des Realen das Festhalten des

Subjekts an einem imaginären Phantasma von Ganzheit (die spekuläre Imago, welche sich im Spiegelstadium angeeignet wird).

In der Tat können wir Symptome im klassisch freudianischen Sinne als «Ersatzbefriedigung» verstehen, genau als die Versuche, diese Lücken im Subjekt zu kompensieren. Symptome funktionieren also gemäß einer strengen ökonomischen, «opfernden» (oblativen) Logik: Wenn etwas aufgegeben wird, erwartet das Subjekt etwas zurück. Um Symptome im psychoanalytischen Prozess zu überwinden, muss man eben diese oblativ Ökonomie transzendieren und eine existenziellere Ebene der Kastration erreichen: schierer Verlust, schiere Kastration, Gelassenheit ohne Erwartung oder Forderung. Darauf verweist der Psychoanalytiker Michael Eigen (1998) in seinem Buch *The Psychoanalytic Mystic* als «genuine Kastration», die «wie ein Loch im allmächtigen Ich die *Jouissance* durchscheinen lässt»¹⁸. So entwickelt sich der Analysant durch den Prozess der Psychoanalyse weg von einem Leiden, das er durch seine Symptome zu beherrschen versucht, hin zu einem reinen Durchleben eines Verlustes ohne Kalkulation.

Wie bei Eckhart allerdings bedeutet dieser Prozess der reinen «Abgeschiedenheit» eine bestimmte Art der Produktivität – sie beide sind in der Tat identisch. In diesem psychoanalytischen Prozess geht es um nichts weniger als die Konstituierung des Subjekts: Wo Es war, soll Ich werden. Obwohl der Deutung dieser Maxime viel Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, haben die meisten dieser Deutungen (außer denen von Lacan), den Schwerpunkt auf den Übergang von Es zu Ich gelegt. Was aber ist mit dem Übergang von «war» zu «werden»? Es ist nicht das Ziel, dass sich ein Subjekt als substantielles Wesen konstituiert, sondern das Ich soll sich mit dem Prozess des Werdens identifizieren – ein Vorgang der, wie wir gesehen haben, Selbstentleerung der «Abgeschiedenheit» bedeutet. Psychoanalytisch betrachtet entsteht das Subjekt als eigene Ursache nicht durch einen Akt der Setzung oder Aneignung, sondern indem es sich mit einer Ursache, im Eckhart'schen Sinne einem reinen Ereignis, identifiziert. Und um sich mit diesem reinen Ereignis zu identifizieren und es wirken zu lassen, muss das Subjekt sich aller Determinierungen entledigen. Somit wird, ebenso wie die Seele und Gott bei Eckhart eins im Vorgang der Gottesgeburt sind, das Subjekt durch den Prozess der Psychoanalyse eins mit dem Unbewussten im produktiven Prozess der Signifikantenkette. Das Subjekt bringt so Sprache hervor, die schon «decentered» oder «unsaid» ist und die immer auf ihre Ursache im Realen zurückverweist, und konstituiert sich so.

Abschluss

Ich möchte mit einem Zitat aus dem Seminar XX schließen, in dem Lacan die These vertritt, dass sein eigenes Schreiben in einer mystischen Tradition steht:

«Diese mystischen Ergüsse, das ist weder Geschwätz noch Wortmacherei, das ist in summa, was man lesen kann vom Besten – ganz unten auf der Seite, Anmerkung – *Dem hinzuzufügen die Écrits von Jacques Lacan*, denn das ist von der selben Art.»¹⁹

Der Kontext dieses Absatzes ist eine Erörterung weiblicher Mystikerinnen, die Lacan als Beispiele des «Anderen Genießens» heranzieht – in anderen Worten, des zusätzlichen Genießens, das Frauen jenseits der Grenzen der Kastration zugänglich ist. Darüber hinaus sagt Lacan allerdings, dass auch manche männlichen Mystiker dieses «Andere Genießen» kennen:

«Es gibt Männer, die so gut sind, wie die Frauen. Das kommt vor. Und die folglichen sich dabei ebenso wohl befinden. Trotz, ich sage nicht ihrem Phallus, trotz dem, was sie beengt in dieser Eigenschaft, ahnen sie, empfinden sie die Idee, dass es ein Genießen geben muß, das jenseits sei. Es ist das, was man Mystik nennt.»²⁰

Obwohl Lacan Meister Eckhart in Seminar XX nicht erwähnt, hoffe ich mit diesem Aufsatz zeigen zu können, dass Eckhart Lacans Definition des Mystikers entspricht, trotz der Tatsache, dass er ein Mann war. In Eckharts und Lacans einzelnen Ausarbeitungen der Subjektivität geht es um diese Art von Ethik – und Genießen –, die jenseits des durch Kastration etablierten Gesetzes liegt. Das ist der Fall, weil der Ursprung oder die Ursache des Selbst selbst ein reines Anfangen, ein Moment der Schöpfung aus dem Nichts, unbestimmt und deswegen unbegrenzt ist, anstelle einer Ursache in einer linearen Kette. Indem wir unsere festgelegten Identitäten – d.h. unsere Symptome, mit denen wir dieses Loch/diese Offenheit des Realen verstopfen – abstreifen, identifizieren wir uns durch den Prozess der Psychoanalyse mit der radikalen Offenheit oder Unbestimmtheit unseres Ursprungs (und deshalb unseres Daseins) und öffnen uns dabei für diesen anhaltenden Prozess des Werdens, ohne zu versuchen, seine Bedeutung zu steuern, zu begrenzen oder zu kalkulieren.

Übersetzung aus dem Englischen ins Deutsche von Katharina Kroll-Fratoni und Mark Kroll-Fratoni

Le dieu du Maître Eckhart et le sujet lacanien

Ce travail donne un aperçu de l'importance de la conception du moi de Maître Eckhart pour les théories psychanalytiques du sujet. Le texte commence par une courte biographie de Maître Eckhart en soulignant sa relation avec la ville de Cologne.

S'ensuit une description de sa conception du moi (de l'âme) et de son jeu de mot autour du verbe *empfangen* (moyen-haut-allemand) qui signifie à la fois « recevoir » et « concevoir » et que l'on trouve dans son sermon sur la « femme vierge ». Pour recevoir /concevoir Dieu, l'âme doit être « vierge ». Pour être « vierge », il faut vivre dans le détachement (*abegescheidenheit*) – ce qui signifie l'abandon de tous nos noms pour Dieu ainsi que de nos images de nous-mêmes. Mais l'âme doit aussi être une « femme » pour être féconde, en d'autres mots : pour enfanter le fils (la parole).

Là-dessus nous posons que le détachement (*abegescheidenheit*) d'une part et la fécondité d'autre part sont en fait une seule et même chose. Le vidange de l'âme dans le détachement est identique au vidange de Dieu dans l'acte de la création. Par conséquent, la conception de Maître Eckhart de l'unité de l'âme et de Dieu n'est pas à comprendre comme unité de l'essence de l'âme et de Dieu ; l'unité est plutôt le processus constant de la création de de la naissance. Dans cette conception de l'unité de l'âme avec Dieu dans l'événement de la création nous trouvons la base d'une compréhension de la subjectivité qui, par son origine dans un événement (qui n'est pas lié de façon linéaire au temps et à la causalité), n'est pas soumise à un règlement rigide (donc à la loi). La détermination d'un *telos* clairement défini pour le sujet est également rendue problématique par cette origine anarchiste. Ceci jette les fondements pour l'éthique mystique d'Eckhart de la « vie sans pourquoi ».

Après un résumé de la conception de Maître Eckhart du moi, nous présenterons enfin les points communs de l'approche d'Eckhart et de Lacan. Un point commun principal se dessine dans la citation suivante de Žižek : « Le sujet est un événement qui pose lui-même sa propre origine. » Chez Eckhart, l'âme est le résultat de la création divine tout en étant l'origine de l'être de Dieu (puisque'elle donne naissance au fils). De façon similaire, chez Lacan, le traumatisme du réel engendre le sujet symbolique, mais le réel lui-même « se constitue » comme trou dans la structure symbolique. Paradoxalement, le sujet pose donc, dans les deux cas, son origine lui-même.

Ceci ne signifie cependant pas que Dieu chez Maître Eckhart ou le traumatisme du réel chez Lacan seraient réductibles au sujet. Au contraire, dans les deux cas, le sujet pose son origine comme une chose en soi. Eckhart insiste sur le fait que le fils qui est né de l'âme lors de la nais-

sance de Dieu n'est personne d'autre que Dieu lui-même. Žižek souligne lui aussi que l'origine est posée par le sujet comme chose en soi.

Nous prenons ensuite ces réflexions sur la structure de la subjectivité comme point de départ pour discuter les objectifs de la psychanalyse. Le but de l'analyse est d'amener l'inconscient (le réel), par l'intermédiaire du sujet (du symbolique), à la parole. Étant donné que le réel n'« existe » qu'en tant que trou dans le sujet – et puisque les symptômes représentent justement une tentative de remplir ce trou ou de le compenser – la psychanalyse est un processus qui amène le réel à « parler », ce qui est comparable au lâcher-prise (*gelâzenheit*) de Maître Eckhart.

Tant ce lâcher-prise signifie pour Eckhart en même temps de porter des fruits, tant le processus de lâcher-prise dans l'analyse conduit à la naissance d'un nouveau sujet. « Là où c'était je dois advenir. » (*Wo Es war, soll ich werden.*)

Inspiré du concept de Maître Eckhart de l'unité de l'âme et de Dieu dans le processus du devenir (de l'accouchement), nous proposons une nouvelle lecture de la maxime freudienne qui souligne le passage du *war* au *werden*. L'objectif d'une analyse n'est pas la naissance du sujet en tant qu'entité, mais plutôt que le sujet devient une seule et même chose avec le processus productif de l'inconscient lui-même.

Meister Eckhart's God and the Lacanian Subject

This article offers a taste of my dissertation about the significance of Meister Eckhart's view of the self for psychoanalytic theories of subjectivity. I begin with a brief overview of Meister Eckhart's life, with an emphasis on the role the city of Cologne played in his life.

Then, I describe Meister Eckhart's view of the self (the soul) with reference to his play on the Middle High German word «*empfangen*», which means both to receive and to conceive. According to Eckhart, the soul must become a «*virgin*» in order to receive/conceive God. To become a virgin, one must practice detachment (*abegescheidenheit*), which means letting go of all of our names for God, as well our images of ourselves. At the same time, the soul must be a «*wife*» in order to bear fruit – in other words, to give birth to the Son (the Word).

Furthermore, I argue that being a virgin and a wife – stripping away in detachment and bearing fruit – are actually one. The emptying of the soul in detachment is identical with the self-emptying of God in the act of creation. Thus, Eckhart understands the unity of the soul with God not as a unity of beings or essences; rather, the unity is with the process of creation and birth. In this interpretation of the unity of the soul with God in the event (*ereignis*) of creation, an understanding of subjectivity is put forth, which through its origin in an event (which is not related in a straightfor-

ward fashion to temporality and causality) is not subjected to a closed order or structure (i.e. the Law). Moreover, this an-archistic origin also problematizes any attempt to fix a determinate *telos* for the subject, which lays the foundation for Eckhart's mystical ethics of living «without why».

After summarizing Meister Eckhart's view of the self, I present the points of convergence between Eckhart and Lacan. A main point of contact is suggested by the following quote from Žižek: «The subject is an effect that entirely posits its own cause.» For Eckhart, the soul is the effect of God's act of creation, while at the same time being of the origin of God's existence (by giving birth to the Son). Similarly for Lacan, the trauma of the Real brings the Symbolic subject into being, but the Real itself is «constituted» in and through the gaps in the Symbolic structure. Thus, in both cases the subject paradoxically posits its own origin.

This does not mean, however, that Meister Eckhart and Lacan lapse into a subjectivism, whereby God or the Real are reduced to subjective representations. On the contrary, in both cases the subject posits its origin as it is in itself. Eckhart insists that the Son who is borne by the soul in the *Gottesgeburt* is none other than God in God's self. Likewise, Žižek emphasizes that the origin is posited by the subject as it is in itself.

Then, I use this discussion of the structure of subjectivity as a point of departure for an examination of the goals of psychoanalysis. An analysis aims to bring the unconscious (the Real) to speech through the subject (the Symbolic). Since the Real only «exists» as the gaps in the subject – and the symptom represents precisely an attempt to fill or to compensate for these gaps – psychoanalysis is a process of letting the Real «speak», which is comparable to Meister Eckhart's stance of letting be (*gelâzenheit*).

Just as letting be for Eckhart simultaneously involves bearing fruit, the process of letting be in analysis also involves the production of a new subject: «Where it was, there I shall come into being» (*Wo Es war, soll ich werden*). Inspired by Meister Eckhart's concept of the unity of soul and God in the process of being (of giving birth), I suggest a new reading of this Freudian maxim which emphasizes the transition from *war* to *werden*. The goal of an analysis is not the production of the subject as an entity, rather, that the subject becomes one with the productive process of the unconscious.

Mark Kroll-Fratoni stammt aus Florida und studierte an der Florida State University Psychologie und Religionsphilosophie, danach klinische Psychologie an der Duquesne University in Pittsburgh, Pennsylvania. Nach seinem Masterabschluss in Psychologie ist Mark Kroll-Fratoni nun Doktorand in Klinischer Psychologie an der Duquesne University. Er arbeitet derzeit an seiner Dissertation über die Bedeutung von Meister Eckharts Konzeption des Selbst für psychoanalytische Subjekttheorien. Von 2010

bis 2012 lebte er in Köln, wo er Deutsch als Fremdsprache an der Universität zu Köln als Austauschstudent belegte, das Meister-Eckhart-Archiv der Kölner Universität für seine Dissertation nutzen konnte und an Veranstaltungen von textura und der KAPJL teilnahm. Seit August 2012 lebt Mark Kroll-Fratoni in Evanston, Wyoming. Dort absolviert er sein klinisches Jahr bei Cornerstone Behavioral Health/Mountain Regional Services, einer psychoanalytischen Tagesklinik für Patienten mit einer geistigen Behinderung und einer schweren psychischen Erkrankung.

Mark Kroll-Fratoni est originaire de la Floride et a fait des études de psychologie et de philosophie de religion à la Florida State University, puis de psychologie clinique à la Duquesne University à Pittsburgh en Pennsylvanie. Après l'obtention du diplôme de Master en psychologie, Mark Kroll-Fratoni est maintenant doctorant en psychologie clinique à la Duquesne University. Actuellement, il travaille sur sa thèse doctorale sur le rôle du concept du moi de Maître Eckhart pour les théories psychanalytiques du sujet. De 2010 à 2012 il a vécu à Cologne où il a pris des cours d'allemand à l'Université de Cologne et où il a consulté, dans le cadre de sa thèse, les Archives du Maître Eckhart de l'Université de Cologne. Il y a également participé aux séminaires de textura et de la KAPJL. Depuis août 2012, Mark Kroll-Fratoni vit à Evanston, Wyoming. C'est ici qu'il accomplit son année clinique aux Cornerstone Behavioral Health/Mountain Regional Services, un hôpital de jour psychanalytique pour patients ayant un handicap mental et une grave maladie psychique.

Mark Kroll-Fratoni grew up in Florida and studied psychology and philosophy of religion at Florida State University. He has obtained an M.A. in Psychology from Duquesne University, where he is currently a Ph.D. Clinical Psychology Candidate. Mark Kroll-Fratoni is currently working on his dissertation on the significance of Meister Eckhart's view of the self for psychoanalytic theories of subjectivity. From 2010 to 2012, Mark Kroll-Fratoni lived in Cologne, Germany, where he took German classes at the University of Cologne through an exchange program, conducted research for his dissertation at the Meister Eckhart Archive at the University of Cologne, and was active in the textura Freud-Lacan group. Since August 2012, Mark Kroll-Fratoni has lived in Evanston, Wyoming, where he is doing a year-long clinical internship at Cornerstone Behavioral Health/Mountain Regional Services, Inc., a psychoanalytic treatment center for people dually diagnosed with developmental disabilities and severe mental illness.

Anmerkungen

- 1 Žižek, S. (1996) Hegel with Lacan, or the subject and its cause. In: Feldstein, R., Fink, B., Jaanus, M. (Eds.) Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud. Albany, 404. («... an effect that entirely posits its own cause»). Sofern in den Literaturangaben zu Zitaten keine Übersetzer angegeben sind, handelt es sich um Übersetzungen des Autors.
- 2 Colledge, E. (1981) Historical data. In: Colledge, E., McGinn, B. (Eds.) Meister Eckhart: The essential sermons, commentaries, treatises, and defense. Mahwah, NJ, 10. («The scene of his downfall»).
- 3 Englisch: «constitution».
- 4 Schürmann, R. (2003) Broken hegemonies. Übersetzung ins Englische von R. Lilly. Bloomington, 315.
- 5 Sells, M. (1994) Mystical languages of unsaying. Chicago.
- 6 Eckhart, M. (1963) Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben von J. Quint. München/Wien, 305.
- 7 Schürmann, R. (2003) Broken hegemonies. Übersetzung ins Englische von R. Lilly. Bloomington, 283. («In the great work of non-attachment, I as singular lose all particular predicates, and this by the same process by which God loses all his divine names.»)
- 8 Ibid, 287. («The «concrete aim» of detachment is «singularization», which comes to pass with the birth of the Word in the denatured soul.»).
- 9 Hollywood, A. (2001) The soul as virgin wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart. South Bend, IN.
- 10 Eckhart, M. (1963) Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben von J. Quint. München/Wien, 159. («Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam» [Evangelium nach Lukas, 10, 38]).
- 11 Ibid., 161.
- 12 Ibid., 308.
- 13 Schürmann, R. (2001). Wandering joy: Meister Eckhart's mystical philosophy. Great Barrington, MA, 28. («Identity with God is bound to an operation (*werk, ereignis*) whose condition is detachment and whose consequence is the engendering of the Son.»).
- 15 Žižek, S. (1996) Hegel with Lacan, or the subject and its cause. In: Feldstein, R., Fink, B., Jaanus, M. (Eds.) Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud. Albany, 397. («The trauma has no existence of its own prior to symbolization; it ... gains consistency only in retrospect, viewed from within the symbolic horizon – it acquires its consistency from the structural necessity of the inconsistency of the symbolic field. As soon as we obliterate this retrospective character of the trauma and «substantialize» it into a positive entity, one that can be isolated as a cause preceding its symbolic effects, we regress to common linear determinism.»)
- 16 Caputo, J. D. (1997) The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without religion. Bloomington, 11-12. («... is an event *within* language, something hap-

- pening *to* language, a certain trembling or fluctuation *of* language. That is why the effect ... is always so verbal and verbose – so grammatological – and why these lovers of wordlessness are so excessively wordy, why Meister Eckhart, for example, was one of the greatest preachers of the day, and one of the founders of the German language, there at the creation, *l'invention*, of modern *Deutsch*.»)
- 17 Žižek, S. (1996) Hegel with Lacan, or the subject and its cause. In: Feldstein, R., Fink, B., Jaanus, M. (Eds.) Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud. Albany, 406. («... the gesture of subjectivization/positing, in its most fundamental dimension, consists of a *purely formal gesture of conceiving as the result of our positing something which occurs inevitably, notwithstanding our activity*.»)
- 18 Eigen, M. (1998). The psychoanalytic mystic. London, 148. («... genuine castration ... is like a hole in the omnipotent ego that lets *jouissance* shine through.»)
- 19 Lacan, J. (1986) Das Seminar. Buch XX, Encore. Übersetzung ins Deutsche von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, 83.
- 20 Ibid.

Das Insistieren Jean Bollacks (1923-2012)

In den neunziger Jahren reiste ich jede Woche im Zug Paris-Lille oder Lille-Paris im selben Abteil wie eine Dame, die dort – über antike Texte geneigt – arbeitete. Ich hatte gerade «La naissance d'Oedipe» von Jean Bollack gelesen, welches das bei weitem erhellendste Buch ist, das ich jemals nicht nur über den *König Ödipus* von Sophokles gelesen habe, sondern auch – am Beispiel dieser Tragödie – über die komplexe Frage der Überlieferung und Rezeption, die freudianische inbegriffen.

Ich wusste, dass der Autor dieses so luziden Werkes an der Universität zu Lille arbeitete, gemeinsam mit seiner Frau, beide als Philologen. Von einem mir gewagt erscheinenden Drang bewegt fragte ich eines Tages meine Nachbarin, ob sie Mayotte Bollack sei. So begann eine ununterbrochene Freundschaft mit Mayotte und Jean Bollack. Eine Freundschaft, aber auch ein Arbeitsaustausch, der sich kontinuierlich fortsetzte, über die Psychoanalyse, die Tragödie, den Suizid, die Lektüre, die Poesie, die Politik, die Philosophie, die Liebe ... in Paris, Lille, Rom, Venedig, Cerisy, Karlsruhe ...

Wenn jemand, der uns lieb ist, stirbt, taucht eine Fülle ungeordneter Erinnerungen auf, die uns mit Trauer erfüllen und zugleich das Herz erwärmen, weil man weiß, dass dies für immer vorbei ist, man sich aber auch umso mehr freut, dass es so etwas geben konnte:

eine dichte Diskussion über die Ethik Lacans an einem Sonntag im Winter bei ihm zu Hause, als er seine großartige *Antigone* fertigstellte;

wie Jean kleinen Kindern geduldig das «Forum» erklärte oder wie er uns steinerne Büsten im Museum in Rom zeigte, wobei er uns unter Lachen sagte, der Ausdruck der Politiker habe sich seit *Antigone* nicht verändert;

wie Jean Bollack auf dem Festival von Avignon die *Elektra* las, zwischen Jeanne Balibar und Denis Podalydès;

eine Debatte im «Haus der Schriftsteller» über die Bacchanten und Dionysos, ohne all die leidenschaftlichen Diskussionen über das Werk Freuds zu vergessen, so über den «Mann Moses», aus dem er noch vor kurzem den Stoff für einen großartigen Artikel bezog;

wie Jean die Atmosphäre in seinem Gymnasium in Basel während der Jugend beschrieb;

wie er von der École Normale Supérieure sprach, an der er zur selben Zeit wie Celan und Derrida gelehrt hatte;

oder wie er, voller Beunruhigung, beim gemeinsamen Essen, die Politik im Mittleren Osten kommentierte;

wie Jean die Briefe Freuds an seine Kinder oder dessen Liebesstrategie im Briefwechsel mit seiner Verlobten Martha Bernays in Erinnerung rief, der Nichte des Philologen Jakob Bernays, über den Jean ein wichtiges Buch schrieb;

die so aufmerksame Zuhörerschaft auf dem 2009 seinem Werk gewidmeten Colloque in Cerisy «Das Insistieren der Lektüre», wo er die Texte der Teilnehmer einen nach dem anderen kommentierte. Er hatte sie bis ins Detail gelesen und bat jeden von uns, von unseren Forschungen zu sprechen, um das Colloque zu einer wahren Arbeitswerkstatt werden zu lassen.

Man kann hier im Übrigen die Vielfalt und die Weite seiner Interessen ermessen, wie die Zahl seiner Schüler, die es überall auf der Welt gibt.

Jean Bollack galt wegen seiner Forderung nach Wiederherstellung des Sinns als unnachgiebig, was er in einer sehr zugänglichen Weise in «Sens contre sens» erklärte. Warum liest man? Seine rigorosen Positionen schockierten in einer Zeit, in der der Relativismus König war. Aber wenn die Psychoanalytiker den Schrei der Revolte ihrer neurotischen Zeitgenossen verstehen können, wenn man ihnen die absolute Herrschaft über die Wahl unter allen Möglichkeiten streitig macht, so sind sie zugleich auch gut imstande zu wissen, «dass die Deutung nicht für jeden Sinn offen ist», wie Lacan sagte. Jean Bollack sagte nichts anderes und wandte es auf die Lektüre antiker wie zeitgenössischer Texte an. Wenn auch der Diskurs eines Analytanten kein griechischer Text ist, so muss er doch im Grunde dechiffriert werden und Jean Bollacks Verständnis des Textes, seine Methode, haben mich viel gelehrt. Jean Bollack interessierte sich für die Psychoanalyse als eine Disziplin der Deutung wie auch als Schöpferin großer Mythen (Ödipus, Antigone, Totem und Tabu, Moses). Freud und sein Leben gaben ihm beständig zu denken: sein Atheismus wie sein Judentum, sein Platz in der Wiener Gesellschaft wie sein Denken über den Nazismus. Die Geschichte der französischen Psychoanalyse in Hinblick auf ihre Spaltungen und Strömungen wie ihre Politik erregte genauso seine Leidenschaft und er wollte wissen, was diejenigen darüber dachten, welche die Psychoanalyse praktizierten und an ihrer Geschichte selbst beteiligt waren.

Ich habe mich oft über die ganz besondere Art gewundert, mit der sich Jean Bollack verabschiedete, indem er sich erhob und schnell wegging, mit einem großen Lächeln und einer Geste der Freundschaft. Kam dies vom Theater und von der Regiearbeit, die er auch ausübte? Ich würde eher zur Idee einer realen Verkörperung der Trennung neigen, gerade darin, was sie an Unausweichlichkeit und Absolutheit mit sich trägt.

Sein für alle die, zu denen er von seinen zahlreichen Projekten sprach, so unvorhersehbarer Weggang wird diese Deutung bekräftigt haben.

Übersetzung aus dem Französischen ins Deutsche von Michael Meyer zum Wischen, in Zusammenarbeit mit Franz Kaltenbeck.

Die von Jean Bollack in der Revue «Savoirs et clinique» (Erès, Paris) und den «Carnets von Lille» veröffentlichten Arbeiten (eine vollständige Bibliographie seines Werkes findet sich unter: www.jeanbollack.fr):

Bollack, J. (2003) Paul Celan : les enjeux d'une actualité. *Savoirs et clinique* 2, Premières amours, 69-77.

Bollack, J. (2004) La mort au début. (Euripide, Hippolyte porte-couronnes) *Savoirs et clinique* 5, 49-62.

Bollack, J. (2005) Celan lit Freud. *Savoirs et clinique* 6, Transferts littéraires, 13-35.

Bollack, J. (2007) Sortir de ce monde – Homère, l'aède, Ulysse. *Savoirs et clinique* 8, L'écriture et l'extase, 189-194.

Bollack, J. (2012) Une fiction anthropologique, *Savoirs et clinique* 15, Dessins de Lettres, 177-193.

Bollack, J. (2000) Le règne du délire – Étéocle comme Polynice. *Carnets de Lille* 5, Débat sur Antigone.

Bollack, J. (2002) L'amour-suicide ou les morts de Déjanire – Les Trachiniennes de Sophocle. Dans: *Clinique du suicide* (Ed. Geneviève Morel), 221-230.

Bollack, J. (2006) Die Welt wie sie 1930 war und aussah. In: Sigmund Freud, immer noch Unbehagen in der Kultur? Hrsg. v. Franz Kaltenbeck u. Peter Weibel. Zürich/Berlin, 19-35.

Ein weiterer wichtiger Band zu Jean Bollack: König, C. und Thouard, D. (Hg.) (2010) *La philosophie au présent. Pour Jean Bollack*. Villeneuve d'Ascq.

Geneviève Morel, Psychoanalytikerin in Paris und Lille, Studium an der École Normale Supérieure (ENS) in Paris, Universitätsdozentin in Mathematik, Doktor in Klinischer Psychologie und Psychopathologie. Sie ist Autorin von: *Ambigüités sexuelles. Sexuation et psychose*. Anthropos, 2000. Übersetzung ins Spanische bei Manatíal, Buenos Aires und ins Englische bei Karnac, London; *Clinique du suicide* (sous la direction de Geneviève Morel). Erès, 2002, Taschenbuchausgabe 2010); *L'œuvre de Freud. L'invention de la psychanalyse*. Bréal, 2006; *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*. Anthropos, 2008. Übersetzung ins Spanische bei Fondo de Cultura Economica, Santiago; *Pantallas y sueños. Ensayos psicoanalíticos sobre la imagen en movimiento*. Barcelona ediciones S&P, 2011. Sie lehrt bei «Savoirs et clinique» in Lille und Paris, deren Präsidentin sie ist wie auch des Collège de Psychanalystes d'ALEPH (CP-ALEPH).

Geneviève Morel, psychanalyste à Paris et à Lille, ancienne élève de l'ENS, agrégée de l'Université (mathématiques), docteur en psychologie clinique et psychopathologie, est l'auteur de : *Ambigüités sexuelles. Sexuations et psychose*. Anthropos, 2000 (traduction à l'espagnol chez Manantíal-Buenos Aires et à l'anglais chez Karnac-Londres) ; *Clinique du suicide* (sous la dir. de). Érès, 2002 (poche en 2010) ; *L'œuvre de Freud. L'invention de la psychanalyse*. Bréal, 2006 ; *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*. Anthropos, 2008 (traduction à l'espagnol chez Fondo de Cultura Economica-Santiago) ; *Pantallas y sueños. Ensayos psicoanalíticos sobre la imagen en movimiento*. Barcelona, ediciones S&P, 2011. Elle enseigne à « Savoirs et clinique » à Lille et à Paris, dont elle est la présidente ainsi que du Collège de Psychanalystes d'ALEPH (CP-ALEPH).

Geneviève Morel, psychoanalyst in Paris and Lille, studied at the École Normale Supérieure (ENS) at Paris, university lecturer in mathematics, doctor of clinical psychology and psychopathology. She is author of: *Ambigüités sexuelles. Sexuation et psychose*. Anthropos, 2000. Spanish version at Manatíal, Buenos Aires and English version at Karnac, London; *Clinique du suicide* (sous la direction de Geneviève Morel). Erès, 2002, paperback edition 2010; *L'œuvre de Freud. L'invention de la psychanalyse*. Bréal, 2006; *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*. Anthropos, 2008. Spanish version at Fondo de Cultura Economica, Santiago; *Pantallas y sueños. Ensayos psicoanalíticos sobre la imagen en movimiento*. Barcelona ediciones S&P, 2011. She teaches at «Savoirs et clinique» in Lille and Paris, whose president she is, as well as of the Collège de Psychanalystes d'ALEPH (CP-ALEPH).



Psychosozial-Verlag

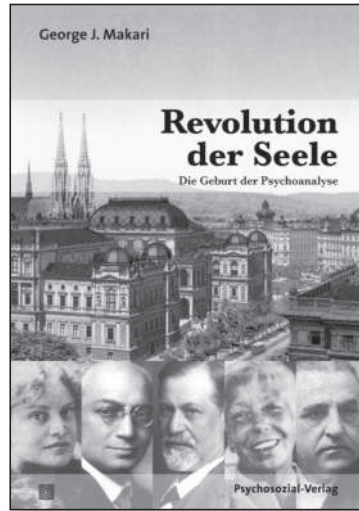
Gabriele Junkers (Hg.)
Die leere Couch
Der Abschied von der Arbeit
als Psychoanalytiker



317 Seiten · Gebunden · € 29,90
ISBN 978-3-8379-2181-6

Das Buch macht auf das Älterwerden des Psychoanalytikers und die damit verbundenen Probleme aufmerksam und zeigt Konsequenzen auf, die sich daraus für die Verantwortung von Therapeuten und Institutionen ergeben. Aus ethischer Perspektive diskutieren internationale Psychoanalytiker verschiedene Möglichkeiten und Grenzen der institutionellen Versorgung und eröffnen so den dringlichen Dialog zu einem lange gemiedenen Thema.

George Makari
Revolution der Seele
Die Geburt der Psychoanalyse



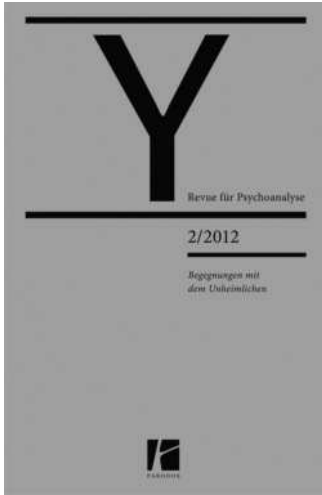
648 Seiten · Gebunden · Preissenkung:
€ 39,90 · ISBN 978-3-8379-2039-0

Die erstmals zusammenhängend dargestellte Geschichte der Psychoanalyse von ihren Anfängen 1870 bis zu ihrer Vertreibung aus Europa durch den Nationalsozialismus 1945. Makari erforscht gezielt die zentralen Probleme, die diese angehende Wissenschaft der Psyche in ihrer Entwicklung definierten, strukturierten und spalteten.

»George Makari hat nichts Geringeres geschrieben als eine Geschichte des modernen Geistes.«

Paul Auster

Walltorstr. 10 · 35390 Gießen · Tel. 06 41-9699 78-18 · Fax 06 41 - 9699 78-19
bestellung@psychosozial-verlag.de · www.psychosozial-verlag.de



Begegnungen mit dem Unheimlichen

Y – Revue für Psychoanalyse
1. Jahrgang, Heft 2/2012

Herausgegeben von
Susanne Müller

ISBN: 978-3-938880-54-8
Broschur, 15 x 23 cm, 136 Seiten
EUR 17,00 [D] / 17,50 EUR [A] /
24,50 CHF UVP

Erhältlich im Buchhandel
oder unter parodos.de

Inhalt:

Susanne Müller

Editorial

Susanne Müller

Der eigene Name im Spiegel des a(A)nderen
Occupation und Erinnerung

Franz Kaltenbeck

Vom Unheimlichen zum Ungeheuren
Unheimliche Angst, ungeheures Symptom

Michael Meyer zum Wischen

Nathalie St/G-R-Anger und das unheimliche Haus der Frauen

Karin Schlechter

Das Loch des Raumes anstelle des Raumes betreten

Eckhard Rhode

fünf und drei gedichte

Rivka Warshawsky

Die unheimliche Ästhetik von Lacans Objekt *a*

Éric Le Toullec

Freud-Lubitsch 1919: Ein unheimlicher Blick

Michaela Wunsch

Die Stimme als Objekt des Unheimlichen, der Angst und der Furcht



Dario Karimi

Heliopoesis

Heidegger mit Lacan

ISBN: 978-3-938880-50-0

Broschur, 12 x 21 cm, 362 Seiten

EUR 35,00 [D] / 36,00 EUR [A] /

46,00 CHF UVP

Erhältlich im Buchhandel
oder unter parodos.de

Zwei Fragen sind es, die sich jedem ungeduldigen Leser der Werke Martin Heideggers irgendwann einmal stellen: Worin müsste der fehlende Teil seines ontologischen Hauptwerks *Sein und Zeit* bestehen? Und: Was hat sein Denken mit dem Nationalsozialismus gemein?

Dario Karimi behandelt beide Fragen, die systematische und die historische, als eine. Der fehlende Teil von *Sein und Zeit* ist Theologie, und Theologie ist Heideggers Widmung an den Nationalsozialismus.

Doch obwohl Heidegger selbst bald zum schärfsten Kritiker der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik werden sollte, bietet erst Jacques Lacans strukturelle Wendung der Psychoanalyse das geeignete Rüstzeug, diesem Zusammenhang auch Rechnung zu tragen.

Dario Karimi, Studium der Philosophie und Literatur an der Freien Universität Berlin, Promotion an der Humboldt Universität zu Berlin.

Ankündigung der Kölner Akademie für Psychoanalyse Jacques Lacan

- Laufende Cartelle zu folgenden Texten Jacques Lacans: *Angstseminar* (1962/1963), *Des noms du père* (1963) sowie *Propos sur l'hystérie* (1977)
- Grundlagenseminar zu den Begriffen der Psychoanalyse
- Regelmäßige Supervisionsgruppen und Intervision
- Ringvorlesung *Einführungen in die Psychoanalyse Jacques Lacans* an der Universität Köln
- Sommerakademien
- Regelmäßige Tagungen

Aktuelle Informationen zu allen Veranstaltungen auf:

www.akademie-jacques-lacan.de

Telephonisch unter: 0221/9320982

E-Mail: praxismzw@web.de