

5. Die Psychoanalyse

In den vorigen Kapiteln wurde eine Beziehung zwischen der Entwicklung der modernen Literaturtheorie und den politischen und ideologischen Unruhen des zwanzigsten Jahrhunderts nahegelegt. Aber solche Unruhen sind nie ausschließlich eine Sache von Kriegen, ökonomischen Krisen und Revolutionen: sie werden von den Betroffenen auch in intimster persönlicher Weise wahrgenommen. Sie sind ebenso Krisen der menschlichen Beziehungen, der menschlichen Persönlichkeit, wie sie soziale Erschütterungen sind. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, daß Angst, Furcht vor Verfolgung und Selbstzersplitterung Erfahrungen sind, die für die Ära von Matthew Arnold bis Paul de Man spezifisch wären: sie finden sich überall in der uns überlieferten Geschichte. Was vielleicht signifikant ist, ist die Tatsache, daß solche Erfahrungen auf neue Weise als ein systematisches Wissensgebiet konstituiert werden. Dieses Wissensgebiet ist als die Psychoanalyse bekannt, von Sigmund Freud in Wien des ausgehenden 19. Jahrhunderts entwickelt; und es sind Freuds Lehrsätze, die im folgenden kurz zusammengefaßt werden sollen.

»Das Leitmotiv der menschlichen Gesellschaft ist letzten Endes ein ökonomisches.« Es war Freud und nicht Karl Marx, der diese Aussage in seiner *Einführung in die Psychoanalyse* machte. Was die menschliche Geschichte bis heute dominiert hat, ist die Notwendigkeit zu arbeiten; und für Freud bedeutet diese rauhe Notwendigkeit, daß wir einige unserer Neigungen zu Lust und Befriedigung unterdrücken müssen. Wenn es uns nicht auferlegt wäre, zu arbeiten, um zu überleben, würden wir möglicherweise den ganzen Tag herumliegen und nichts tun. Jeder Mensch muß sich dieser Verdrängung dessen, was Freud das »Kunstprinzip« genannt hat, durch das »Realitätsprinzip« unterziehen, aber für einige von uns (und man könnte darüber diskutieren, ob nicht auch für ganze Gesellschaften), kann die Verdrängung übermäßig werden und zu Krankheit führen. Manchmal sind wir bereit, in geradezu heroischem Ausmaß auf Befriedigung zu verzichten, aber gewöhnlich vertrauen wir heimlich

darauf, daß wir durch den Aufschub eines unmittelbaren Vergnügens am Ende doch noch zu unserer Befriedigung kommen, vielleicht sogar in noch ergiebigerer Form. Wir sind bereit, uns mit der Verdrängung abzufinden, solange wir einen Vorteil darin sehen; wenn man indessen zuviel von uns verlangt, ist es wahrscheinlich, daß wir krank werden. Diese Art von Krankheit ist als Neurose bekannt; und da, wie gesagt, alle Menschen bis zu einem gewissen Grad der Verdrängung unterliegen, kann man mit den Worten eines Freudkommentators vom Menschen als dem »neurotischen Tier« sprechen. Es ist wichtig, im Auge zu behalten, daß solche Neurosen ebenso mit dem zusammenhängen, was an uns als Gattung kreativ ist, wie mit den Ursachen unseres Unglücks. Eine Möglichkeit, mit unerfüllbaren Bedürfnissen umzugehen, besteht darin, sie zu »sublimieren«, womit Freud meint, daß man sie auf gesellschaftlich höher bewertete Ziele ausrichtet. So können wir möglicherweise im Bau von Brücken oder Kathedralen einen unbewußten Ausweg aus unserer sexuellen Frustration finden. Für Freud entsteht dank solcher Sublimierungen die Zivilisation selbst: indem unsere Instinkte auf diese höheren Ziele umgelenkt und für sie nutzbar gemacht werden, wird die eigentliche Kulturgeschichte geschaffen.

Wenn Marx die Konsequenzen dessen, daß wir zur Arbeit gezwungen sind, unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Beziehungen, der sozialen Klassen und der Arten von Politik, die daraus hervorging, betrachtet hat, so sieht Freud die Folgen für die psychische Existenz. Das Paradox oder der Widerspruch, auf dem sein Werk basiert, ist, daß wir nur durch massive Verdrängung der Bestandteile, aus denen wir eigentlich hervorgegangen sind, zu dem wurden, was wir sind. Wir sind uns dessen natürlich nicht bewußt, genausowenig wie sich für Marx die Menschen im allgemeinen der gesellschaftlichen Vorgänge bewußt sind, die ihr Leben bestimmen. Tatsächlich könnten wir uns schon per Definition dieser Tatsache nicht bewußt sein, da der Ort, an den wir unsere unerfüllbaren Wünsche verbannen, als das Unbewußte bekannt ist. Indessen erhebt sich hier unmittelbar eine Frage, und zwar die, warum gerade der Mensch das neurotische Tier sein sollte und nicht die Schnecke oder die Schildkröte. Es ist möglich, daß hier nur eine romantische Idealisierung dieser Geschöpfe vorliegt und daß sie insgeheim um einiges neurotischer sind, als wir glauben; aber sie scheinen dem Außenstehenden recht gut angepaßt, auch wenn ein oder zwei Fälle von hysterischer Lähmung verbucht sein mögen.

Terry Eagleton,
*Einführung in die
Literaturtheorie*,
Metzler Verlag 1992

Ein Charakteristikum, das den Menschen von anderen Tieren unterscheidet, ist, daß wir aus evolutionären Gründen fast völlig hilflos geboren werden und unser Überleben vollständig von der Fürsorge der reiferen Mitglieder der Spezies, gewöhnlich unserer Eltern, abhängt. Wir sind »Frühgeburten«. Ohne eine solche sofortige, unaufhörliche Fürsorge würden wir sehr schnell sterben. Diese ungewöhnlich lang anhaltende Abhängigkeit von unseren Eltern ist zunächst vor allem eine rein materielle Angelegenheit, eine Frage der Fütterung und des Schutzes: es geht um die Befriedigung dessen, was man unsere »Instinkte« nennen könnte, womit die biologisch festgelegten menschlichen Bedürfnisse nach Nahrung, Wärme etc. gemeint sind. (Solche Selbsterhaltungsinстинke sind, wie wir noch sehen werden, um einiges unveränderlicher als die »Triebe«, deren Natur sich sehr häufig verändert.) Aber unsere Abhängigkeit von den Eltern im Hinblick auf diese Dienste hört nicht beim Biologischen auf. Das Kleinkind saugt an der Mutterbrust nach Milch, aber es entdeckt dabei, daß diese biologisch notwendige Tätigkeit auch ein Vergnügen ist; und dies stellt für Freud das erste Erwachen der Sexualität dar. Der Mund des Kindes wird nicht nur zu einem Organ des physischen Überlebens, sondern auch zu einer »erogenen Zone«, die das Kind einige Jahre später etwa dadurch wiederbeleben kann, daß es am Daumen lutscht, und abermals einige Jahre später durch das Küssen. Die Beziehung zur Mutter hat eine neue, libidinöse Dimension angenommen: die Sexualität ist geboren, als eine Art Trieb, die zunächst untrennbar mit dem biologischen Instinkt verbunden war, sich aber jetzt von ihm gelöst und eine gewisse Autonomie erlangt hat. Für Freud ist die Sexualität selbst eine »Perversion« – die »Abweichung« eines natürlichen Selbsterhaltungsinстинks, der sich auf ein neues Ziel richtet.

Wenn das Kind heranwächst, kommen weitere erotische Zonen ins Spiel. Die orale Phase, wie Freud es nennt, ist die erste Phase des Sexuallebens, und sie ist mit dem Trieb verbunden, Objekte in sich aufzunehmen. In der analen Phase wird der Anus zur erogenen Zone, und mit dem Vergnügen des Kindes an der Darmentleerung tritt ein neuer Kontrast zwischen Aktivität und Passivität, der in der oralen Phase noch unbekannt ist, zu Tage. Die anale Phase ist sadistisch, und zwar insofern, als das Kind aus der Ausscheidung und Zerstörung erotisches Vergnügen gewinnt; aber sie ist auch mit dem Wunsch nach Zurückhaltung und Besitzkontrolle verbunden, indem das Kind eine neue Form der Beherrschung und der Manipulation der

Wünsche anderer durch das »Gewähren« oder Zurückhalten seiner Fäkalien kennenlernt. Die folgende »phallische« Phase beginnt dann, die kindliche Libido (oder den Sexualtrieb) auf die Genitalien zu konzentrieren, aber sie ist eher »phallisch« als »genital«, da nach Freud nur das männliche Organ zu diesem Zeitpunkt erfahren wird. In Freuds Sichtweise muß sich das kleine Mädchen mit seiner Klitoris, dem »Äquivalent« zum Penis, zufriedengeben, und nicht mit seiner Vagina.

Im Laufe dieses Prozesses – allerdings überlappen sich die Phasen und sollten nicht als eine streng Sequenz gesehen werden – erfolgt eine schrittweise Organisation der libidinösen Triebe, die aber immer noch auf den Körper des Kindes selbst konzentriert ist. Die Triebe selbst sind äußerst flexibel und keineswegs festgelegt wie biologische Instinkte: ihre Objekte sind zufällig und austauschbar, und ein Sexualtrieb kann den anderen ersetzen. Was wir uns in den frühen Kindheitsjahren vorstellen müssen, ist demnach nicht ein einheitliches Subjekt, das einem feststehenden Objekt mit seinem Begehren gegenübersteht, sondern ein komplexes, wechselndes Kraftfeld, in dem das Subjekt (das Kind selbst) befangen und aufgespalten ist, in dem es noch keinen Identitätsmittelpunkt hat und in dem die Grenzen zwischen dem Selbst und der Außenwelt noch unbestimmt sind. Innerhalb dieses libidinösen Kraftfeldes tauchen Objekte und Teilobjekte auf und verschwinden wieder, verändern kaleidoskopartig ihre Stellung, und unter diesen Objekten ragt der Körper des Kindes hervor, der vom Spiel der Triebe überflutet wird. Man kann dies auch als »Autoerotik« bezeichnen, worin Freud gelegentlich die ganze kindliche Sexualität mit einschließt: das Kind findet an seinem eigenen Körper erotisches Vergnügen, ohne indessen schon in der Lage zu sein, seinen Körper als in sich geschlossenes Objekt zu begreifen. Die Autoerotik muß daher von dem unterschieden werden, was Freud »Narzismus« nennt, einen Zustand, in dem der eigene Körper oder das eigene Ego als Ganzes libidinös besetzt oder zum Objekt des Begehrens wird.

Es ist klar, daß das Kind in diesem Stadium noch nicht einmal vorwegnehmend als Bürger angesehen wird, auf dessen harte tägliche Arbeit man zählen kann. Es ist anarchistisch, sadistisch, aggressiv, in sich selbst befangen und ohne Gewissensbisse vergnügungssüchtig, unter der Herrschaft dessen, was Freud das Lustprinzip nennt; und es nimmt auch keinerlei Rücksicht auf die Geschlechtsunterschiede. Es ist noch nicht das, was man ein »geschlechtliches Wesen« nennen könnte: die

Sexualtriebe wogen in ihm, aber diese libidinöse Kraft kennt noch keinen Unterschied zwischen männlich und weiblich. Wenn das Kind sein Leben überhaupt meistern soll, muß es offensichtlich bei der Hand genommen werden; und der Mechanismus, nach dem dies abläuft, ist der berühmte Freudsche Ödipus-Komplex. Das Kind, das aus den prä-ödipalen Phasen, die wir verfolgt haben, hervorgeht, ist nicht nur anarchisch und sadistisch, sondern obendrein auch inzestuös: die enge Verbindung des kleinen Jungen mit dem Körper der Mutter führt ihn zum unbewußten Wunsch nach sexueller Vereinigung mit ihr, während das kleine Mädchen, die ebenso eng mit der Mutter verbunden war und deren erstes Begehren folglich immer homosexuell ist, ihre Libido dem Vater zuzuwenden beginnt. Das heißt, die frühe »diadische« oder zweiseitige Beziehung zwischen Kind und Mutter hat sich nun zu einem Dreieck erweitert, das aus dem Kind und beiden Eltern besteht; und für das Kind wird der gleichgeschlechtliche Elternteil zu einem Rivalen in seinen Gefühlen für den Elternteil des entgegengesetzten Geschlechts werden.

Was den kleinen Jungen dazu bringt, sein inzestuöses Begehren der Mutter aufzugeben, ist die väterliche Kastrationsdrohung. Diese Drohung muß nicht unbedingt ausgesprochen werden; aber indem der kleine Junge wahrnimmt, daß das kleine Mädchen selbst »kastriert« ist, beginnt er hierin eine Strafe zu sehen, die auch auf ihn angewendet werden könnte. Daher verdrängt er in angstvoller Resignation sein inzestuöses Begehren der Mutter, paßt sich an das »Realitätsprinzip« an, unterwirft sich dem Vater, löst sich von der Mutter und tröstet sich mit der unbewußten Hoffnung, daß, wenn er auch *jetzt* nicht hoffen kann, den Vater zu vertreiben und die Mutter zu besitzen, der Vater doch eine Stellung, eine Möglichkeit verkörpert, die er selbst in der Zukunft einmal einnehmen und realisieren kann. Wenn er auch jetzt nicht der Patriarch ist, so wird er es doch später sein. Der kleine Junge schließt Frieden mit dem Vater, identifiziert sich mit ihm und wird so in die symbolische Rolle der Männlichkeit eingeführt. Er ist zu einem geschlechtlichen Wesen geworden, indem er seinen Ödipus-Komplex überwunden hat; aber indem er das tat, hat er sein verbotenes Begehren sozusagen in den Untergrund vertrieben, es an den Ort verdrängt, den wir das Unbewußte nennen. Dies ist kein Ort, der schon bereitstand und darauf wartete, ein solches Begehren aufzunehmen: er wird durch diesen primären Verdrängungsakt erst geschaffen, geöffnet. Als angehender Mann wächst der

kleine Junge jetzt im Rahmen jener Bilder und Praktiken auf, die die Gesellschaft zufällig als »maskulin« definiert. Eines Tages wird er selbst Vater werden und die Gesellschaft so durch seinen Beitrag zur sexuellen Reproduktion unterstützen. Wenn der kleine Junge nicht in der Lage ist, den Ödipus-Komplex erfolgreich zu überwinden, kann er für eine solche Rolle sexuell unfähig sein: er kann das Bild der Mutter über das aller anderen Frauen erheben, was nach Freud zu Homosexualität führen kann; oder die Erkenntnis, daß Frauen »kastriert« sind, kann ihn so tief traumatisiert haben, daß er unfähig ist, befriedigende sexuelle Beziehungen mit ihnen zu erleben.

Die Geschichte vom Weg des kleinen Mädchens durch den Ödipus-Komplex ist um einiges weniger gradlinig. Es sei gleich offen gesagt, daß Freud nirgends typischer für seine eigene männerorientierte Gesellschaft war als in seiner Verwirrung angesichts der weiblichen Sexualität – dem »dunklen Kontinent«, wie er sie einmal nannte. Es wird später noch Gelegenheit sein, die herabwürdigende, vorurteilsgeprägte Haltung gegenüber Frauen zu kommentieren, die sein Werk verunstaltet, und seine Darstellung des Vorgangs der Ödipalisierung beim Mädchen kann keineswegs ohne weiteres von seinem Sexismus getrennt werden. Wenn das kleine Mädchen feststellt, daß es minderwertig, da »kastriert« ist, wendet es sich enttäuscht von ihrer ebenso »kastrierten« Mutter ab und dem Vorhaben zu, ihren Vater zu verführen; aber da dieses Vorhaben zum Scheitern verurteilt ist, muß sie sich schließlich widerstrebend wieder der Mutter zuwenden und eine Identifikation mit ihr bewerkstelligen, um ihre weibliche Geschlechtsrolle anzunehmen und an die Stelle des Penis, um den sie die Männer beneidet, den sie aber niemals besitzen kann, unbewußt den Wunsch nach einem Kind von ihrem Vater zu setzen. Es gibt offensichtlich keinen Grund, warum das kleine Mädchen diesen Wunsch aufgeben sollte; denn da sie schon »kastriert« ist, kann sie nicht mehr mit Kastration bedroht werden, und es ist daher schwer zu erkennen, durch welchen Mechanismus ihr Ödipus-Komplex gelöst wird. Die »Kastration«, weit entfernt davon, wie beim kleinen Jungen das inzestuöse Begehren zu verbieten, macht es ihr ja gerade erst möglich. Darüber hinaus muß das Mädchen, um in den Ödipus-Komplex einzutreten, ihr »Liebesobjekt« von der Mutter auf den Vater verlagern, während der Junge nun weiterhin die Mutter lieben muß; und da ein Wechsel des Liebesobjektes eine komplexere, schwierigere Angelegenheit ist, entsteht auch hieraus ein Problem bezüglich der weiblichen Ödipalisierung.

Bevor wir das Problem des Ödipus-Komplexes verlassen, sollte seine äußerst zentrale Stellung im Werk Freuds hervorgehoben werden. Es handelt sich nicht um irgendeinen Komplex: es handelt sich um die Struktur der Beziehungen, durch die wir überhaupt erst zu den Männern und Frauen werden, die wir sind. Es handelt sich um den Punkt, an dem wir als Subjekte konstituiert werden; und eines der Probleme für uns besteht darin, daß es stets in gewissem Sinne ein partieller, ungenügender Mechanismus ist. Er kennzeichnet den Übergang vom Lustprinzip zum Realitätsprinzip; von der Abgeschlossenheit der Familie zur Gesellschaft im ganzen, da wir uns vom Inzest ab- und außerfamiliären Beziehungen zuwenden; und von der Natur zur Kultur, da die Beziehung des Kindes zur Mutter als irgendwie »natürlich« angesehen werden kann, das post-ödipale Kind hingegen als ein Wesen, das dabei ist, seine Stellung innerhalb der kulturellen Ordnung als Ganzes einzunehmen. (Die Mutter-Kind-Beziehung als etwas »Natürliches« anzusehen, ist indessen in gewissem Sinne höchst zweifelhaft: es kommt für das Kind nicht im mindesten darauf an, wer sein Ernährer eigentlich ist). Darüber hinaus ist der Ödipus-Komplex für Freud der Anfang der Moral, des Gewissens, der Gesetze und sämtlicher Formen gesellschaftlicher und religiöser Autorität. Das wirkliche oder vermeintliche Inzestverbot des Vaters steht symbolisch für alle höheren Autoritäten, denen das Kind später begegnen wird; und indem es dieses spezielle Gebot »introjiziert« (zu seinem eigenen macht), fängt das Kind an, das herauszubilden, was Freud das »Über-Ich« nennt, die schmerzliche, straffende innere Stimme des Gewissens.

Damit könnte nun alles für die Bestätigung der Geschlechterrollen, den Befriedigungsaufschub, das Akzeptieren der Autorität und die Reproduktion von Familie und Gesellschaft geregelt scheinen. Aber wir haben das unbändige, unbotmäßige Unbewußte außer acht gelassen. Das Kind hat nun ein Ego oder eine individuelle Identität entwickelt, einen spezifischen Platz in den sexuellen, familiären und gesellschaftlichen Netzen; aber es kann dies nur erreichen, indem es sozusagen sein schuldiges Begehren abspaltet und ins Unbewußte verdrängt. Das menschliche Subjekt, das aus dem ödipalen Prozeß hervorgeht, ist ein *gespaltenes* Subjekt, das zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten unsicher hin- und hergerissen wird; und das Unbewußte kann jederzeit wiederkehren, um es zu quälen. In der Umgangssprache wird häufiger das Wort »Unbewußtsein« als »Unbewußtes« benutzt; aber das heißt, die radikale An-

dersartigkeit des Unbewußten unterschätzen, es in Gedanken an einen Platz stellen, der noch in Reichweite unter der Oberfläche liegt. Der Begriff unterschätzt die extreme Fremdheit des Unbewußten, das ein Ort und ein Nicht-Ort zugleich ist, das der Realität gegenüber völlig gleichgültig bleibt, das weder Logik noch Negation noch Kausalität noch Kontradiktion kennt, da es völlig dem instinktiven Spiel der Triebe und der Suche nach Befriedigung unterworfen ist.

Der »Königsweg« zum Unbewußten ist der Traum. Unsere Träume ermöglichen uns ein paar privilegierte Einblicke in seine Arbeitsweise. Träume sind für Freud im wesentlichen symbolische Erfüllungen unbewußter Wünsche; und sie werden in symbolische Formen gekleidet, denn wenn dieses Material direkt ausgedrückt würde, könnte es erschreckend und verstörend genug sein, um uns aufwachen zu lassen. Damit wir zu unserem Schlaf kommen, verkleidet und verzerrt das Unbewußte barmherzig die wahren Bedeutungen und schwächt sie ab, so daß unsere Träume zu symbolischen Texten werden, die dechiffriert werden müssen. Das wachsame Ich ist auch in unseren Träumen noch tätig, zensiert hier ein Bild oder bringt dort eine Botschaft durcheinander; und das Unbewußte selbst trägt durch seine speziellen Funktionsweisen noch zu dieser Verwirrung bei. Mit der Ökonomie der Nachlässigkeit »verdichtet« es eine ganze Reihe von Bildern zu einem einzigen; oder es »verschiebt« die Bedeutung eines Objektes auf ein anderes, das irgendwie mit ihm verbunden ist, so daß ich in meinem Traum meiner Aggression gegenüber einer Krabbe freien Lauf lasse, die eigentlich gegen eine Person dieses Namens gerichtet ist. Diese ständige Verdichtung und Verschiebung der Bedeutung entspricht dem, was Roman Jakobson als die beiden Primäroperationen der menschlichen Sprache erkannt hat: der Metapher (der Verdichtung von Bedeutungen) und der Metonymie (der Verschiebung): Dies war es, was den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan zu der Aussage brachte, das Unbewußte sei wie eine Sprache strukturiert. Traumtexte sind auch deshalb kryptisch, weil das Unbewußte eher arm an Darstellungstechniken für das ist, was es zu sagen hat, da es weitgehend auf visuelle Bilder beschränkt ist und daher häufig eine verbale Bedeutung kunstvoll in eine visuelle übertragen muß: es kann sich etwa des Bildes eines Tennisschlägers bedienen, um auf eine bedrohliche Person zu verweisen. Jedenfalls zeigen Träume deutlich genug, daß das Unbewußte über die bewundernswerten Rückgriffsmöglichkeiten eines faulen, schlecht ausgestatteten

Kochs verfügt, der die unterschiedlichsten Ingredienzien zu einem zusammengewürfelten Eintopf rührt, indem er ein Gewürz, das er gerade nicht da hat, durch ein anderes ersetzt, indem er verwendet, was immer am Morgen gerade auf dem Markt war, wie ein Traum sich opportunistisch der »Tageserlebnisse« bedient, indem er die Ereignisse des Tages oder die Gefühle während des Schlafes mit Kindheitserfahrungen vermengt.

Träume stellen den hauptsächlichsten, jedoch nicht unseren einzigen Zugang zum Unbewußten dar. Darüber hinaus gibt es auch das, was Freud »Fehlleistungen« nennt, unwillkürliche Versprecher, Gedächtnisversagen, Irrtümer, Lesefehler oder verlegte Gegenstände, die auf unbewußte Wünsche und Absichten zurückgeführt werden können. Die Gegenwart des Unbewußten verrät sich auch in Witzen, die für Freud weitgehend libidinösen, angstbesetzten oder aggressiven Inhalts sind. Besonders zerstörerisch wirkt sich das Unbewußte indessen in psychischen Störungen der einen oder anderen Art aus. Wir haben vielleicht unbewußte Wünsche, die sich nicht verleugnen lassen, die aber auch keinen praktischen Ausweg zu nehmen wagen; in diesem Fall bahnt sich der Wunsch seinen Weg durch das Unbewußte, das Ich wehrt ihn ab und blockiert ihn, und das Ergebnis ist das, was wir eine Neurose nennen. Der Patient fängt an, Symptome zu entwickeln, die kompromißartig zugleich einen Schutz gegen den unbewußten Wunsch bilden und ihn verdeckt zum Ausdruck bringen. Derartige Neurosen können

- zwanghaft sein (man muß jede Straßenlaterne anfassen, der man begegnet),
- hysterisch (man entwickelt ohne jeden organischen Grund eine Lähmung im Arm) oder phobisch (man fürchtet sich grundlos vor offenen Räumen oder vor bestimmten Tieren).

Hinter diesen Neurosen erkennt die Psychoanalyse ungelöste Konflikte, deren Wurzeln in die individuelle Kindheitsgeschichte zurückreichen und die wahrscheinlich im ödipalen Moment zusammenlaufen; tatsächlich nennt Freud den Ödipuskomplex den »Kern der Neurose«. Gewöhnlich besteht eine Beziehung zwischen der Art der Neurose, die ein/e Patient/in entwickelt, und dem Punkt der ödipalen Phase, an dem seine oder ihre psychische Entwicklung zum Stillstand kam oder eine Fixierung erfolgte. Das Ziel der Psychoanalyse besteht darin, die verborgenen Ursachen der Neurose aufzudecken, um den/ die Patienten/in von seinen/ihreren Konflikten zu befreien und so die quälenden Symptome zu beseitigen.

- Indessen sind die Psychosen, bei denen das Ich, wie bei der Neurose teilweise unfähig, die unbewußten Wünsche zu ver-

drängen, wirklich unter deren Einfluß gerät, ungleich schwerer zu behandeln. Wenn das passiert, wird die Verbindung zwischen dem Ich und der Außenwelt unterbrochen und das Unbewußte fängt an, eine alternative, trügerische Realität zu entwickeln. Der Psychotiker hat mit anderen Worten an zentralen Stellen den Kontakt mit der Wirklichkeit verloren, wie etwa bei Paranoia und Schizophrenie: wenn der Neurotiker möglicherweise einen gelähmten Arm entwickelt, dann glaubt der Psychotiker zum Beispiel, daß sein Arm sich in einen Elefantenrüssel verwandelt hat. Paranoia bezeichnet einen mehr oder weniger systematisierten Verwirrungszustand, unter dem Freud nicht nur Verfolgungswahn, sondern auch krankhafte Eifersucht und Größenwahn subsumiert. Die Wurzeln einer derartigen Paranoia lokalisiert er in einer unbewußten Abwehr gegen Homosexualität: das Bewußtsein negiert diesen Wunsch, indem es das Liebesobjekt in einen Rivalen oder Verfolger verkehrt und die Realität systematisch neu ordnet und interpretiert, um diesen Verdacht zu erhärten. Schizophrenie beinhaltet eine Abwendung von der Realität und eine Hinwendung zum eigenen Ich, mit einer exzessiven, aber locker systematisierten Phantasieentwicklung: das Es oder das unbewußte Begehren ist gleichsam emporgestiegen und hat das Bewußtsein mit seiner Unlogik überflutet, mit rätselhaften Assoziationen und Gefühlen statt mit begrifflichen Gedankenverbindungen. Die Sprache der Schizophrenie hat in diesem Sinne eine interessante Ähnlichkeit mit der Poesie.

Die Psychoanalyse ist nicht nur eine Theorie des menschlichen Denkens, sondern eine Heilmethode für diejenigen, die als geisteskrank oder -gestört angesehen werden. Solche Heilerfolge können für Freud nicht dadurch erreicht werden, daß man dem Patienten nur erklärt, was mit ihm nicht stimmt, und ihm seine unbewußten Motive aufdeckt. Dies ist zwar Teil der psychoanalytischen Praxis, aber dadurch alleine wird noch niemand geheilt. Freud ist kein Rationalist im dem Sinne, daß er geglaubt hätte, wenn wir nur erst uns selbst und die Welt verstünden, könnten wir sofort zum angemessenen Handeln übergehen. Der springende Punkt bei der Freudschen Behandlungstheorie ist das, was als »Übertragung« bekannt ist, eine Vorstellung, die manchmal mit dem verwechselt wird, was Freud »Projektion« nennt, die Zuschreibung von Gefühlen und Wünschen, die in Wirklichkeit unsere eigenen sind, auf andere. Im Laufe der Behandlung wird der Analysand (oder Patient) möglicherweise unbewußt beginnen, die psychischen Konflikte, unter

denen er leidet, auf den Analytiker zu übertragen. Wenn er beispielsweise Schwierigkeiten mit seinem Vater gehabt hat, kann er unbewußt den Analytiker in dessen Rolle versetzen. Dies stellt ein Problem für den Analytiker dar, denn eine solche Wiederholung oder rituelle Neuinszenierung des ursprünglichen Konfliktes ist eine der unbewußten Methoden des Patienten, die wirkliche Konfrontation damit zu vermeiden. Wir wiederholen mitunter zwanghaft, woran wir uns nicht genau erinnern können, und wir können uns deshalb nicht daran erinnern, weil es etwas Unangenehmes ist. Aber die Übertragung ermöglicht dem Analytiker/der Analytikerin auch eine ganz besonders privilegierte Einsicht in das Seelenleben des Patienten, und zwar in einer kontrollierten Situation, in der er/sie eingreifen kann. (Einer der vielen Gründe, warum sich Psychoanalytiker in ihrer Ausbildung selbst einer Analyse unterziehen müssen, besteht darin, daß sie sich selbst ihrer unbewußten Prozesse einigermaßen bewußt werden sollen, damit sie der Gefahr der Gegenübertragung ihrer eigenen Probleme auf die des Patienten möglichst weitgehend widerstehen können.) Dank dieses Dramas der Übertragung und der Einsichten und Interventionen, die es dem Analytiker ermöglicht, können die Probleme des Patienten schrittweise in den Begriffen der Analysesituation selbst neu definiert werden. In diesem Sinne sind die Probleme, die im Sprechzimmer zur Sprache kommen, paradoxerweise nie genau dieselben, denen sich der Patient im wirklichen Leben gegenüber sieht; sie stehen vielleicht in einer ähnlich fiktionalen Beziehung zu den Alltagsproblemen des Patienten wie der literarische Text zu den alltäglichen Geschehnissen, die er verarbeitet. Niemand kommt genau von den Problemen geheilt aus dem Sprechzimmer, mit denen er es betreten hat. Wahrscheinlich wird die Patientin sich dem Zugang der Analytikerin zu ihrem Unbewußten mittels einer Reihe von vertrauten Techniken widersetzen, aber wenn alles gutgeht, macht der Übertragungsprozeß es möglich, die Probleme ins Bewußtsein hinüberzuarbeiten, und indem sie die Übertragungsbeziehung im rechten Moment auflöst, hofft die Psychoanalytikerin, sie davon zu befreien. Eine andere Möglichkeit, diesen Vorgang zu beschreiben, bestünde darin, zu sagen, daß die Patientin in die Lage versetzt wird, Teile ihres Lebens wieder anzunehmen, die sie verdrängt hat: sie ist nunmehr imstande, ihre eigene Geschichte neu und vollständiger zu erzählen, so daß die Störungen, unter denen sie leidet, interpretiert und mit Sinn gefüllt werden. Die Therapie hat dann Erfolg gehabt.

Die Funktionsweise der Psychoanalyse kann vielleicht am besten mit einem von Freuds eigenen Aussprüchen zusammengefaßt werden: »Wo Es war, dort soll Ich werden«. Wo Menschen sich im lähmenden Griff von Kräften befanden, die sie nicht verstehen konnten, soll nun Vernunft und Selbstbeherrschung regieren. Ein solcher Ausspruch läßt Freud weit rationalistischer erscheinen, als er tatsächlich war. Obgleich er einmal bemerkte, daß nichts letztendlich der Vernunft und der Erfahrung widerstehen könne, war er von einer Unterschätzung der Listen und Widerspenstigkeiten der Psyche so weit entfernt, wie das nur möglich ist. Seine Einschätzung der menschlichen Fähigkeiten ist insgesamt konservativ und pessimistisch: wir werden vom Wunsch nach Befriedigung und einer Abneigung gegen jegliche Frustration dominiert. In seinem Spätwerk sieht er die Menschheit in den Klauen eines entsetzlichen Todestriebes dahinsiechen, eines primären Masochismus, den das Ich auf sich selbst losläßt. Das letzte Ziel des Lebens ist der Tod, die Rückkehr zu jenem segensreichen unbeseelten Zustand, in dem das Ich nicht verletzt werden kann. Der Eros oder die sexuelle Energie ist die Kraft, die die Geschichte vorantreibt, aber er ist in einem tragischen Widerspruch mit Thanatos, dem Todestrieb, befangen. Wir schreiten voran, nur um beständig wieder zurückgeworfen zu werden, und ringen um unsere Rückkehr in den vorbewußten Zustand. Das Ich ist eine bemitleidenswerte, unsichere Größe, von der Außenwelt gebeutelt, von den grausamen Vorwürfen des Über-Ich gezeißelt, von den gierigen, unersättlichen Forderungen des Es gequält. Freuds Mitleid mit dem Ich ist ein Mitleid mit der Menschheit, die unter den schier unerträglichen Forderungen leidet, die ihr von einer auf Wunschverdrängung und Befriedigungsaufschub basierenden Zivilisation auferlegt werden. Für alle utopischen Vorschläge zur Änderung dieser Bedingungen hatte er nur Verachtung übrig; aber obgleich viele seiner gesellschaftlichen Ansichten konventionell und autoritär waren, so betrachtete er doch Ansätze zur Abschaffung oder zumindest Reform des Privateigentums und des Nationalstaates mit einem gewissen Wohlwollen. Dies rührte daher, daß er der festen Überzeugung war, daß die moderne Gesellschaft in ihrer Repressivität tyrannisch geworden war. Wenn eine Gesellschaft sich nicht über den Punkt hinaus entwickelt hat, an dem die Befriedigung einer Gruppe ihrer Mitglieder von der Unterdrückung einer anderen abhängig ist, so argumentiert er in *Die Zukunft einer Illusion*, dann ist es verständlich, daß die Unterdrückten eine tiefe Feind-

seligkeit gegenüber einer Kultur entwickeln, deren Existenz durch ihre harte Arbeit ermöglicht wird, an deren Reichtümern sie jedoch einen zu kleinen Anteil haben. »Es braucht nicht gesagt zu werden, daß eine Kultur, welche eine so große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt läßt und zur Auflehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauernd zu erhalten, noch es verdient.«

Jegliche Theorie, die so komplex und originell wie die Freuds ist, wird mit Sicherheit zu einer Quelle erbitterten Streites. Der Freudianismus ist aus zahlreichen Gründen angegriffen worden und sollte keinesfalls als unproblematisch angesehen werden. Es gibt beispielsweise Probleme damit, wie man seine Lehrsätze überprüfen könnte und was als Beweis für oder gegen seine Behauptungen zählen würde. Natürlich hängt alles davon ab, was man unter »beweisbar« versteht; aber es scheint doch zutreffend, daß Freud manchmal eine Wissenschaftskonzeption des 19. Jahrhunderts beschwört, die nicht mehr wirklich akzeptabel ist. Auch wenn er sich um Neutralität und Objektivität bemüht, ist sein Werk von etwas durchzogen, was man als »Gegenübertragung« bezeichnen könnte, wird von seinen eigenen unbewußten Wünschen geformt und manchmal von seinen eigenen bewußten ideologischen Überzeugungen verzerrt. Die sexistischen Wertvorstellungen, die schon zur Sprache gekommen sind, sind ein solcher Fall. Freud war vermutlich nicht patriarchalischer als die meisten anderen Männer im Wien des 19. Jahrhunderts, aber seine Sicht der Frau als passiv, narzistisch, masochistisch, voller Penisneid und mit weniger moralischem Bewußtsein als der Mann ist von Feministinnen gründlich kritisiert worden (Millet; vgl. dagegen die feministische Verteidigung Freuds bei Mitchell). Man muß nur den Ton von Freuds Fallstudie über eine junge Frau (Dora) mit dem seiner Analyse eines kleinen Jungen (der kleine Hans) vergleichen, um den Unterschied in der sexuellen Haltung zu begreifen: brüsk, mißtrauisch und gelegentlich grotesk am Ziel vorbei im Falle von Dora; freundlich, väterlich und voller Bewunderung gegenüber diesem ur-freudianischen Denker, dem kleinen Hans.

Ebenso schwer wiegt der Einwand, daß die Psychoanalyse als medizinische Praxis eine Form der sozialen Unterdrückung und Kontrolle ist, die Individuen etikettiert und sie zur Angleichung an willkürliche Definitionen von »Normalität« zwingt. Dieser Vorwurf richtet sich in Wirklichkeit gewöhnlich gegen die Psychiatrie als Ganzes: so weit er Freuds eigene Sichtweisen der »Normalität« betrifft, geht er in die falsche Richtung. Freuds Werk zeigte auf aufsehenerregende Weise auf, wie »formbar«

und variabel die Libido in ihrer Objektwahl wirklich ist, wie sogenannte sexuelle Perversitäten einen Teil dessen bilden, was als normale Sexualität gilt, und daß Heterosexualität keineswegs eine natürliche oder selbstverständliche Tatsache ist. Die Freudsche Psychoanalyse arbeitet zwar gewöhnlich wirklich mit einem Konzept von sexueller »Norm«, aber es ist in keiner Hinsicht ein naturgegebenes.

Andere verbreitete Kritikpunkte an Freud sind nicht leicht zu untermauern. Einer ist bloß die Ungeduld des gesunden Menschenverstandes: wie kann sich ein kleines Mädchen ein Kind von ihrem Vater wünschen? Ob dies wahr ist oder nicht, können wir indessen nicht mit dem »gesunden Menschenverstand« entscheiden. Man sollte sich die gänzliche Bizarrerie der Erscheinungsformen des Unbewußten in den Träumen in Erinnerung rufen, seine Distanz von der Welt des Ichs bei Tageslicht, bevor man Freud aus solch intuitiven Gründen eifertig abtut. Eine weitere verbreitete Kritik lautet, daß Freud »alles auf Sex reduziert« – daß er, mit dem Terminus *technicus*, ein »Pan-Sexualist« ist. Dies ist mit Sicherheit unhaltbar: Freud war ein radikal dualistischer Denker, zweifellos sogar in exzessivem Ausmaß, und stellte den Sexualtrieben stets solche asexuellen Kräfte wie die »Ich-Instinkte« der Selbsterhaltung gegenüber. Das Körnchen Wahrheit im Vorwurf des Pan-Sexualismus besteht darin, daß Freud die Sexualität im menschlichen Leben für zentral genug hielt, um ihr einen *Anteil* an all unseren übrigen Aktivitäten zuzuschreiben; aber dies ist kein sexueller Reduktionismus.

Eine Kritik, die man manchmal immer noch bei der politischen Linken hört, lautet, daß Freuds Denken individualistisch ist – daß er »private« psychologische Ursachen und Erklärungen an die Stelle gesellschaftlicher und historischer setzt. Dieser Vorwurf spiegelt ein grundsätzliches Mißverständnis der Freudschen Theorie wider. Tatsächlich liegt ein reales Problem in der *Beziehung* der gesellschaftlichen und historischen Faktoren zum Unbewußten; aber einer der Kernpunkte von Freuds Werk ist, daß es die Möglichkeit bietet, die Entwicklung des menschlichen Individuums in gesellschaftlichen und historischen Begriffen zu denken. Was Freud hervorbringt, ist tatsächlich nicht weniger als eine materialistische Theorie dessen, wie ein menschliches Subjekt gemacht wird. Wir werden durch körperliche Interrelationen zu dem, was wir sind – durch die komplexen Transaktionen, die sich während unserer Kindheit zwischen unserem eigenen Körper und den uns umgebenden

abspielen. Dies ist kein biologischer Reduktionismus: Freud glaubt natürlich nicht, daß wir *nur* aus einem Körper bestehen oder daß unser Denken einen bloßen Reflex des Körpers darstellt. Und es ist auch kein ungesellschaftliches Lebensmodell, denn die uns umgebenden Körper und unsere Beziehung zu ihnen sind stets gesellschaftlich definiert. Die Elternrolle, die konkreten Formen der Kinderpflege, die Vorstellungen und Überzeugungen, die mit all dem zusammenhängen, sind kulturelle Größen, die von Gesellschaft zu Gesellschaft oder von Zeitalter zu Zeitalter beträchtlich variieren können. Die ›Kindheit‹ ist eine geschichtlich neue Erfindung, und die Reichweite der verschiedenen historischen Einrichtungen, die von dem Wort ›Familie‹ erfaßt werden, lassen dem Wort selbst nur einen begrenzten Wert. Eine Überzeugung, die sich offenbar in diesen Institutionen nicht verändert hat, ist die Annahme, daß Mädchen und Frauen gegenüber Knaben und Männern minderwertig sind: dieses Vorurteil scheint alle bekannten Gesellschaftsformen zu vereinigen. Da es sich dabei um ein Vorurteil handelt, das tief in unserer frühen Sexualität und unserer familiären Entwicklung wurzelt, hat die Psychoanalyse für manche Feministinnen eine zentrale Bedeutung gewonnen.

Ein Freudscher Theoretiker, auf den sich solche Feministinnen zu diesem Zweck bezogen haben, ist der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan. Nun ist Lacan keineswegs ein pro-feministischer Denker; im Gegenteil, seine Haltung zur Frauenbewegung ist im wesentlichen arrogant und verächtlich. Aber Lacans Werk ist ein verblüffend origineller Versuch, den Freudianismus auf eine Weise ›neu zu schreiben‹, die für all diejenigen relevant ist, die sich mit der Frage des menschlichen Subjekts, seinem Platz in der Gesellschaft und vor allem seinem Verhältnis zur Sprache beschäftigen. Wegen dieses letzten Punktes ist Lacan auch für die Literaturtheorie von Interesse. Lacan versucht in seinen *Schriften*, Freud im Lichte des Strukturalismus und poststrukturalistischer Diskurstheorien neu zu interpretieren; und wenn dies auch zu einem mitunter verblüffend undurchsichtigen, enigmatischen Werk-Korpus führt, so muß es nun doch kurz betrachtet werden, wenn wir erkennen wollen, wie der Poststrukturalismus und die Psychoanalyse miteinander zusammenhängen.

Es wurde beschrieben, wie für Freud in einer frühen Phase der kindlichen Entwicklung noch keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, dem Selbst und der Außenwelt möglich ist. Diese Seinsphase nennt Lacan die ›imaginäre‹, womit er

einen Zustand meint, in dem uns jeglicher definierte Mittelpunkt des Selbst fehlt, in dem das ›Selbst‹, das wir haben, in einem ununterbrochenen geschlossenen Austausch in die Objekte überzugehen scheint und umgekehrt. In der prä-ödpalen Phase lebt das Kind in einer ›symbiotischen‹ Beziehung mit dem Körper der Mutter, die jede scharfe Grenze zwischen den beiden verwischt: es hängt mit seinem Leben von diesem Körper ab, aber wir können uns gleichermaßen vorstellen, wie das Kind das, was es von der Außenwelt weiß, als von sich selbst abhängig erlebt. Diese Identitätsvermischung ist nach der Freudschen Theoretikerin Melanie Klein nicht ganz so segensreich, wie es klingen mag: in einem sehr frühen Alter beherbergt das Kind mörderische aggressive Instinkte gegenüber dem Körper der Mutter, unterhält Phantasien, wie es ihn in Stücke reißt, und leidet unter paranoiden Vorstellungen davon, wie dieser Körper es seinerseits zerstört.

Wenn wir uns ein kleines Kind vorstellen, das sich im Spiegel betrachtet – Lacans sogenanntes ›Spiegel-Stadium‹ – können wir sehen, wie sich die erste kindliche Entwicklung eines Ich, eines integrierten Bildes des Selbst, aus dieser ›imaginären‹ Seinsphase heraus abzuspielden beginnt. Das Kind, physisch noch immer unkoordiniert, findet im Spiegel die Wiedergabe eines erfreulich einheitlichen Bildes von sich selbst; und obgleich seine Beziehung zu diesem Bild immer noch ›imaginär‹ ist – das Spiegelbild ist es selbst und ist es zugleich nicht, die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt sind noch verwischt –, hat es nun mit dem Prozeß begonnen, einen Mittelpunkt des Selbst zu errichten. Dieses Selbst ist, wie die Spiegelsituation nahelegt, im wesentlichen narzistisch: wir kommen dadurch zu einem Gefühl für ein ›Ich‹, daß uns dieses ›Ich‹ von einem Objekt oder einer Person der Außenwelt widergespiegelt wird. Dieses Objekt ist zugleich irgendwie ein Teil unserer selbst – wir *identifizieren* uns mit ihm – und ist doch nicht wir selbst, sondern etwas Fremdes. Das Bild, das das kleine Kind im Spiegel sieht, ist in diesem Sinne ein ›verfremdetes‹: das Kind ›mißkennt‹ sich darin, findet im Bild eine angenehme Einheit, die es im eigenen Körper nicht wirklich erfährt. Das Imaginäre ist für Lacan genau dieses Reich der *Bilder*, mit denen wir uns identifizieren, um gerade dadurch zu Fehlwahrnehmungen und Fehlerkenntnissen von uns selbst geführt zu werden. Wenn das Kind aufwächst, wird es fortfahren, solche imaginären Identifikationen mit Objekten vorzunehmen, und auf diese Weise wird sein Ich konstituiert. Für Lacan

ist das Ich genau dieser narzistische Prozeß, mit dem wir das fiktive Gefühl eines einheitlichen Selbst aufpolstern, indem wir etwas in der Außenwelt finden, womit wir uns identifizieren können.

Bei der Betrachtung der präödpalen oder imaginären Phase haben wir ein Seinsregister vor uns, in dem es wirklich nicht mehr als zwei Begriffe gibt: das Kind selbst und den Körper des anderen, der zu diesem Zeitpunkt gewöhnlich die Mutter ist und für das Kind die externe Realität verkörpert. Aber wie sich bei der Darstellung des Ödipus-Komplexes gezeigt hat, ist diese »diadische« Struktur dazu verurteilt, einer »triadischen« Platz zu machen: und dies geschieht, wenn der Vater auf dieser harmonischen Szene auftritt und sie unterbricht. Der Vater symbolisiert das, was Lacan das Gesetz nennt und was zunächst aus dem gesellschaftlichen Inzest-Tabu besteht: das Kind wird in seiner libidinösen Beziehung zur Mutter gestört und muß in der Person des Vaters erkennen lernen, daß ein weiteres familiäres und gesellschaftliches Gefüge existiert, von dem es selbst nur ein Teil ist. Nicht nur ist das Kind bloß ein Teil dieses Gefüges, sondern auch die Rolle, die es zu spielen hat, ist bereits vorherbestimmt, von den Praktiken der Gesellschaft, in die es hineingeboren worden ist, festgeschrieben. Das Erscheinen des Vaters trennt das Kind vom Körper der Mutter und treibt sein Begehren damit, wie wir gesehen haben, in den Untergrund des Unbewußten. In diesem Sinne ereignet sich das erste Auftreten des Gesetzes und der Beginn des unbewußten Begehrens im selben Augenblick: erst wenn das Kind das Tabu oder Verbot erkennt, das der Vater symbolisiert, verdrängt es sein schuldhaftes Begehren, und dieses Begehren ist gerade das, was das Unbewußte genannt wird.

Damit sich das Drama des Ödipus-Komplexes überhaupt ereignen kann, muß sich das Kind zumindest vage des Unterschiedes zwischen den Geschlechtern bewußt geworden sein. Dieser Unterschied wird durch den Auftritt des Vaters bezeichnet; und eines der Schlüsselwörter in Lacans Werk, der Phallus, bezeichnet diese Bedeutung der sexuellen Verschiedenheit. Nur indem es die Notwendigkeit des Geschlechtsunterschiedes und distinkter Geschlechterrollen akzeptiert, wird das Kind, das sich solcher Probleme zuvor nicht bewußt war, richtig »sozialisiert«. Lacans Besonderheit ist es, diesen Prozeß, den wir schon in Freuds Darstellung des Ödipus-Komplexes kennengelernt haben, unter dem Aspekt der Sprache neu zu beschreiben. Wir können uns das kleine Kind, das sich im Spiegel betrachtet, als

eine Art »Signifikanten« vorstellen – etwas, was in der Lage ist, Bedeutung zu verleihen – und das Bild, das es im Spiegel sieht, als eine Art »Signifikat«. Das Bild, das das Kind sieht, ist in gewisser Weise seine eigene »Bedeutung«. Signifikant und Signifikat sind hier so harmonisch vereinigt wie im Saussureschen Zeichen. Alternativ könnten wir die Spiegelsituation als eine Art Metapher ansehen: eine Größe (das Kind) entdeckt ihre Ähnlichkeit mit einer anderen (dem Spiegelbild). Dies ist für Lacan ein passendes Bild für das Imaginäre als solches: in diesem Zustand spiegeln sich Objekte in einem geschlossenen Zirkel ununterbrochen gegenseitig wider, und noch sind keinerlei reale Unterschiede oder Differenzen erkennbar. Es ist eine Welt der Fülle, ohne irgendeinen Mangel oder Ausschluß: vor dem Spiegel findet der »Signifikant« (das Kind) eine »Fülle«, eine vollständige und unbefleckte Identität im Signifikat seines Spiegelbildes. Zwischen Signifikat und Signifikant, zwischen Subjekt und Welt klafft noch kein Abgrund. Das Kind ist insofern noch glücklich unbehelligt von den Problemen des Poststrukturalismus – von der Tatsache, daß, wie wir gesehen haben, Sprache und Realität nicht so glatt übereinstimmen, wie diese Situation vermuten lassen könnte.

Mit dem Auftritt des Vaters fällt das Kind der poststrukturalistischen Angst anheim. Es muß nunmehr Saussures Grundsatz begreifen, daß Identitäten nur als Ergebnis von Differenzen entstehen – daß ein Begriff oder ein Subjekt nur ist, was es ist, indem es ein anderes ausschließt. Signifikanterweise erfolgt die erste Entdeckung des Geschlechterunterschiedes durch das Kind zur selben Zeit, zu der es die Sprache selbst entdeckt. Der Schrei des Babys ist nicht wirklich ein Zeichen, sondern ein Signal: er zeigt an, daß es friert, Hunger oder irgendetwas anderes hat. Indem es Zugang zur Sprache findet, lernt das kleine Kind unbewußt, daß ein Zeichen seine Bedeutung nur kraft seines Unterschiedes zu anderen Zeichen bekommt, und es lernt auch, daß das Zeichen die Abwesenheit des bezeichneten Objektes voraussetzt. Unsere Sprache »steht« für die Objekte: Sprache ist immer in gewisser Weise »metaphorisch«, insofern, als sie an die Stelle des direkten, wortlosen Besitzes des Objektes selbst tritt. Sie bewahrt uns vor der Unbequemlichkeit, wie Swifts Laputanner einen Sack voller Gegenstände auf dem Rücken mit uns herumzuschleppen, die wir im Laufe der Unterhaltung brauchen könnten, und uns diese Gegenstände einfach gegenseitig hinzuhalten, wenn wir etwas sagen wollen. Aber indem das Kind diese Lektion unbewußt im Bereich der Sprache lernt, lernt es

sie ebenso unbewußt im Bereich der Sexualität. Die Präsenz des Vaters, durch den Phallus symbolisiert, lehrt das Kind, daß es einen durch den Geschlechterunterschied, durch Ausschluß (es kann nicht der Sexualpartner seiner Eltern werden) und durch Abwesenheit (es muß seine frühere Bindung an den Körper der Mutter aufgeben) definierten Platz in der Familie einnehmen muß. Es gelangt zu der Erkenntnis, daß seine Identität als Subjekt von den Unterschieds- und Ähnlichkeitsbeziehungen zu den umgebenden Objekten konstituiert wird; Indem es all dies akzeptiert, bewegt sich das Kind vom imaginären Register zu dem, was Lacan die »symbolische Ordnung« nennt: die vorgegebene Struktur der Gesellschafts- und Geschlechterrollen und der Beziehungen, aus denen die Familie und die Gesellschaft besteht. Es hat, um mit Freud zu sprechen, den schmerzlichen Weg durch den Ödipus-Komplex erfolgreich hinter sich gebracht.

Indessen ist damit nicht alles in Ordnung. Denn das Subjekt, das aus diesem Prozeß hervorgeht, ist, wie wir gesehen haben, für Freud ein »gespaltenes«, radikal aufgeteilt in das bewußte Leben des Ich und in das unbewußte oder verdrängte Begehren. Diese primäre Wunschverdrängung macht uns zu dem, was wir sind. Das Kind muß sich nun mit der Tatsache abfinden, daß es niemals über einen direkten Zugang zur Realität verfügen kann, besonders nicht zum nunmehr verbotenen Körper der Mutter. Aus diesem »vollen«, imaginären Besitz ist es in die »leere« Welt der Sprache vertrieben worden. Sprache ist »leer«, weil sie einfach ein endloser Prozeß von Differenz und Absenz ist: anstatt etwas zur Gänze besitzen zu können, bewegt sich das Kind nun einfach von Signifikant zu Signifikant an einer sprachlichen Kette entlang, die potentiell unendlich ist. Ein Signifikant impliziert den nächsten, und der wieder den nächsten, und so weiter *ad infinitum*: die »metaphorische« Spiegelwelt ist der »metonymischen« Welt der Sprache gewichen. Entlang dieser metonymischen Signifikantenkette entstehen Bedeutungen oder Signifikate; aber keine Sache und keine Person kann jemals in dieser Kette vollständig »präsent« sein, denn wie wir bei Derrida gesehen haben, führt sie zur Unterteilung und Unterscheidung aller Identitäten.

Diese potentiell unendliche Bewegung von einem Signifikanten zum nächsten ist es, die Lacan mit Begehren meint. Alles Begehren entspringt einem Mangel, den es kontinuierlich zu stillen sucht. Die menschliche Sprache funktioniert auf Grund eines solchen Mangels: der Abwesenheit der realen Objekte, die

sie bezeichnet, und der Tatsache, daß Worte nur kraft der Abwesenheit und des Ausschlusses andere Bedeutung haben. Mit dem Eintritt in die Sprache wird man somit zu einer Beute des Begehrens: die Sprache, bemerkt Lacan, ist das, »was das Sein in Begehren aushöhlt.« Die Sprache zerteilt – *artikuliert* – die Ganzheit des Imaginären: niemals wieder werden wir in einem einzigen Objekt, in einer letzten Bedeutung, die alle anderen mit Sinn füllt, zur Ruhe kommen können. Der Eintritt in die Sprache bedeutet die Trennung von dem, was Lacan das »Reale« nennt, jenes unzugängliche Reich, das sich stets jenseits der Reichweite der Bedeutung befindet, immer außerhalb der symbolischen Ordnung. Insbesondere sind wir vom Körper der Mutter getrennt: nach der ödipalen Krise können wir dieses kostbare Objekt niemals wieder erlangen, auch wenn wir ihm unser ganzes Leben lang nachjagen. Wir müssen uns statt dessen mit Ersatzobjekten zufriedengeben, dem, was Lacan das »Objekt klein a« nennt, mit dem wir die Lücke mitten im Zentrum unseres Seins vergeblich zu stopfen versuchen. Wir bewegen uns von Substitut zu Substitut, von Metapher zu Metapher, ohne jemals die reine (wenn auch fiktive) Identität und Einheit mit uns selbst wiedergewinnen zu können, die wir im Imaginären kannten. Es gibt keine »transzendente« Bedeutung oder ein Objekt, das diese endlose Sehnsucht stillen könnte – oder wenn es eine solche transzendente Realität gibt, so ist es der Phallus selbst, der »transzendente Signifikant«, wie Lacan ihn nennt. Aber es handelt sich dabei nicht wirklich um ein Objekt oder eine Realität, nicht um den tatsächlichen männlichen Körperteil: er ist nur eine leere Markierungsstelle für die Differenz, ein Zeichen dessen, was uns vom Imaginären trennt und uns an unseren vorbestimmten Platz in der symbolischen Ordnung einreicht.

Wie wir bei der Behandlung Freuds gesehen haben, sieht Lacan das Unbewußte als strukturiert wie eine Sprache. Und zwar nicht nur deshalb, weil es auf Metaphern und Metonymien basiert, sondern auch, weil es, wie die Sprache selbst für den Poststrukturalismus, weniger aus Zeichen – feststehenden Bedeutungen – besteht als vielmehr aus Signifikanten. Wenn man von einem Pferd träumt, wird nicht unmittelbar ersichtlich, was dies bedeutet: es kann viele widersprüchliche Bedeutungen haben, vielleicht ein Signifikant in einer ganzen Signifikantenkette sein, die gleichermaßen vielfältige Bedeutungen hat. Das heißt, das Bild des Pferdes ist nicht ein Zeichen im Saussureschen Sinne – es hat kein fest mit ihm verknüpftes Signifikat im Ge-

folge –, sondern es ist ein Signifikant, der mit vielen verschiedenen Signifikaten verbunden sein kann und der selbst Spuren der anderen Signifikanten aufweisen kann, die ihn umgeben. Das Unbewusste ist einfach eine beständige Bewegung und Aktivität von Signifikanten, deren Signifikate uns oft unzugänglich sind, da sie *verdrängt* sind. Deshalb spricht Lacan vom Unbewußten als einem Gleiten des Signifikats unterhalb des Signifikanten, als einem ständigen Verblässen und Verdunsten der Bedeutung, einem bizarren ›modernistischen‹ Text, der fast unlesbar ist und seine letzten Geheimnisse sicherlich niemals einer Interpretation preisgeben wird.

Wenn dieses ständige Gleiten und Verschwinden der Bedeutung auf das bewußte Leben zuträfe, könnten wir natürlich niemals überhaupt kohärent sprechen. Das Ich oder das Bewußte kann daher nur funktionieren, indem es diese turbulenten Aktivitäten unterdrückt und die Wörter provisorisch auf Bedeutungen festlegt. Hin und wieder schleicht sich ein Wort aus dem Unbewußten, das ich gar nicht gebrauchen will, in meinen Diskurs ein, und dies ist der berühmte Freudsche Versprecher. Aber für Lacan ist unser gesamter Diskurs in gewissem Sinne ein Sich-Versprechen: wenn der sprachliche Prozeß so schlüpf- und ambig ist, wie er dies nahelegt, können wir nie genau das meinen, was wir sagen, und niemals genau das sagen, was wir meinen. Bedeutung ist immer in gewissem Sinne eine Annäherung, ein teilweises Versagen, knapp am Ziel vorbei, das Unsinn und Un-Verständnis mit Sinn und Dialog vermischt. Wir können die Wahrheit mit Sicherheit niemals auf ›reine‹, unmittelbare Weise aussprechen: Lacans eigener notorisch sybillinischer Stil, schon in sich selbst eine Sprache des Unbewußten, soll andeuten, daß jeglicher Versuch, beim Sprechen oder Schreiben zu einer ganzen, unbefleckten Bedeutung zu gelangen, eine vor-freudsche Illusion darstellt. Im bewußten Leben erlangen wir ein gewisses Gefühl von uns selbst als einigermaßen einheitliches, kohärentes Selbst, und ohne diese wäre kein Handeln möglich. Aber all dies befindet sich nur auf der ›imaginären‹ Ebene des Ich, die nicht mehr als die Spitze des Eisbergs des menschlichen Subjekts ist, wie es die Psychoanalyse kennt. Das Ich ist die Funktion oder das Ergebnis eines Subjektes, das stets aufgespalten ist, niemals mit sich selbst identisch, gespannt entlang der Diskursketten, die es konstituieren. Zwischen diesen beiden Seinsebenen besteht eine radikale Spaltung – ein Abgrund, der durch die Art, wie ich in einem Satz auf mich selbst Bezug nehme, aufs dramatischste illustriert wird. Wenn

ich sage: ›Morgen werde ich den Rasen mähen‹, dann ist das ›ich‹, das ich äußere, ein unmittelbar einsichtiger, fester Bezugspunkt, der die düsteren Tiefen des ›Ich‹, das ihn ausspricht, Lügen straft. Das erstere ›Ich‹ ist in der linguistischen Theorie als ›Subjekt des Geäußerten‹ bekannt, als der von meinem Satz bezeichnete Gegenstand oder ›Satzgegenstand‹; das letztere ›Ich‹, dasjenige, das den Satz ausspricht, ist das ›Subjekt der Äußerung‹, das Subjekt des eigentlichen Sprechaktes. Im Prozeß des Lesens und Schreibens scheinen diese beiden ›Ichs‹ zu einer Art groben Einheit zu gelangen; aber diese Einheit ist imaginärer Art. Das ›Subjekt der Äußerung‹, der aktuell sprechende, schreibende Mensch, kann sich in dem, was gesagt wird, niemals völlig darstellen: es gibt kein Zeichen, das sozusagen mein ganzes Sein zusammenfaßt. Ich kann mich in der Sprache nur durch ein übliches Pronomen *bezeichnen*. Das Pronomen ›Ich‹ *steht für* das niemals zu fassende Subjekt, das stets durch die Netze jedes einzelnen Stücks Sprache schlüpfen wird; und das ist gleichbedeutend damit, daß ich niemals zugleich ›bedeuten‹ und ›sein‹ kann. Um dies zu verdeutlichen, schreibt Lacan Descartes' ›ich denke, also bin ich‹ kühn als ›ich bin nicht, wo ich denke, und ich denke nicht, wo ich bin‹ neu.

Zwischen dem eben Beschriebenen und den ›Akten der Äußerung‹, die als die Literatur bekannt sind, gibt es eine interessante Analogie. In manchen literarischen Werken, insbesondere in realistischer Dichtung, wird unsere Aufmerksamkeit als Leser nicht auf den ›Akt der Äußerung‹ gelenkt, nicht darauf, *wie*, von welcher Position aus und mit welcher Absicht etwas gesagt wird, sondern nur einfach *darauf, was* gesagt wird, auf die Äußerung selbst. Solche ›anonymen‹ Äußerungen werden vermutlich eine größere Autorität haben und unsere Zustimmung leichter erlangen als eine Äußerung, die die Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie sie eigentlich konstruiert ist. Die Sprache eines juristischen Dokumentes oder eines wissenschaftlichen Lehrbuches kann uns beeindrucken oder sogar einschüchtern, weil wir nicht sehen, wie die Sprache überhaupt dorthin gekommen ist. Der Text ermöglicht dem Leser keinen Ausblick auf die Art der Auswahl der darin enthaltenen Fakten, darauf, was ausgeschlossen wurde, warum die Fakten in gerade dieser Weise geordnet wurden, welche Annahmen diesem Prozeß zugrunde lagen, welche Arbeitsformen in die Erstellung des Textes eingegangen sind, und wie dies alles auch anders hätte geschehen können. Ein Teil der Macht solcher Texte liegt in der Unterdrückung dessen, was man ihre Produktionsweisen nennen

könnte, der Vorgänge, durch die sie zu dem wurden, was sie sind; in diesem Sinne haben sie eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem Leben des menschlichen Ich, das durch die Verdrängung seines eigenen Entstehungsprozesses gedeiht. Viele modernistische literarische Werke machen im Gegensatz hierzu den »Außerungsakt«, den Prozeß ihrer eigenen Herstellung, zu einem Teil ihres eigentlichen »Inhalts«. Sie versuchen nicht, sich wie Barthes' »natürliches Zeichen« als unhinterfragbar auszugeben, sondern legen, wie die Formalisten sagen würden, »das Verfahren« ihrer eigenen Erstellung »bloß«. Sie tun dies, um nicht versehentlich für die absolute Wahrheit gehalten zu werden – um den Leser/die Leserin zu ermutigen, kritisch über die voreingenommenen, speziellen Arten nachzudenken, in der sie Realität konstruieren, und derart zu erkennen, wie sich alles auch anders abgespielt haben könnte. Das beste Beispiel für diese Art Literatur ist vielleicht das Drama Bertolt Brechts; aber es gibt in der modernen Kunst zahlreiche weitere Beispiele, nicht zuletzt auch im Film. Man denke nur einerseits an einen typischen Hollywood-Film, der die Kamera einfach als eine Art »Fenster« oder zweites Auge benutzt, durch das der Zuschauer/die Zuschauerin die Wirklichkeit betrachtet – der die Kamera ruhig hält und ihr nur erlaubt, einfach »aufzuzeichnen«, was sich ereignet. Wenn wir einen solchen Film sehen, neigen wir dazu, zu vergessen, daß das »Geschehen« nicht wirklich »geschieht«, sondern ein hochkompliziertes *Konstrukt* ist, das die Handlungen und Einstellungen sehr vieler Menschen miteinbezieht. Man denke dann andererseits an eine Filmsequenz, in der die Kamera ruhelos, nervös von Objekt zu Objekt springt, wenn sie zunächst eines in ihren Blickwinkel nimmt, nur um es dann für ein anderes aufzugeben, wenn sie diese Objekte zwanghaft von verschiedenen Blickwinkeln aus sondiert, bevor sie, gleichermaßen untröstlich, weiterflattert, um etwas anderes zu erfassen. Dies wäre nicht unbedingt ein besonders avantgardistisches Vorgehen; aber auch dies wirft schon ein Licht darauf, wie im Gegensatz zum ersten Film die *Aktivität* der Kamera, die Art des Aufbaus einer Episode, in den »Vordergrund« gestellt wird, so daß wir als Zuschauer unseren Blick nicht einfach durch diese aufdringlichen Operationen hindurch auf die Objekte selbst richten können. Der »Inhalt« der Sequenz kann als das *Produkt* einer speziellen Reihe technischer Vorgehensweisen begriffen werden, nicht als eine »natürliche« oder gegebene Wirklichkeit, die nur von der Kamera wiedergegeben wird. Das »Signifikat« – die Bedeutung der Sequenz – ist ein Produkt des

»Signifikanten« – der filmischen Techniken – und nicht so sehr etwas, was ihr vorausgegangen ist. (Einige bemerkenswerte Analysen dieser Art enthält die Filmzeitschrift *Screen*, die von der Society for Education in Film and Television in London herausgegeben wird. Siehe auch Christian Metz, *Psychoanalysis and Cinema*, London, 1982).

Um die Implikationen des Lacanschen Denkens für das menschliche Subjekt weiter verfolgen zu können, müssen wir einen kurzen Umweg über einen berühmten Essay machen, den der französische marxistische Philosoph Louis Althusser unter dem Einfluß Lacans geschrieben hat. In »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, enthalten in seinem gleichnamigen Buch (1971/dt. 1977), versucht Althusser mit impliziter Hilfe der Lacanschen psychoanalytischen Theorie die Funktionsweise der Ideologie in der Gesellschaft zu illustrieren. Wie kommt es, fragt der Essay, daß menschliche Subjekte sich so oft den dominanten Ideologien ihrer jeweiligen Gesellschaft unterwerfen – Ideologien, die Althusser als lebensnotwendig für die Erhaltung der Macht der herrschenden Klasse ansieht? Durch welche Mechanismen kommt dies zustande? Althusser wird manchmal insofern als »strukturalistischer« Marxist angesehen, als die menschlichen Individuen für ihn Produkte vieler verschiedener gesellschaftlicher Determinanten sind und somit über keine Einheitlichkeit im Wesen verfügen. In den Grenzen der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft können solche Individuen einfach als die Funktionen oder Ergebnisse dieser oder jener Gesellschaftsstruktur untersucht werden – als Inhaber bestimmter Stellen in einem Produktionsmodus, als Angehörige einer bestimmten Gesellschaftsschicht etc. Aber damit ist natürlich noch nicht unsere gesamte Selbstwahrnehmung abgedeckt. Wir neigen dazu, uns eher als freie, einheitliche, autonome, uns selbst erzeugende Individuen zu sehen, und wenn wir das nicht täten, wären wir außerstande, unsere Rollen im gesellschaftlichen Leben zu spielen. Für Althusser ist das, was uns diese Eigenerfahrung erlaubt, die Ideologie. Wie ist das zu verstehen?

Was die Gesellschaft betrifft, so bin ich als Individuum völlig entbehrlich. Zweifellos muß irgendjemand die Funktionen wahrnehmen, die ich erfülle (Schreiben, Unterrichten, Lehren etc.), da die Erziehung in dieser Art von Gesellschaftssystem eine zentrale Rolle spielt, aber es gibt keinen bestimmten Grund, warum dieses Individuum gerade ich sein sollte. Einer der Gründe, warum dieser Gedanke mich nicht dazu bringt, ei-

nem Zirkus beizutreten oder eine Überdosis zu nehmen, liegt darin, daß ich meine eigene Identität gewöhnlich nicht auf diese Weise erfahre, daß ich mein Leben gewöhnlich nicht auf diese Weise »auslebe«. Ich fühle mich nicht als bloße Funktion einer Gesellschaftsstruktur, die gut ohne mich auskäme, auch wenn dies als zutreffend erscheint, wenn ich die Situation analysiere, sondern als jemand mit einer bedeutsamen Beziehung zur Gesellschaft und zur Welt als Ganzes, einer Beziehung, die mir ein ausreichendes Gefühl von Bedeutung und Wert vermittelt, um absichtsvoll zu handeln. Die Gesellschaft ist für mich gleichsam nicht nur eine unpersönliche Struktur, sondern ein »Subjekt«, das mich persönlich »anspricht« – das mich kennt, mir sagt, daß ich von Wert bin und mich so durch den bloßen Akt der Anerkennung zu einem freien, autonomen Subjekt macht. Ich bekomme zwar nicht gerade das Gefühl, daß die Welt nur für mich existiert, aber doch das, daß die Welt signifikant auf mich »zentriert« ist und daß ich meinerseits signifikant darauf »zentriert« bin. Die Ideologie ist für Althusser ein Netz von Überzeugungen, das diese Zentrierung bewirkt. Es ist um einiges subtiler, überzeugender und unbewußter als ein Netz expliziter Dogmen: es ist das Medium selbst, durch das ich meine Beziehung zur Gesellschaft »auslebe«, das Reich der Zeichen und gesellschaftlichen Praktiken, das mich in die Gesellschaftsstruktur einbindet und mir das Gefühl eines kohärenten Zwecks und eine Identität verleiht. In diesem Sinn kann Ideologie den Kirchgang oder den Gang zur Wahl oder die Tatsache, daß man Frauen an der Tür den Vortritt läßt, mit einschließen; sie kann nicht nur bewußte Vorlieben wie meine tiefe Ergebenheit gegenüber der Monarchie umfassen, sondern auch meine Art, mich zu kleiden, oder die Wahl meines Autos, meine zutiefst unbewußten Vorstellungen von mir selbst und anderen.

Mit anderen Worten tut Althusser nichts anders, als das Ideologiekonzept unter dem Aspekt von Lacans »Imaginärem« neu zu denken. Denn die Beziehung des individuellen Subjekts zur Gesellschaft als Ganzes ist in Althusserns Theorie der des kleinen Kindes zu seinem Spiegelbild bei Lacan ziemlich ähnlich. In beiden Fällen erhält das Subjekt ein zufriedenstellend einheitliches Bild seines Selbst, indem es sich mit einem Objekt identifiziert, das ihm dieses Bild in einem geschlossenen, narzistischen Kreis widerspiegelt. Und in beiden Fällen impliziert dieses Bild auch eine Fehlererkennung, da es die reale Situation des Subjekts idealisiert. Das Kind ist nicht wirklich ganzheitlich, wie das Spiegelbild dies nahelegt; und ich bin nicht wirklich das

kohärente, autonome, sich selbst erzeugende Subjekt, als das ich mich in der ideologischen Sphäre kenne, sondern die »dezentrierte« Funktion zahlreicher gesellschaftlicher Determinanten. Von dem Bild, das ich bekomme, gebührend verzaubert, unterwerfe ich mich ihm; und durch diese »subjection« werde ich zum Subjekt.

Nun würden die meisten Kommentatoren darin übereinstimmen, daß Althusserns anregender Essay ernstliche Mängel aufweist. Er scheint zum Beispiel anzunehmen, daß Ideologie wenig mehr als eine unterdrückende Kraft ist, die uns unterwirft, ohne für die Wirklichkeit der ideologischen Kämpfe genügend Raum zu lassen; und er beinhaltet auch einige schwerwiegende Fehlinterpretationen von Lacan. Nichtsdestotrotz ist er ein Versuch, die Relevanz der Lacanschen Theorie für Bereiche außerhalb des Sprechzimmers aufzuzeigen; er sieht ganz richtig, daß ein solches Werk tiefgehende Implikationen für eine ganze Reihe von Gebieten über die eigentliche Psychoanalyse hinaus hat. Und tatsächlich erlaubt Lacan uns, indem er den Freudianismus unter dem Aspekt der Sprache, einer ausgesprochen sozialen Aktivität, neu interpretiert, die Beziehungen zwischen dem Unbewußten und der menschlichen Gesellschaft zu erforschen. Eine Möglichkeit, sein Werk zu beschreiben, bestünde darin, zu sagen, daß er uns zu der Erkenntnis führt, daß das Unbewußte nicht eine brodelnde, in Aufruhr befindliche private Region »in uns« ist, sondern ein Ergebnis unserer Beziehungen zueinander. Das Unbewußte ist sozusagen mehr »außer uns« als »in uns« – oder vielmehr, es existiert »zwischen« uns, wie dies unsere Beziehungen zueinander tun. Es ist nicht so sehr deshalb nicht zu fassen, weil es tief in unseren Seelen vergraben liegt, sondern weil es eine Art riesiges, verschlungenes Netz ist, das uns umgibt und uns durchflutet und das deshalb nie an einem Punkt festgemacht werden kann. Das beste Bild für ein solches Netz, das zugleich jenseits von uns liegt und doch auch der Stoff ist, aus dem wir bestehen, ist die Sprache selbst; und tatsächlich ist das Unbewußte für Lacan ein Ergebnis der Sprache, ein Prozeß des Begehrens, der durch die Differenz in Bewegung gesetzt wurde. Wenn wir die symbolische Ordnung betreten, treten wir in die Sprache selbst ein; und doch ist diese Sprache für Lacan wie auch für die Strukturalisten niemals etwas, was gänzlich unserer individuellen Kontrolle unterliegt. Sprache ist, wie wir gesehen haben, im Gegenteil das, was uns innerlich spaltet, und nicht so sehr ein Instrument, das wir zuversichtlich manipulieren können. Die Sprache geht uns immer voraus, ist

immer schon »an ihrem Platz« und wartet darauf, uns unseren Platz in ihr zuzuweisen. Sie ist da und wartet auf uns, ungefähr so, wie dies unsere Eltern tun; und wir können sie niemals völlig beherrschen oder unseren eigenen Zielen unterwerfen, genauso wenig, wie wir jemals in der Lage sein werden, die dominante Rolle, die unsere Eltern bei unserer Konstituierung spielen, gänzlich abzuschütteln. Die Sprache, das Unbewußte, die Eltern, die symbolische Ordnung: diese Begriffe sind bei Lacan nicht genau synonym, aber sie sind eng miteinander verbunden. Manchmal spricht er von ihnen als dem »Anderen« – als das, was wie die Sprache immer schon vor uns da ist und uns immer entschlüpfen wird, das, was uns zuerst zu Subjekten machte, unserem Zugriff aber immer entkommt. Wir haben gesehen, daß unser unbewußtes Begehren für Lacan stets auf dieses Andere gerichtet ist, in Gestalt einer zutiefst befriedigenden Realität, die wir niemals besitzen können; aber für Lacan trifft auch zu, daß wir unser Begehren in gewisser Weise von dem Anderen erhalten haben. Wir begehren, was andere – unsere Eltern zum Beispiel – unbewußt für uns begehren; und das Begehren kann sich nur ereignen, weil wir in sprachlichen, sexuellen und gesellschaftlichen Beziehungen befangen sind – dem ganzen Feld des »Anderen« –, die es hervorbringen.

Lacan selbst ist an der gesellschaftlichen Relevanz seiner Theorien nicht sonderlich interessiert, und das Problem der Beziehung zwischen Gesellschaft und Unbewußtem löst er ganz sicherlich nicht. Der Freudianismus als Ganzes ermöglicht uns indessen diese Fragestellung; sie soll nunmehr anhand eines konkreten literarischen Beispiels, D. H. Lawrences Roman *Sons and Lovers*, erörtert werden. Sogar konservative Kritiker, die solche Begriffe wie »Ödipus-Komplex« mißtrauisch als einen fremdartigen Jargon betrachten, geben gelegentlich zu, daß in diesem Text etwas vorgeht, was dem berühmten Freudschen Drama bemerkenswert ähnelt. (Es ist übrigens interessant, wie konventionell eingestellte Literaturwissenschaftler zwar fröhlich Ausdrücke wie »Symbol«, »dramatische Ironie« oder »dicht verwoben« verwenden, gegenüber Begriffen wie »Signifikant« oder »dezentriert« jedoch merkwürdig reserviert bleiben.) Zu der Zeit, als er *Sons and Lovers* schrieb, hatte Lawrence, soweit uns das bekannt ist, durch seine deutsche Frau Frieda etwas über Freuds Werk erfahren; aber es scheint keinerlei Beweis dafür zu geben, daß er direkte oder detaillierte Kenntnisse davon hatte, eine Tatsache, die man als schlagenden, unabhängigen Beweis für die Freudsche Doktrin ansehen könnte. Denn es ist ganz si-

cher, daß *Sons and Lovers*, ohne daß er sich dessen bewußt zu sein scheint, ein zutiefst ödipaler Roman ist: der junge Paul Morel, der in einem Bett mit seiner Mutter schläft, sie mit der Zärtlichkeit eines Liebhabers behandelt und eine tiefe Abneigung gegen seinen Vater empfindet, wächst zum Mann Morel heran, der zu einer befriedigenden Beziehung mit einer Frau nicht in der Lage ist und schließlich eine Möglichkeit der Befreiung aus diesem Zustand findet, indem er seine Mutter in einem mehrdeutigen Akt der Liebe, der Rache und der Selbstbefreiung tötet. Mrs. Morel ist ihrerseits auf Pauls Beziehung zu Miriam eifersüchtig und benimmt sich wie eine rivalisierende Geliebte. Paul wendet sich schließlich um seiner Mutter willen von Miriam ab; aber indem er Miriam ablehnt, lehnt er zugleich unbewußt seine Mutter in ihr ab, in dem, was er als Miriams erstreckenden geistigen Besitzanspruch erlebt.

Pauls psychologische Entwicklung spielt sich indessen nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum ab. Sein Vater, Walter Morel, ist Bergarbeiter, während seine Mutter einer etwas höheren Gesellschaftsschicht angehört. Mrs. Morel ist sehr daran interessiert, daß Paul seinem Vater nicht in die Grube folgt, und wünscht sich, daß er statt dessen eine Tätigkeit im Büro aufnimmt. Sie selbst bleibt als Hausfrau zuhause; der familiäre Aufbau der Morels ist ein Teil dessen, was als »geschlechtliche Arbeitsteilung« bekannt ist, die in der kapitalistischen Gesellschaft die Gestalt annimmt, daß der männliche Elternteil als Arbeitskraft im Produktionsprozeß benutzt wird, während es dem weiblichen Teil überlassen bleibt, für den materiellen und emotionalen »Unterhalt« von ihm und den künftigen Arbeitskräften (den Kindern) zu sorgen. Mr. Morels Entfremdung vom intensiven häuslichen Gefühlsleben entspringt zum Teil dieser gesellschaftlichen Arbeitsteilung – einer Teilung, die ihn von seinen Kindern entfremdet und sie emotional der Mutter näher bringt. Wenn die Arbeit des Vaters, wie im Falle Walter Morels, besonders hart und drückend ist, verliert seine Rolle innerhalb der Familie mit großer Wahrscheinlichkeit weiter an Gewicht. Morels Möglichkeiten der menschlichen Kontaktaufnahme mit seinen Kindern sind auf seine praktischen Fähigkeiten im Bereich des Hauses reduziert. Sein Mangel an Bildung macht es ihm darüber hinaus schwer, seine Gefühle auszudrücken, und auch hierdurch vertieft sich die Distanz zwischen ihm und seiner Familie. Die körperliche Erschöpfung und harte Disziplin, die mit seiner Arbeit einhergeht, bringt ihn dazu, zu Hause eine Reizbarkeit und Gewalttätigkeit zu entwickeln, die seine Kinder nur noch