

# NIHILISMUS, SPRACHE UND WAHRNEHMUNG

ZUR ANTHROPOLOGIE LACANS UND MERLEAU-PONTYS

Doktorarbeit von

Anja Kraus

Verteidigt am 17.7.2000

im Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin

*Überarbeitete elektronische Ausgabe der im Jahr 2000 gedruckten Version*

GutachterInnen

Prof. Dr. Wulf

Prof. Dr. Kamper

Prof. Dr. Zimmer

Dr. Zirfaß

Dr. Althans

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Die Fragestellung, der Problemzusammenhang und die Begrifflichkeit ..	6
1.1 Das Thema Nihilismus in existentieller Hinsicht .....	7
1.2 Der Begriff des Nihilismus im erziehungspolitischen Diskurs .....	10
1.3 Die philosophische Begrifflichkeit .....	11
1.4 Die Methode des <i>mapping</i> .....	13
2 Methodische und praktische Implikationen des Nicht .....	22
2.1 Das <i>Irren</i> .....	25
2.2 Das <i>Suchen</i> .....	26
2.3 Der unerträgliche Mangel .....	28
2.4 Die `absence´ .....	30
2.5 Zusammenfassende Überleitung zu den Beschreibungen der Theorien von Lacan und Merleau-Ponty.....	34
3 Der Begriff Nihilismus.....	38
3.1 Zur (philosophie-)kritischen Verwendung des Begriffs des Nihilismus.....	39
3.1.1 Fureys Kritik am transzendentalen Idealismus.....	39
3.1.2 F.H.Jacobis Begriff des Nihilismus .....	42
_Zusammenfassende Überlegungen und psychologische Aspekte des Nihilismus.....	46
_Exkurs zur `Hypertrophie´ .....	47
3.1.3 Zum Nihilismus als philosophisches Konzept nach Nietzsche .....	50
3.2 Das Phänomen des Nihilismus in der Literaturgeschichte.....	52
3.2.1 Die Geschichte eines (gescheiterten) Freigeistes .....	53
3.2.2 Die Formen des Nihilismus anhand von Literaturbeispielen .....	56
3.2.2.1 Ein glasklarer Verstand .....	56
3.2.2.2 Wüstes, wahnsinniges Verlangen .....	57
3.2.2.3 Fraglichkeit .....	57
3.2.2.4 Tierhaft verdinglichter Mensch .....	58
3.2.2.5 Ironie .....	59
3.2.2.6 Mystische Einheitsvisionen .....	61
3.2.2.7 Verzweiflung .....	62
3.2.2.8 Blinder Aktionismus.....	63
3.2.2.9 Übergang zur Zerstörung im revolutionären Nihilismus ..	64
3.2.2.10 Macht, Dogmatismus und Gesetzesgläubigkeit.....	66
3.2.2.11 Vorliebe für das Gebrochene.....	67
3.2.2.12 Narzißmus.....	68

3.3 Zusammenfassung und Überleitung zu einem kritischen Verständnis des Nihilismus.....	69
3.3.1 Unser Begriff des Nihilismus.....	70
4 Lacans Anthropologie .....	74
4.1 Die Sprache.....	74
4.1.1 Die Grundlegung des Seins in der Sprache und Einführung des Prinzips der Verbergung.....	74
_Zum Begriff der Struktur.....	78
4.1.2 Die Sprachgesetze .....	78
4.2 Der Ort der Sprache .....	82
4.2.1 Die Wahrnehmung, die Verbergung und der Ursprung der Sprache im Unbewußten .....	82
4.3 Der Bezug der Sprache zu ihrem Ort .....	88
4.3.1 Signifikate .....	88
4.3.2 Die Wirkung des Signifikanten.....	89
4.3.3 Die Kastrationserfahrung als das Wirkprinzip in der Sprache und die Rolle des `A/anderen´ für das unbewußte Subjekt .....	90
4.3.3.1 Das/der `Andere´ .....	94
4.3.3.2 Die Vorstellungsrepräsentanz .....	95
4.3.3.3 Der eine Signifikant.....	96
4.3.3.4 Der `andere´ .....	97
4.4 Die Dynamik des Bezugs der Sprache zu ihrem <i>Ort</i> .....	102
4.4.1 Wie etwas <i>zur Sprache kommt</i> .....	102
4.4.1.1 Der `Phallus´ als Signifikant des Kastrationskomplexes. ....	103
4.4.1.2 Die Signifikantenstiftung.....	111
4.4.1.3 Die Metonymie (Verschiebung) .....	114
4.4.1.4 Die Metapher (Verdichtung) .....	116
4.4.2 Die Subjektkonstitution .....	118
4.4.2.1 Das Subjekt des Unbewußten .....	119
4.4.2.1.1 Das Wissen des (unbewußten) Subjekts .....	121
4.4.2.1.2 Die Wahrheit .....	123
4.4.2.2 Das Subjekt als Wirkung in der Sprache .....	124
4.4.2.2.1 Das Subjekt als Repräsentanz (Metapher) .....	126
4.4.2.2.2 Das Subjekt als Beziehungsmoment (Metonymie).....	127
4.4.2.3 Die Psyche .....	128

4.4.2.3.1 Das irrige Selbstbild (‘moi’) .....	129
4.4.2.3.2 Das ‘je’ .....	131
5. Merleau-Pontys Anthropologie .....	135
5.1 Die Wahrnehmung und das Sichtbare .....	139
5.2 Das ‘Fleisch’ .....	141
5.3 Die <i>Ausgangsorte</i> der Wahrnehmung in der Lebenswelt .....	143
5.3.1 Die <i>Dritte Dimension</i> .....	143
5.3.2 Die <i>unpersönliche Bedeutungsebene</i> .....	145
5.3.3 Der Wahrnehmungsglaube .....	145
5.3.4 Das vorobjektive Bewußtsein .....	147
5.4 Die Gesetze der Wahrnehmung .....	148
5.4.1 Der Chiasmus .....	148
5.4.2 Die Drehung als Konzeption des Selbstbezuges der Wahrnehmung .....	150
5.4.3 Das Imaginäre und das Reale .....	151
5.5 Der andere .....	154
5.6 Die Wahrnehmung und das Erkennen .....	156
5.6.1 Erkenntnistheoretische Überlegungen .....	156
5.6.2 Das Wesen und die Ideen .....	157
5.7 Das Sichtbare und die Sprache .....	159
5.7.1 Die Sprache, die Rede, Sinn und Bedeutung .....	160
5.7.2 Die Struktur und die Gestalt .....	164
5.8 Der Vollzug und der <i>Ort</i> der Reflexion .....	168
5.8.1 Die Überreflexion .....	171
6 Resümee: Mögliche Antworten auf die Problematik des Nihilismus .....	174
6.1 Ansätze bei Merleau-Ponty .....	174
6.1.1 Antworten Merleau-Pontys auf die Problematik des Nihilismus in der Pädagogik .....	174
6.1.1.1 Merleau-Pontys Ansatz zu pädagogischen Fragen .....	174
6.1.1.2 Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit erziehungstheoretischen Konzepten .....	174
6.1.1.3 Der <i>Ort</i> des Kindes .....	179
6.1.1.4 Die Reflexion in der Pädagogik .....	186
6.1.1.4.1 Wie etwas auf dem Wege der Reflexion <i>zur</i> <i>Sprache kommen</i> kann .....	188
6.1.1.5 Der Komplex .....	194

_Zusammenfassung der Antworten Merleau-Pontys auf die Problematik des Nihilismus.....	199
6.1.2 Der Aufweis des Mangels in Merleau-Pontys Kritik an philosophischen Denkweisen (insbesondere an der Bewußtseinsphilosophie).....	200
6.1.2.1 Die Erfahrung als Vermittlungsgröße zwischen Reflexion und Existenz bzw. Verhalten .....	206
6.1.3 Kritik an Merleau-Ponty in bezug auf die Möglichkeit einer nihilistischen `Verstockung´: .....	209
6.2 Ansätze bei Lacan .....	217
6.2.1 Ansätze zur Erklärung des Nihilismus bei Lacan .....	217
6.2.2 Ansätze gegen den Nihilismus bei Lacan (`Therapie´).....	224
6.2.3 Kritik an Lacan .....	237
Literaturverzeichnis .....	246

## 1. Einleitung: Die Fragestellung, der Problemzusammenhang und die Begrifflichkeit

In dieser Abhandlung wollen wir den Begriff Nihilismus der Pädagogik verfügbar machen, um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, bestimmte Verhaltensauffälligkeiten bzw. psychische Verfassungen zu beschreiben und zu analysieren, die schon bei Kindern angetroffen werden können.

Wir gehen davon aus, daß der Nihilismus sich als ein Prozeß in der Sprache vollzieht und sich zugleich auf die Sprache wie auch auf die Wahrnehmung auf eine bestimmte Weise auswirkt. Wir werden daher in der Analyse nihilistischer Phänomene unser Augenmerk auf die Sprache legen und anhand der strukturalen Psychoanalyse Lacans und der Phänomenologie Merleau-Pontys deren Gesetze und deren Einfluß auf die Wahrnehmung wie auch auf die menschliche Existenz überhaupt untersuchen. Dazu werden wir mit dem Theorem des *Ortes* der Sprache (dazu später) operieren, von dem wir annehmen, daß er im existentiellen Zustand des Nihilismus abhanden gekommen ist. Das Denken und das Verhalten gerinnen dann gleichsam in einer bestimmten Form, sie `verstocken`<sup>1</sup>. Der *Ort* der Sprache kann aber durchaus wiedergewonnen werden.

Philosophisch läßt sich der Vorgang der `Verstockung` auf eine bestimmte Denkstruktur zurückführen. Lacan wie auch Merleau-Ponty leiten Denkstrukturen ganz allgemein von einer *unpersönlichen Bedeutungsebene* als dem *Ort* ab, an dem etwas originär *zur Sprache kommt*. Die *unpersönliche Bedeutungsebene* steht damit im Zentrum auch unserer Überlegungen. Während sich nach Lacan der Prozeß sprachlicher `Verstockung` und deren Auflösung auf der Ebene der Sprachstruktur (*langue*) vollzieht, die sich dem bewußten Zugriff entzieht, organisieren sich `Verstockungen` für Merleau-Ponty auf der Ebene der Phänomene und der Wahrnehmung, die hierdurch depriviert werden. Das heißt `Verstockungen` bilden sich auf der *unpersönlichen Bedeutungsebene*, auf der auch die Sprache, die Wahrnehmung und die Phänomene angelegt sind.

Neben der Notwendigkeit, ein begriffliches Instrumentarium zur Analyse des Nihilismus und zu dessen `Therapie` zu erarbeiten, zeichnen sich hier zwei Schwerpunkte der Untersuchung ab: einerseits betrifft der Nihilismus die menschliche Existenz als solche, andererseits ist er ein Phänomen des Denkens. In unserer Darstellung nihilistischer Phänomene betrachten wir daher zum einen ein Spektrum möglicher Deprivierungen der Sprache und der Wahrnehmung in Hinblick darauf, was am Nihilismus existentiell erfahrbar ist. Zum anderen resultiert aus unserer Annahme, daß eine bestimmte Denkstruktur Nihilismus hervorruft, ein denkkritischer Ansatz.

---

<sup>1</sup> Dazu Heinrich, 1985, S.113 – siehe außerdem Kapitel 3.1 der vorliegenden Abhandlung.

Wenn wir die theoretischen Grundlagen des Nihilismus mit Lacan und Merleau-Ponty erarbeiten, müssen wir die Frage danach, ob die Sprache streckenweise den Bezug zu ihrem *Ort* verlieren kann und damit unserer Auffassung nach in die Gefahr des Nihilismus gerät, auch an die Theoriebildungen Lacans und Merleau-Pontys stellen.

Bevor wir in unsere Methode einführen (Kapitel 1.4), um den *Ort* der Sprache näher zu bestimmen, umreißen wir den Nihilismus einleitend zunächst begrifflich in seiner Wirkung auf die menschliche Existenz (Kapitel 1.1 und 1.3) und anschließend im Rahmen des erziehungspolitischen Diskurses (Kapitel 1.2). Nach dieser Einleitung erörtern wir methodische und praktische Implikationen des *Noch-Nicht* (Kapitel 2). Im darauffolgenden Abschnitt erschließen uns Fuerys Theorie der *absence* (3.1.1), die Kritik Jacobis an Fichte (Kapitel 3.1.2) und Dantos Interpretation des Nietzsche'schen Nihilismusbegriffs (Kapitel 3.1.3) ein breites Spektrum nihilistischer Phänomene, welches von metaphysischen Denkfiguren bis hin zu konkreten literarischen Darstellungen reicht (Kapitel 3.2ff). Dadurch soll die Relevanz des Begriffs des Nihilismus auch für die Pädagogik deutlich werden. Danach stellen wir die Theorien Lacans (Kapitel 4ff) und Merleau-Pontys (Kapitel 5ff) ausführlich dar, um sie anschließend mit der Problematik des Nihilismus zu konfrontieren (Kapitel 6ff). Wir wollen untersuchen, inwieweit Merleau-Ponty und Lacan Analysen sprachlicher *Verstockung* ermöglichen bzw. welche Fragen sie in diesem Zusammenhang stellen (Kapitel 6.1.1ff und 6.2.1) und inwieweit sie in ihren Konzeptionen zu der Frage, wie etwas *zur Sprache kommt*, Lösungsmöglichkeiten zur Problematik des Nihilismus bieten (Kapitel 6.1.2f und 6.2.2). Außerdem wollen wir ihre Konzeptionen von der Wirkung der Sprache auf die menschliche Existenz aber auch daraufhin überprüfen, ob in ihren Theorien Momente nihilistischer *Verstockung* eingestreut sind (Kapitel 6.1.3 und 6.2.3).

## **1.1 Das Thema Nihilismus in existentieller Hinsicht**

Im Alltagsverständnis ist das Wort Nihilismus negativ konnotiert. Einem Nihilisten wird destruktives Verhalten gegenüber bestehenden Grundwerten und zwischenmenschlichen Verhältnissen unterstellt, ohne daß er Alternativen denken kann. Wir übernehmen den Grundtenor dieses pejorativen Verständnisses. Indem wir jedoch philosophische Aspekte einbeziehen und nach der Genese der nihilistischen Haltung fragen, vertiefen und differenzieren wir dieses Alltagsverständnis. Es soll gezeigt werden, daß die Erscheinungsweisen der nihilistischen Haltung vielgestaltig sind. Anstatt den Begriff des Nihilismus als Schimpfwort zu stigmatisieren, soll er zu einem Instrument aufgewertet

werden, welches ermöglicht, gewisse zwischenmenschliche und vor allem innerpsychische Prozesse zu konzeptualisieren.

Es ist heute in der Pädagogik nicht mehr möglich, einfach vom 'Grundschulkind' zu sprechen, d.h. wir können die Unterrichtsfähigkeit jedes einzelnen Kindes nicht mehr voraussetzen. LehrerInnen sind heute vielmehr immer mehr gefordert, die Unterrichtsfähigkeit vieler Kinder überhaupt erst herzustellen (Hänsel, 1995, S.11). Nihilistische Haltungen sind dabei oft ein großes Hindernis. Dessen Überwindung erfordert nach unserer Auffassung eine differenzierte Diagnose der jeweils vorliegenden nihilistischen Existenzweisen. Diese Problematik wird mit einigen literarischen Beispielen illustriert, die auf pädagogische Situationen übertragen werden können.

Nihilistische Lebenshaltungen schränken generell die Handlungsmöglichkeiten des Betreffenden ein. Wir beobachten eine Gebanntheit, die verschiedene Gestalten annehmen kann. Ein solcherart 'Verstockter' unterliegt unbewußt *unpersönlichen Bedeutungen*, die jene nihilistische Wirkung erzeugen. Dabei werden in der nihilistischen Haltung die Möglichkeiten des Bewußtseins überschätzt bzw. bewußtes Handeln wird oft nur simuliert, wo es als solches gar nicht gegeben ist. Der nihilistisch 'Verstockte' hält dann seine eigenen Setzungen für unerschütterlich wahr, und er verschließt sich so jeder darüberhinausgehenden Erkenntnis und Erfahrung. Auf eine nicht offensichtliche Weise, die wir hier eruieren wollen, ist seine Abstraktionsfähigkeit außer Kraft gesetzt, was es ihm unmöglich macht, sich der eigenen Abhängigkeiten bewußt zu werden.

Der Versuch, einem nihilistisch 'Verstockten' gegenüber Stellung zu nehmen, ist oftmals dadurch erschwert, daß jemand, der sich auf nihilistische Weise behauptet, vielen Anforderungen, welche die Realität an ihn stellt, unter Umständen durchaus sehr gut entsprechen kann (siehe Anlage 1). Die unreflektierte Erscheinung eines in Nihilismus Befangenen kann dabei nicht selten zutiefst menschlich wirken. Es wird sich aber herausstellen, daß die Ausdrucksfähigkeit eines an Nihilismen Angepaßten dem, was er selbst empfindet, kaum gerecht wird. Nihilistische Haltungen sind durch einen fundamentalen 'Seinsmangel'<sup>1</sup> gekennzeichnet, der sich auf der *unpersönlichen Bedeutungsebene* niederschlägt. Nihilistische Sackgassen, welche die Wahrnehmung einschränken, kann man an der Art und Weise feststellen, wie jemand in sich befangen ist. – Wir untersuchen dies im Zusammenhang mit der Frage nach der grundlegenden

---

<sup>1</sup> Das wird besonders im Zusammenhang mit der Theorie Lacans deutlich, in der sich uns der Nihilismus als der reine Ausdruck des Mangels im Sinne eines 'manque de l'être' (des 'Seinsmangels') darstellt.

Bestimmung des Menschen durch die Sprache. Mögliche Antworten können wir hier nur vorskizzieren.

Die menschliche, insbesondere die kindliche Entwicklung vollzieht sich zweifelsohne in weiten Teilen als eine Einübung in die Sprache. Die Sozialisation und gesellschaftliche Integration stützt sich auf sprachlich vorgeformte Regeln und Verbalisierungsmöglichkeiten, ohne die selbst rudimentäre Umgangsweisen der Menschen miteinander nicht erlernt werden können. Die Einübung in die Sprache und das Erlernen von sozialem Verhalten sind also nicht voneinander zu trennen. Dabei trägt die Sprache entscheidend dazu bei, vorgefertigte Denkstrukturen, Machtverhältnisse und Abhängigkeiten zu affirmieren. - Hier setzen wir an, um die Problematik des Nihilismus zu untersuchen: Stereotypen, Schematisierungen, Ideologien, unflexible Objektivierungen etc. werden über die Sprache weitergegeben und bestimmen schon kindliche Denkstrukturen. Ein Rekurs auf die Sprache in der Frage nach der Wahrheit, Wirklichkeit und der Grundlage des menschlichen Daseins verweist also unerbittlich auf Verkennungen, Zwangsvorstellungen, imaginäre Überformungen etc. und deren entfremdende Gewalt. Lacan und Merleau-Ponty weisen darauf hin, wie untrennbar das verkennende, eine Einheit vorspiegelnde Imaginäre bei jeder sprachlichen Formulierung mitbeteiligt ist.

Zugleich verschafft uns die Sprache die Möglichkeit der Distanz. Ohne Sprache kann ein Leben zum Schauplatz ungezügelter Triebe und Bedürfnisse werden - diese sind, wie wir zeigen werden, nach Lacan immer die Bedürfnisse des `Anderen`<sup>1</sup> im Sinne einer unbewußten inneren Natur. Die Sprache versetzt uns vor allem in die Lage, kontextungebunden über Sachverhalte zu sprechen (Merleau-Ponty, 1966, S.225). Sie vermag diese zu identifizieren, unendliche Ausdrucks- und Beziehungsmöglichkeiten von Entitäten zu entfalten und weiter differenzieren. Stellen wir mit Lacan und Merleau-Ponty die Frage, ob ein Ich, welches auf nihilistische Weise von dem Geschehen auf einer *unpersönlichen Bedeutungsebene* beherrscht wird, überhaupt seine Bezüge steuern kann, so lautet deren Antwort: Ein Prozeß der Distanzierung kann niemals auf der Ebene der gesprochenen Sprache gefordert werden, da das bewußte Ich als (im Denken und Handeln) zuverlässige Instanz in unserem theoretischen Zusammenhang gar nicht zur Verfügung steht und die Sprache wesenhaft von imaginären Mechanismen durchsetzt ist. Die Sprache des nihilistisch `Verstockten` ist im übrigen nicht mehr seine eigene.

Genau dies stellt unseren Ausgangspunkt dar, um den Nihilismus von dem noch zu bestimmenden *Ort* der Sprache her zu verstehen, um herauszuarbeiten, wie die Sprache den Bezug zu eben diesem *Ort* verliert.

---

<sup>1</sup> Ein zentraler Begriff Lacans, auf den wir erst später eingehen wollen.

## 1.2 Der Begriff des Nihilismus im erziehungspolitischen Diskurs

Usher/Edwards (1994) stellen heraus, daß im erziehungspolitischen Diskurs Autoren mit innovativen Bestrebungen von 'konservativ eingestellten Autoren' häufig Nihilismus<sup>1</sup> vorgehalten wird. Im allgemeinen wird im Begriff des Nihilismus dann die Diagnose einer Krise thematisiert, die im Zentrum moderner<sup>2</sup> und postmoderner<sup>3</sup> Positionen steht, wenn bspw. postmodern das Ende des Subjekts, das Ende der Geschichte usw. proklamiert wird<sup>4</sup>. Usher/Edwards wollen dagegen pädagogische Maximen im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne<sup>5</sup> darstellen. Wir wollen in dieser Arbeit darüberhinaus dem genannten Vorwurf nachgehen und untersuchen, inwieweit dieser tatsächlich gegenüber philosophischen Theorien vorgebracht werden kann, auf die man sich auch in der Pädagogik im Zusammenhang mit modernen und vor allem mit postmodernen Theoriebildungen beruft. Zu diesem Zweck wollen wir die Theoriebildung Merleau-Pontys und die strukturalistische Sprachtheorie Lacans mit dem Nihilismusvorwurf konfrontieren.

Merleau-Ponty und Lacan schlagen eine bestimmte Richtung in der Deutung der Moderne<sup>6</sup> ein. Beide, Lacan implizit, Merleau-Ponty explizit, stellen sich gegen diejenige Interpretation des Projektes der Moderne, die ihren Ausgang von einer transkulturellen, kommunikativen und gesellschaftskritischen Rationalität nimmt, 'die sich selbst in nichts fremd ist'. Stattdessen befassen sie sich mit philosophischen Fragen, die sich ihnen konkret im

---

<sup>1</sup> Auch Habermas kritisiert die nihilistisch-ästhetische Argumentationsstruktur der postmodernen Theoriebildung und hält diese wiederum für konservativ (Habermas, 1985).

<sup>2</sup> Den Begriff der Moderne kann man unterschiedlich ansetzen (dazu HWP, Stichwort: Moderne). Wir verbinden ihn mit dem aufklärerischen Gedanken, mit dem Ideal eines mündigen Subjekts, der Betonung der Geschichtlichkeit und des Fortschritts, mit der Prävalenz der Rationalität, Ideen sozialer Integration und Erziehungsoptimismus (vgl. Arnason in Honneth (Hg.), 1988).

<sup>3</sup> In der Literaturkritik geht der Begriff der Postmoderne bis in die 50er Jahre zurück (siehe Huysen, u.a.(Hg.), 1986). Die poststrukturalistischen Theorien verstehen sich größtenteils von Vertretern der klassischen Moderne her - wie Lacan von Freud (Jamesson in Huysen, u.a.(Hg.), 1986, S.33).

<sup>4</sup> Dazu Kamper, Wulf (Hg.): Rückblick auf das Ende der Welt, München 1990.

<sup>5</sup> Das Verhältnis von Moderne und Postmoderne ist hier nach Lyotard bestimmt: "Die Postmoderne wäre dasjenige, was im Modernen in der Darstellung selbst auf das Nicht-Darstellbare anspielt" (Lyotard, 1987, S.29).

<sup>6</sup> Zu den Positionen zeitgenössischer Vernunftkritik siehe bspw. Böhme, Böhme (Hg.): Das Andere der Vernunft - Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983.

psychoanalytischen Gespräch (Lacan) oder in bezug auf die sinnliche Wahrnehmung (Merleau-Ponty) stellen. Philosophiekritisch betrachtet wenden sich beide gegen Konzepte, die als Dingontologie, Substanzdenken, Metaphysik etc.<sup>1</sup> begrifflich gefaßt werden können. Die Aufmerksamkeitsrichtung dieser Kritik und dieser Einwände ist unserer Deutung der Problematik des Nihilismus weitgehend analog<sup>2</sup>. Darin, aber auch in ihrer Orientierung an lebenspraktischen Fragen, liegt die Bedeutung Lacans und Merleau-Pontys für unsere Untersuchung des Nihilismus.

### 1.3 Die philosophische Begrifflichkeit

In bezug auf die philosophische Begrifflichkeit gruppieren sich unsere theoretischen Rasterpunkte um die Begriffe des Nicht oder des Nichts (Nihil-ismus, lat. nihil nichts). Das gedanklich gefaßte Nicht oder Nichts wird in konkreten Erfahrungen des Mangels explizit (oder umgekehrt, so bei Lacan, von diesen Begriffen abgeleitet). Zur Klärung der Frage nach Möglichkeiten eines Umgangs mit Mangelerfahrungen und nicht zuletzt mit dem Nihilismus führen wir Begriffe ein, welche den Mangel als alltägliche Erfahrung ausweisen: *Noch-Nicht*, *‘An-‘* und *‘Abwesenheit‘*, *Suchen*, *Irren*. - Das *Noch-Nicht* spielt in allen Entwicklungs- und Lernprozessen eine entscheidende Rolle. Die Begriffe *‘An-‘* und *‘Abwesenheit‘* (Fuery, 1995), *Suchen* und *Irren* können eine Verbindung zwischen philosophischen Theoremen (wie z.B. Sein und Nicht-Sein) und einem psychoanalytisch oder phänomenologisch konzipierten pädagogischen Setting herstellen. Pädagogische Begriffe wie Erziehen, Lernen, Lehren etc. subsumieren wir ferner mit Meyer-Drawe (1984) unter den Prozeß der Gestaltbildung im Sinne von Merleau-Ponty.

Lacan stellt in seiner struktural-analytischen Sprachtheorie Mechanismen der Bedeutungsbildung im Unbewußten dar, mit Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung können wir den Nihilismus als die Art und Weise darstellen, wie die Sprache ihre Bezugspunkte in der Wahrnehmung verlieren kann. Diese Zusammenhänge ermöglichen uns, unsere These, daß in der nihilistischen Haltung die Sprache ihren *Ort* verloren hat, auf

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty wendet sich kritisch gegen die zeitgenössische empirische bzw. intellektualistische Psychologie, worunter er u.a. den Behaviourismus und den Gestaltismus versteht. Lacan grenzt sich vornehmlich gegen die Ichpsychologie ab.

<sup>2</sup> Unser Begriff des Nihilismus läßt sich von ähnlichen Paradigmen herleiten wie der Entwicklungsgedanke der Moderne, der nach Wulf auf Rationalismus, Universalismus und Säkularisierung bzw. Generalisierung von Werten rekurriert (Wulf, *Der pädagogische Diskurs der Moderne*. In: Jung, T. u.a.(Hg.), 1983, S.17).

der Grundlage einer Konzeption des Nicht (anhand der Begriffe `absence`, *Noch-Nicht*, *Suchen*, *Irren* etc.) bzw. im Hinblick auf eine *unpersönliche Bedeutungsebene*, wie sie in den Theorien Lacans und Merleau-Pontys angelegt ist, zu erörtern. - Mögliche Antworten auf die Frage, inwiefern die Sprache von `Seinsmangel` geprägt werden kann, können wir hier nur skizzieren.

Einige Mangelserfahrungen im Zusammenhang mit der Sprache sind geläufig, so steht bspw. der Sinn des Sprechens weder von vornherein fest, noch wird er erst im nachhinein festgelegt. Die Art und Weise des Denkens verändert sich je nach dem Bezugsrahmen, in den es eingefügt ist und innerhalb dessen es sich strukturiert.

Lacan denkt die Sprache als eine Struktur. Indem er die Signifikantenstiftung<sup>1</sup> von ihrem Verdrängungscharakter her beschreibt, kommt in seiner Sprachtheorie der Konzeption des (Nicht/s und des) Mangels eine fundamentale Bedeutung zu. So leitet er bspw. seinen Begriff des Signifikanten strukturell vom Begriff des Seinsmangels ab, welchen er durch Erfahrungsmomente (das verlorene Objekt, die Kastration etc.) erklärt. Begriffe wie das Begehren, der `A/andere`, das Subjekt etc. erschließt er daher vom Nicht, vom Mangel her. Das, was sich für das Subjekt als ein Nicht/s und als ständiges *Irren* erweist, ist also im Sinne der *unpersönlichen Bedeutungsebene* bei Lacan ein integrales Moment sowohl der Sprachstruktur als auch der Subjektkonstitution.

Auch Merleau-Ponty lokalisiert die Sprache sowie die Wahrnehmung in der *unpersönlichen Bedeutungsebene*:

"In der Aktivität des Körpers wie in jener der Sprache ist eine blinde Logik am Werk, Gesetze des Gleichgewichts, die von sprechenden Mitgliedern einer Gemeinschaft befolgt und eingehalten werden, ohne daß dies einem Mitglied bewußt wäre" (Merleau-Ponty, 1994, S.92).

Merleau-Ponty eruiert das Nicht(s) und den Mangel innerhalb der Wahrnehmung als Nicht-Phänomenalität, welche die Sichtbarkeit als Prozeß grundlegend bestimmt. Durch diese grundlegende Bestimmung der menschlichen Wahrnehmung durch das Nicht ist es mit Merleau-Ponty möglich, ein bestimmtes Verhalten, nämlich das *Suchen*, welches bspw. das Lernen charakterisiert und als pädagogische Haltung gilt, auch im Hinblick auf seine philosophischen Implikationen herauszuarbeiten. Eine weitere Möglichkeit, nihilistische Momente bzw. solche, die nihilistischen Tendenzen entgegenwirken, zu untersuchen, liefert uns die Kritik Merleau-Pontys an Husserl und an der empirischen und intellektualistischen Psychologie.

---

<sup>1</sup> Der Begriff Signifikantenstiftung ist vorerst im Sinne der Vergegenwärtigung eines Sachverhaltes zu verstehen.

## 1.4 Die Methode des *mapping*

Von der Methode her stellt sich unser Unternehmen wie folgt dar: wir gehen zunächst von der Auffassung Lacans aus, daß jeder Zugang zu Sachverhalten nur in einer über die Sprache vermittelten Form möglich ist. Begriffe werden demnach nicht als Ausdruck eines tatsächlichen Verständnisses aufgefaßt, sondern als eine Konstitution von Sachverhalten, als *Text*<sup>1</sup>. Die Stichhaltigkeit philosophischer Paradigmen und sinnhafter Aussagen wird demnach nicht mehr nur an ihrer Logik, ihrer Argumentation oder ihren Definitionen bemessen, sondern insbesondere auch durch die Praxis der Sprachverwendung als solche überprüft. Das Moment der Praxis respektive der Sprachpraxis wird damit gegenüber traditionellen Auffassungen der Sprache aufgewertet. Es können daher auch die Erfahrungen mit der Sprache als solcher thematisiert werden. Wir nehmen diese Auffassung zum Anlaß, die Abhängigkeit der Erziehung von der *unpersönlichen Bedeutungsebene* herauszuarbeiten<sup>2</sup>. Dabei schreiben wir sämtlichen Begriffen ein *Noch-Nicht* als Dynamik des Werdens<sup>1</sup>, des *Suchens* und des *Irrens* ein (dazu Kapitel 2.1 und 2.2).

---

<sup>1</sup> Lacan beruft sich vornehmlich auf Freud, den er dahingehend interpretiert, daß dieser methodisch mit nur einem Typus *Text* operiere, nämlich mit der Traumerzählung. Diese sei im Unbewußten *verortet*, und sie gibt Hinweise auf nur verschlüsselt mittelbare Aussagen. Das bewußte Aussagen wird im Unbewußten verkehrt und maskiert. Das Unbewußte unterwandert die Intentionen des Individuums und entpersönlicht sie. Dabei versteht Lacan aber das Unbewußte nicht wie Freud als eine Funktion im Sinne eines Zusammenspiels verschiedener, miteinander rivalisierender (Trieb-) Kräfte, sondern als Sprache. Die Traumerzählung ist ein Rätsel, ein Rebus (Freud, Werke, Band II/III, S.284), dessen Bilder nicht in ihrer Eigenständigkeit, sondern als Zeichen lesbar sind. Nach Freud spricht im Traum das Begehren. Lacan radikalisiert dies in der Annahme, daß sich das, was das Subjekt tatsächlich ist, im Unbewußten abspielt und dort auf dem Hintergrund der begehrenden Subjektivität entfaltet wird. Merleau-Ponty räumt der (phänomenologischen) Beschreibung einen ähnlichen Stellenwert ein wie Lacan dem *Text*, indem er sie als verbindendes Theorem zwischen philosophischen und psychologischen Paradigmen ansetzt. Merleau-Ponty verwendet den Begriff *Text* zunächst als Metapher im Zusammenhang mit dem Verstehen.

"Verstehen heißt, einen zunächst im Ding und in der Welt selbst verfangenen Sinn in verfügbare Bedeutungen zu übersetzen. Aber diese Übersetzung zielt ab auf eine Wiedergabe des Textes; oder besser: das Sichtbare und die philosophische Auslegung des Sichtbaren bestehen nicht nebeneinander wie zwei Zeichenkomplexe, wie ein Text und seine Version in einer anderen Sprache. Wäre das Sichtbare ein Text, so wäre es ein seltsamer Text, der allen direkt gegeben ist, so daß wir in dieser Hinsicht nicht auf die Übersetzung des Philosophen angewiesen wären" (Merleau-Ponty, 1986, S.57f). Dem Leben ist nach Merleau-Ponty primär eine Tiefenschicht bzw. -struktur stummer Meinungen inhärent (Merleau-Ponty, 1986, S.17). Da 'der Geist die andere Seite unserer Existenz ist' (Merleau-Ponty, 1986, S.157f), sind die Symbole, die wir einsetzen, um die Vielzahl der Dimensionen der Existenz auszudrücken, nicht möglich ohne eine ursprüngliche, präobjektive, kontinuierliche Existenz, im Sichtbaren. Ein Begriff kann daher nicht anders definiert werden als durch das Sichtbare, daher muß das Sehen erst lernen, den Dingen zum Ausdruck zu verhelfen (Merleau-Ponty, 1986, S.18) – dazu Kapitel 6.1.1.4.1.

<sup>2</sup> Die Auffassung Lacans, daß Worte nur einen gewissen Zugang zu Sachverhalten darstellen (der auch unangebracht sein kann), kommt bspw. in folgender Aussage zum Ausdruck:

Wir berücksichtigen zudem, daß Lacan wie auch Merleau-Ponty ihr Augenmerk auf die (strukturelle) Komplexität der Wirklichkeit legen und ausgehen von einem

"[...] `rein strukturalen Denken´ [, welches] erfordert, daß die Relationen zwischen den verschiedenen Ordnungen selbst noch als strukturelle, nicht als substantielle Differenzen gedacht werden. So kommt es zu einer Verflechtung von Teilstrukturen, zu einer Verzahnung von Super- und Infrastrukturen" (Waldenfels, Einleitung in Merleau-Ponty, 1976, S.XVI).

Die Vielfalt der Strukturen läßt sich demnach nicht auf Entitäten (wie das Erkenntnissubjekt, die Wahrheit etc.), sondern allenfalls auf Ordnungsfunktionen zurückführen. Wir fassen diesen Strukturbegriff als ein bestimmtes Verständnis des Theorie-Praxisverhältnisses auf, welches wir mit der Vorgehensweise des *mapping* methodisch nachvollziehen wollen:

Unsere Methode des *mapping* entlehnen wir der Land Art, wo unter anderem mit Kartographien gearbeitet wird<sup>2</sup>.

In der Land Art spielt das für uns zentrale Prinzip der Präsenz und Aussetzung von etwas am selben *Ort* eine entscheidende Rolle - engl. *Site* Lage, Sitz und *Non-Site*. Theoretisch erfassen wir dies in Kapitel 2.4 anhand der Prinzipien von `An´- und `Abwesenheit´. *Non-Site* ist ein *Ort*, quasi der *Ort* dessen, was überhaupt ist. *Site* befindet sich an diesem *Ort*. *Site* ist eine Ausdehnung im Raum (*res extensa*), welche durch Zeichen bestimmbar ist. *Non-Site* umfaßt die Kontingenzen, welche *Site* bestimmen.

In der Land Art geht es vornehmlich um die Position des Betrachters (*Site*). Sie ist nicht nur von seiner Persönlichkeit oder durch die konkreten Umstände, sondern vom *Non-Site*, also von dem her bestimmt, was veränderlich, vergänglich etc. ist.

Die Künstlerin Nancy Holt schreibt zu ihrer Arbeit, datiert 1969-1971:

„Certain physical, spatial, and atmospheric qualities of a site would evoke a person I knew" (Holt, 1992).

Wir werden anthropologische Begriffe und Begriffe des Nichts und des Mangels wie auch des Nihilismus gleichsam wie *Orte betreten*. Begriffe verstehen wir demnach als Reliefs, Raster, Signaturen, Profile, Symbole, Grenzlinien, Piktogramme. Sie weisen auf etwas hin, tauchen je an unterschiedlichen Stellen auf und konstituieren einen Zusammenhang (einen *Site*) - vgl. Anlage 2. Das strukturelle Subjekt (*Site*) wird in dieser Sprach-*Landschaft* signifiziert wie

---

„`Peter, du bist nicht verrückt´, sagte William, `Niemand ist richtig verrückt. Das ist bloß ein Wort. Und niemand ist ein Wort´" (Hayden, 1981, S.206).

<sup>1</sup> So denkt bspw. Heidegger, auf den sich Lacan wie auch Merleau-Ponty berufen, das Seiende nicht als Wahrheit oder Schein, sondern vom Werden her (Heidegger, 1972, S.55), wobei Heidegger auch noch jenseits des *Noch-Nicht* (welches er wörtlich erwähnt) ein Seiendes denken kann (Heidegger, 1997, S.378).

<sup>2</sup> Dazu Tiberghien, 1995, S.163ff.

durch ein künstlerisches `Environment` (*Non-Site*) - siehe Anlage 3. - Unsere Methode des *mapping* hat den Vorteil, daß eine *Karte* um andere Karten ergänzt oder durch solche ersetzt werden kann:

"Instead of copying a territory, the map creates a new reality which is another map, a map so concrete or so abstract that it cancels itself as such and suggests another map, a map to the second degree, itself referring to a third" (Tiberghien, 1995, p.171).

Insbesondere die Thematisierung der Sprachpraxis wie auch die strukturelle Betrachtung von Vorstellungen und Erfahrungen durch Merleau-Ponty und Lacan veranlaßt uns dazu, ihre Begriffe wie eine *Karte* zu verstehen und aufzuzeichnen. - Unsere *Karte* des Theorie-Praxisverhältnisses soll folgenden methodischen Ausgangspunkten in den Theorien Lacans und Merleau-Pontys gerecht werden:

Im Theorieverständnis Lacans ist Wirklichkeit und Sprache ineingesetzt. - Entsprechend weist Lyotard auf die performativen Aspekte der Sprache hin<sup>1</sup>: Die

"[..] performativ genannte Aussage hat die Besonderheit, daß sich ihre Wirkung auf den Referenten mit ihrer Auffassung deckt" (Lyotard, 1982, S.21f).

Lacans Theorieverständnis stellt eine *Lesart* der *Verstehenslandschaft* dar und es muß zugleich *gelesen* werden. Daher deckt sich die Metaebene mit den konkreten Voraussetzungen seines Denkens. Inhaltlich arbeitet Lacan die Begriffe `Mangel` und Begehren als eine Semiotik heraus. - Sturrock bezeichnet Lacans Arbeit daher mit Bowie als

"[..] a sequence of two-ways mapping of the unconscious upon language and of language upon the unconscious" (Sturrock, 1986, p.125).

Mit Hilfe unserer Methode des *mapping* vollziehen wir den für Lacan charakteristischen Abstraktionsprozeß nach, durch den vitale Erfahrungen und Vorstellungen zu Metaphern für eine dynamisch verstandene Bedeutungsbildung werden (die in unserem Kontext als *Suchen* und *Irren* thematisiert wird). Denn Lacan (wie auch Merleau-Ponty) konzipiert die Wirkung von Sprache bzw. Wahrnehmung als eine Dynamik der Bedeutungen (bzw. des Sehens)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Dazu merkt Benhabib kritisch an:

"In Lyotards Agonistik verschwindet die Grenze zwischen Wahrheit und Betrug, zwischen Konsens und Zwang, denn er kann nicht zwischen illokutiven und perlokutiven Sprechakten unterscheiden. Nach Austin hat der illokutive Akt eine bestimmte Macht, etwas zu sagen, der perlokutive Akt ist das Bewirken bestimmter Effekte, indem man etwas sagt" (Benhabib, Kritik des `Postmodernen Wissens` - eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard. In: Huyssen u.a.(Hg.), 1986, S.113) - vgl. Austin, How to do Things with Words, Cambridge (Mass.) 1962, p.120.

<sup>2</sup> "If maps hold interest for contemporary artists, it is primarily because of their `analytic` connections to reality, and secondarily because of this discrepancy between representation and reality. It is undoubtedly also because maps are constructions as real as reality itself" (Tiberghien, 1995, p.169).

Der Ausdrucksweise Sturrocks entsprechend könnte man auch unser Vorhaben als a sequence of two-ways-mapping bezeichnen:

Die phänomenologische Theorie der Wahrnehmung (Merleau-Ponty) wird ebenso wie die Paradigmen Lacans auf eine phänomenologische *Verortung* von Begriffen (der `Abwesenheit´ - so auch des Nihilismus) auf dem *Feld* oder auf unserer *Karte* bezogen. Wenn wir die Begriffe Merleau-Pontys und Lacans im two-ways-mapping *lesen*, indem wir ihre Bezüge auf der *Karte* begrifflich erschließen, erhalten wir immer neue *Orientierungsprofile* und *Verstehenslandschaften*, in denen wir uns je nach Interesse oder Fragestellung orientieren und (gemäß Satz 1, siehe Kapitel 4.1.1) auch gedanklich und zugleich konkret anhand von Gedanken, welche die pädagogische Praxis bestimmen, bewegen können. Umgekehrt können wir die zwischenmenschlichen, politischen, wahrnehmungs-spezifischen Konsequenzen ihrer Paradigmen mit Hilfe des *Rasters* ermitteln, welches wir für die Phänomenologie des Nicht(s) entwickeln. Wir betrachten also bedeutungs-stiftende Prozesse, unter die wir jede Art von Entwicklungsprozesse, so auch das *Irren* und das *Suchen*, subsumieren, mit Bezug auf Probleme, die sich im pädagogischen Alltag stellen. Solche Probleme thematisieren wir im Begriff des Nihilismus, der sich auf der *unpersönlichen Bedeutungsebene* vollzieht, auf der auch die Sprache angelegt ist. - Mit den Worten Heinrichs<sup>1</sup> ähnelt der *Ort* des Nihilismus auf unserer *Karte* einer Stromschnelle oder einem Strudel, welche Entitäten und Sprache etc. mit sich fortreißen, oder einer Versteinerung (Heinrich, 1997, S.45); Heinrich beschreibt die Sucht als (Erfahrungs-) Struktur folgendermaßen: der `saugenden Strömung im Meer´, dem Sog der Sucht, entspricht psychoanalytisch gesehen die `halluzinierte Erfüllung eines Triebwunsches´ (Heinrich, 1997, S.43). Anhand der selbstzerstörerischen Bewegung der Sucht charakterisiert er den Zustand der Gesellschaft und beschreibt zugleich ein nihilistisches Phänomen:

„Nicht mehr selbst Herr-und-eben-doch-nie-Herr seiner Bewegungen sein, sondern einer Bewegung angehören, die nach ihm greift und die [...] das Heil der gleichsam unterirdischen Vereinigung in Subjektivität bedeutet“ (Heinrich, 1997, S.48).

Mit diesem gesellschaftstheoretischen Ansatz zur Sucht bzw. zum Nihilismus wollen wir die Brücke von unserer Methode des *mapping* zur aktuellen Diskussion um Moderne und Postmoderne<sup>2</sup> und hier insbesondere zur Pädagogik schlagen.

---

<sup>1</sup> Heinrich entnimmt dies einer Erzählung E.A.Poes (Poe, Hinab in den Maelström, 1841, in Wirbel und Nacht. Drei Novellen, Stuttgart o.J., S.47ff).

<sup>2</sup> Krauss hält übrigens das Karten zugrunde liegende Gitternetz für ein `Emblem der Modernität´: "Ubiquitous in the art of `our´ century, while appearing nowhere, nowhere at all, in the art of the last one" (Krauss, 1985, p.10).

Merleau-Ponty erschließt die konkrete Welt methodisch als ein phänomenales *Feld*. Im phänomenalen *Feld* wirken die einzelnen Elemente wie in einem *Kraftfeld* aufeinander, wobei das Bewußtsein dieses *Feld* nicht von außen betrachten kann, sondern sich ursprünglich darin *situiert* findet (dazu Bucher, 1991, S.55f). Merleau-Ponty verbindet im Begriff der *Karte* eine Reflexion der Zeichensysteme mit der Phänomenalität der Wahrnehmung:

"Alle meine Ortsveränderungen sind im Prinzip auf eine Stelle meiner räumlichen Umgebung beziehbar, sind auf der *Karte* (Hervorhebung durch die Verfasserin) des Sichtbaren aufgetragen. Alles, was ich sehe, ist prinzipiell in meiner Reichweite, zumindest in Reichweite meines Blickes, vermerkt auf der *Karte* des 'ich kann'. Jede der beiden *Karten* ist vollständig. Die sichtbare Welt und die meiner motorischen Absichten sind erschöpfende Teile desselben Seins" (Merleau-Ponty, 1967, S.16).

Unsere *Lesarten* des *mapping* sind von der zentralen Bedeutung der Metaphorik<sup>1</sup> bei Merleau-Ponty bestimmt:

Gill (1991) stellt die These auf, daß die Metaphorik und die Medialität der Sprache zwar keine explizite, aber doch eine implizite Vorrangstellung in Merleau-Pontys Theoriebildung einnehmen. Er charakterisiert sowohl das Sprachverständnis als solches wie auch den Stil Merleau-Pontys als metaphorisch und weist weiter nach, daß Merleau-Pontys Gedanken, insofern diese die Wirklichkeit linguistisch erschließen, von einer Dechiffrierung von Metaphern herrühren. Er stellt die These auf, und hier setzt auch unsere Methode des *mapping* an, daß die Metaphorik die Texte erfahrbar macht. Denn man kann den Metaphern imaginativ folgen und dabei auf eigene Erfahrungen stoßen (Flay, 1993, p.223). Um die Gültigkeit seiner These nachzuweisen, bemüht Gill den Ricoeur'schen Begriff der Metapher: Paul Ricoeur nimmt hinsichtlich der (lebendigen) metaphorischen Wirkung ein interaktionistisches Modell an. Die Bedeutung einer Metapher läßt sich seiner Konzeption nach nicht voraussagen, da sie sich jeglichen beständigen Deutungen entzieht. Sie beruht auf der 'impertinenten Prädikation'<sup>2</sup> (Flay, 1993, p.224), die dadurch zustande kommt, daß zwischen derjenigen Äußerung, die durch vorangegangene Interaktionen und Ausdrücke überliefert ist, und der aktuellen eine Spannung entsteht. Diese Spannung beruht immer darauf, daß sich die Frage nach der Ähnlichkeit stellt und ein (metaphorisches) 'Es ist' einem (buchstäblichen) 'Es ist nicht' gegenübersteht. – Eine solche Gegenüberstellung bringt Ricoeur in Verbindung mit seiner Auffassung von der metaphorischen Referenz, das

---

<sup>1</sup> Auch bei Novalis finden sich schon die Worte 'Der Mensch-Metapher' (Novalis, Werke, 1978, S.351).

Scheer bezieht die Auffassung von Novalis auf 'jene neueren anthropologischen Ansätze, welche die Menschwerdung als einen Prozeß produktiver Unvollendetheit' beschreiben (Scheer, Der Mensch-Metapher. In: Jung u.a.(Hg.), 1986, S.54).

<sup>2</sup> Hier divergieren Ricoeurs und Lacans Auffassung von der Metapher. Lacan begreift die Metapher als eine Substitution (siehe Kapitel 4.4.1.4).

ist die Manifestation der Art und Weise, wie etwas ist. Es bedarf einer nichtsprachlichen Vermittlung durch ein Sehen im Sinne eines `Etwas-als-etwas-anderes-Sehens´ (Ricoeur, 1986, S.207), damit eine Suspendierung des unmittelbaren Gegenstandsbezuges der Sprache<sup>1</sup> imaginative Variationen ermöglicht. Eine Neukategorisierung läßt etwas Ähnliches entstehen (Ricoeur, 1986, S.188). Denn das Sehen korreliert, da es sich um ein Diskursereignis handelt, mit dem `Sein-wie´ der Metapher (Ricoeur, 1988, S.126). Die Neubeschreibung enthüllt daher eine mögliche Seinsweise der Dinge:

"Das Rätsel des metaphorischen Diskurses besteht, so scheint es, darin, daß er im doppelten Wortsinn findet: was er erschafft, entdeckt er; und was er findet, erfindet er" (Ricoeur, 1975, p.301).

Gill schließt:

"There seems to be a sense in which it is proper to say that metaphoric speech constitutes our world" (Gill, 1991, p.117).

Das ist aber nicht so zu verstehen, als beschreibe die Metapher Sachverhalte. Sie ist vielmehr selbst eine Wirklichkeit, die innerhalb der Geschehnisse in dreierlei Hinsicht wirkt: Zum einen ist eine Aussage über einen Sachverhalt oder über Objekteigenschaften immer nur im übertragenen Sinne verständlich und auch gültig, d.h. innerhalb des Repräsentationssystems, dem sie entstammt.

Zum anderen spielt die Metaphorik in allen Beziehungen und Vermittlungsprozessen eine zentrale Rolle:

"Metaphoric speech might be thought of as existing at the cutting edge of this ongoing process of the world" (Gill, 1991, p.127).

Dabei sind Sprache (Metapher) und Realität gegenseitig konstitutiv, ähnlich wie sich magnetische Pole wechselseitig in ihrer Wirkung bestimmen (vgl. Kapitel 4.5.3):

"We use speech in relation to reality and we know reality in relation to speech" (Gill, 1991, p.119).

Außerdem steht auch das Erkenntnissubjekt als handelndes, sprechendes und sehendes in einer metaphorischen Beziehung zur Realität.

"Reality is thus a symbiosis between the knower and the known, as mediated through action and speech, especially through the metaphoric view" (Gill, 1991, p.129).

Das metaphorische Denken und Handeln löst nach Gill den Anspruch, den Merleau-Ponty an die Philosophie stellt, ein, nämlich die Dinge selbst *zur Sprache zu bringen*. Dem entspricht folgende Aussage Merleau-Pontys:

"Was er [der Philosoph] sucht, [..ist] eine Sprache der Koinzidenz, eine Weise, die Dinge selbst zum Sprechen zu bringen. Es wäre dies eine Sprache, die nicht er

---

<sup>1</sup> In der Theorie Merleau-Pontys spielt diese Suspension eine zentrale Rolle (siehe u.a. Kapitel 6.1.2).

organisieren würde [..,sondern vielmehr] Worte, [..] die durch die natürliche Verflechtung ihres Sinnes und durch den geheimen Verkehr der Metapher in ihm eine Verbindung eingingen, - und zählen würde dann nicht der manifeste Sinn jedes Wortes und jedes Bildes, sondern die lateralen Bezüge, die Verwandtschaften, die in ihren Wendungen und in ihrem Austausch mitgehalten sind" (Merleau-Ponty, 1986, S.166).

Gill weist die Metapher bei Merleau-Ponty daher als primäres Medium philosophischer Reflexion aus; er spricht von einer metaphorischen Philosophie. Dementsprechend unterlegt Merleau-Ponty nicht nur der Lebenswelt eine metaphorische Dynamik<sup>1</sup>. Nach Gill setzt Merleau-Ponty auch sein eigenes Konzept als ein metaphorisches von den von ihm kritisierten Denkweisen ab. Seine Begrifflichkeit stellt die kritisierten Konzepte in einen Kontext, in dem die *Situiertheit* von Begriffen in der Lebenswelt und ihr Beitrag zu einer dynamischen Erforschung von Metaphern reflektiert werden kann. In diesem Sinne kritisiert Merleau-Ponty an der Bewußtseinsphilosophie hauptsächlich ihren Sprachgebrauch und ihre Metaphorik (wie die Begriffe Immanenz und Transzendenz, Reduktion, Wesen, Intentionalität etc.), welche den vermittelnden Charakter der Realität verkennen.

Waldenfels deutet die Metaphorik Merleau-Pontys etwas anders: er geht davon aus, daß sie zwei Theorieansätzen entlehnt ist, dem Naturalismus und dem Kritizismus, von denen sich Merleau-Ponty zugleich kritisch absetzt.

"Die genannte Doppelstrategie färbt auch auf die Begriffssprache ab. Merleau-Ponty prägt hier keine neuen Begriffe, sondern versucht, das vorgefundene Vokabular wo möglich zu verdeutlichen, wo nötig umzuschmelzen und dem Neuen anzupassen" (Waldenfels, Einleitung in Merleau-Ponty, 1976, S.X).

Waldenfels stellt einige Weisen dar, wie eine solche Doppelstrategie gelingt, so z.B. durch differenzierende Adjektive, durch Koppelung antithetischer Begriffe, durch Umkehrfiguren, und dadurch, daß das Neue in einer Aushöhlung von Alternativen gewonnen wird. Die Folge ist, daß die Bedeutungen schillern und sich nur über den Kontext lateral erschließen lassen. - Ferner stellt Waldenfels fest, daß Merleau-Ponty seine Konzeptionen vielfach mit der je theoriespezifischen Wortwahl in Beziehung setzt und seine eigenen Theoreme aus einer Betrachtung der jeweiligen Begrifflichkeit ableitet.

---

<sup>1</sup> In den frühen Texten Merleau-Pontys dienen nachweislich eher statische, räumliche Metaphern wie *Feld*, *Horizont*, *Inkarnation*, *Verflechtung* etc. als phänomenologische Grundbegriffe, die er auch in seinen späteren Texten beibehält. Dies betrachtet Gill im übrigen als ein Argument für die Kontinuität fundamental-ontologischer und phänomenologischer Grundannahmen in Merleau-Pontys Spätwerk (vgl. Kapitel 6.1.3).

Später setzt Merleau-Ponty der Transzendentalphilosophie sein Konzept des Sichtbaren entgegen (Merleau-Ponty, 1986, bspw. S.152), und er artikuliert Sachverhalte, denen eine Verschränkung von Intimität und Distanz, Intelligibilität und Zufall zugrunde liegt wie Reversibilität, Porosität etc..

Der Rekurs auf die Bedeutung der Metaphorik bei Merleau-Ponty erschließt demnach zwei *Lesarten des mapping*:

Zum einen ist die Beziehung von Theorie und Praxis in Metaphern zu dechiffrieren (so Gill/Ricoeur). Zum anderen werden in der metaphorischen *Lesart* Theoreme methodisch als Kontexte (theoretisch als Begriffsfelder, praktisch als Erklärungszusammenhänge) gesehen, durch welche sie zugleich semantisch erschlossen werden (im Sinne von Waldenfels)<sup>1</sup>.

Indem wir das *mapping* zugleich mit Lacan und Merleau-Ponty *lesen*, spielen die möglichen methodischen Verbindungspunkte zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse<sup>2</sup> eine Rolle<sup>3</sup>: Sundara Rajan betrachtet die psychoanalytische Theorie als eine

---

<sup>1</sup> Tiberghien hält die strenge Bezugnahme auf Kontexte allerdings für einen Nachteil des *mapping*:

"There are the two true limits of cartography: an excess of application or an excess of abstraction, the distinctive feature of a map being that it is `schematic, selective, conventional, condensed, and uniform`" (Tiberghien, 1995, p.169),

Es gibt auch bereits Literatur zu dem Thema der Unzuverlässigkeit von Karten:

"Not only it is easy to lie with maps, it's essential" (Monmonnier, 1991, p.1).

<sup>2</sup> Sarup charakterisiert die Psychoanalyse Freuds, auf die sich Lacan hauptsächlich stützt, als `dynamic`, `economic` und `topographical` (Sarup, 1992, S.1) und gibt zwei Versionen an, wie das topographische Moment bei Freud gefaßt ist:

"The psychic apparatus is here conceived of in a spatial metaphor as divided into separate subsystems" (Sarup, 1992, S.2).

Das Bewußte, das Vorbewußte und das Unbewußte verarbeiten je unterschiedliche Inhalte an verschiedenen *Orten*.

"The dream is a compromise between the demands of impulse and the intensity of the repressing force" (Sarup, 1992, S.6).

Der Traum reproduziert nicht das Unbewußte oder drückt es aus, sondern er ist ein Prozeß der Produktion oder Transformation. Der latente Trauminhalt wird zu manifesten Traumerzählungen durch `condensation (beschrieben als superimposition, Überlagerung), displacement (Metapher und Metonymie, siehe Kapitel 4.4.1.3), considerations of representability (Sarup erklärt diese als einen `rebus`) and secondary revision (als eine in sich konsistente Erzählung)` (Sarup, 1992, p.6). – In einer zweiten Version der Topologie der Ichfunktionen steht das Es neben dem Ego und dem Superego. Die beiden Versionen spiegeln sich in der Theorie Lacans wider als Strukturen der Bedeutungstiftung (siehe Kapitel 4.2) und der Subjektkonstitution (siehe Kapitel 4.4.2).

Den späten Freud interessierten vornehmlich die unterdrückten wie die unterdrückenden Mechanismen. Freud selbst erklärt den psychoanalytischen Prozeß als `Archäologie` (siehe Freud, Werke, Band XVI, S.46f), und damit topographisch (Sarup, 1992, S.2). –

Die Tatsache, daß Freud und in seiner Nachfolge Lacan auch Vorstellungen oder Handlungen durch Gedanken erklärt, erschließt die Übersetzungshypothese Fladers: die Übersetzungshypothese geht davon aus, daß ein Gedanke, der zu verdrängen ist, bzw. sich als nicht bewußtseinsfähig erweist, „[...] in der Form einer visuellen Objektvorstellung (wie im Traum) oder einer motorischen Reaktion bzw. motorischen Vorstellung zum Ausdruck“ (Flader, 1995, S.116) kommt.

<sup>3</sup> Freuds Interesse ist ein hermeneutisches, während Lacan Erfahrungen sprachanalytisch untersucht. Husserl, auf den sich Merleau-Ponty vornehmlich stützt, verfolgt ein erkenntnistheoretisches Ziel, nämlich die Beschreibung der Wesensstruktur, welche das Gegebene methodisch erschließen soll. – Merleau-Ponty können wir als ein Verbindungsglied zwischen diesen phänomenologischen und psychoanalytischen Positionen betrachten, wenn er die phänomenologische Methode als eine Beschreibung von Sachverhalten mit der biologischen Verhaltensforschung verknüpft und mit Koffka

"[...] quasi-transzendente Explikation der Natur und die Grenzen der analytischen Erfahrung als eine Art hermeneutische Erfahrung [...]" (Sundara Rajan, 1991, p.8),

und er hebt hervor, daß man die Einheit der psychoanalytischen Erfahrungen phänomenologisch als eine Art des In-der-Welt-Seins (im Sinne Heideggers) begreifen kann. Dementsprechend ist es möglich, die unmittelbaren Gegebenheiten eines psychoanalytischen Gesprächs phänomenologisch zu reflektieren (Sundara Rajan, 1991, p.4f). - Die Psychoanalyse spielt in diesem Zusammenhang die Rolle einer 'kommunikativen Wiederentdeckung von verlorener oder unterdrückter Kommunikation' (Sundara Rajan, 1991, p.5). - Der gewöhnliche Handlungsdruck ist im Sinne einer phänomenologischen Epochè (siehe Kapitel 2.4) in der psychoanalytischen Situation suspendiert. In dem irreduziblen, institutionalisierten und methodischen Vis-à-vis können unterdrückte Bedeutungen resymbolisiert, reorganisiert und in das Ich integriert werden; auf diese Weise wird Leidensdruck überwunden (Sundara Rajan, 1991, S.7f). Die Wiederentdeckung von verlorener oder unterdrückter Kommunikation orientiert sich an gewissen strukturellen Gestalten der Lebenswelt (Bedeutungstypen, Erfahrungsbedeutungen, Objektwahrnehmungen etc.), an Typen der beteiligten Objekte und an komplexen Verbindungen der Bewußtseinsakte, die miteinander korrespondieren<sup>1</sup>.

Bevor wir zu einer Darstellung der Theorie Merleau-Pontys und Lacans kommen, führen wir im folgenden Begriffe ein, welche den Mangel als alltägliche Erfahrung thematisieren.

---

(1936) feststellt, daß das effektive Wissen nicht nur ein meßbares Wissen ist, sondern auch eine qualitative Beschreibung (Merleau-Ponty, 1994, S.29). Wie Bergson (1909) sieht er als die Aufgabe der Philosophie, daß sie den Sinn der Phänomene aufdeckt, die Wissenschaftler beschreiben. Er kommt zu dem Schluß:

„Es gibt keine Differenz zwischen Psychologie und Philosophie“ (Merleau-Ponty, 1994, S.30). - Zur Beziehung von Phänomenologie und Psychoanalyse siehe auch Bernet in Gondek (Hg.), 1997.

<sup>1</sup> Ausgehend von methodisch erschlossenen Wahrnehmungen und Denk- und Erkenntnisakten, welche die Phänomenologie charakterisieren, stellt Sundara Rajan Fragen an die Psychoanalyse, die denjenigen ähneln, die wir uns stellen, wie: wie ist der Erfahrungsmangel in der Erfahrung gegeben? (Sundara Rajan, 1991, S.6).

## 2 Methodische und praktische Implikationen des Nicht

Ein wesentlicher Charakterzug des pädagogischen Denkens und Handelns ist die Miteinbeziehung des *(Noch-)Nicht*, das alle Entwicklungs- und Lernprozesse, alle emotionalen wie auch gedanklichen Verfaßtheiten und zwischenmenschlichen Prozesse grundlegend charakterisiert. Wir *verorten* daher das *(Noch-)Nicht*, das eine Existenz gedanklich wie auch von der Erfahrung her bestimmt, weder ausschließlich in entwicklungspsychologischen noch in lerntheoretischen Prozessen, sondern setzen es grundsätzlicher an als *conditio humana*<sup>1</sup>. Anhand unserer philosophischen Theoreme wird in dieser Arbeit begrifflich faßbar, daß und wie jeder Mensch, jede Institution etc. grundsätzlich situationsbezogen zu einem (je spezifischen) Umgang mit dem Nicht-Feststellbaren<sup>2</sup>, mit der 'Abwesenheit' genötigt ist<sup>3</sup>. Wir beschäftigen uns also auf einer abstrakten Ebene mit der Frage, welche Reaktionsweisen und Erfahrungsmomente zu einem situativen, konkreten Umgang mit dem Nicht befähigen können.

Wenden wir uns daher zunächst der von der Erfahrung des *(Noch-) Nicht* her konzipierten Grundsituation des Menschen zu: die verschiedenen Arten der realen Unbestimmtheit der menschlichen Existenz werden erfahrbar in den Nuancen des individuellen Mangelerslebens. In Verlusterfahrungen, in Diskontinuitäten, in Frustrationserfahrungen, in der Wahrnehmung von Veränderungen, in der Auflehnung gegen etwas etc.<sup>4</sup> wird, manchmal nur für kurze Zeit, die Grenze und Haltlosigkeit menschlicher Verfügungsgewalt als Mangel sichtbar.

Wird ein Mangel offenbar, so kann dieser verschiedene Reaktionen auslösen. Er kann erschrecken, deprimieren, zur Verzweiflung bringen, faszinieren, überzeugen, Spaß machen etc.. Doch nicht nur die menschliche Erfahrung, sondern auch das Denken wird von den verschiedenen Spielarten des Mangels (und des Nicht) grundlegend beeinflusst. So ist z.B. das Denken durch eine grundsätzliche Fragwürdigkeit seines Gegenstandes bestimmt: das

---

<sup>1</sup> So bringt Waldenfels das *Noch-Nicht* im Rahmen kommunikativer Prozesse mit dem Sinn der Erfahrung und der Praxis in Verbindung:

„In der Tat spielt die Kommunikation nur dann eine fundamentale Rolle, wenn sie als solche konstitutiv ist für den Sinn der Erfahrung und der Praxis und nicht bloß Fertiges auf höherer Ebene vermittelt“ (Waldenfels, 1980, S.163).

<sup>2</sup> Mit dem Nicht-Feststellbaren ist die Vergänglichkeit von Entitäten, aber auch Begriffen oder Bedeutungen etc. gemeint.

<sup>3</sup> Begriffe wie Fragmentarisierung, Zerfall, usw. dienen weitverbreitet der Charakterisierung der existentiellen und ästhetischen Grunderfahrungen des modernen und postmodernen Subjekts.

<sup>4</sup> Lacan konzipiert im übrigen auch das Begehren und die Lust vom Begriff des Seinsmangels (*manque de l'être*) her und betrachtet letzteren als grundlegend.

"[...] Sein des Seienden ist das Schweben in der Fraglichkeit, in der nie festzuhaltenden, sondern immer wieder sich selbst aufhebenden Mitte zwischen Sein und Nichtsein" (Weischedel, 1960, S.243).

Gedanklich manifest wird die Unfaßbarkeit des Seinsgrundes des Seienden, wenn sich die Annahme eines Etwas-ist in ein Etwas-könnte-nicht-sein oder in ein Etwas-ist-nicht verschiebt und damit in ihr Gegenteil umschlägt - oder umgekehrt Möglichkeiten eröffnet werden, indem das, was zunächst ausgeschlossen wurde, doch eintritt (siehe Weischedel, 1960, S.148). Die Tatsache, daß etwas *noch nicht* oder *nicht mehr* ist, kann daher den Gedanken provozieren, daß in jeder (gedanklich) fixierten Position auch die Gegenwart der verdrängten Alternative als ungeahnte Schattenseite und Nuance des grundsätzlichen Mangels latent vorhanden ist:

"Die radikale Fraglichkeit ist [...] in einem ausgezeichneten Sinne Wirklichkeit. Sie überholt alles nächstgegebene Wirkliche und ist doch selber unüberholbar. Indem sie das vermeintlich Wirkliche entwirklicht, enthüllt sie, wie wenig widerständig es ist. Und eben in dieser ihrer Macht des Entwirklichens stößt sie uns in unser eigenes Unvermögen. In der Freiheit des Grundentschlusses bleibt als Wirkliches nur die Fraglichkeit von allem und zugleich damit die eigene tiefste Ohnmacht" (Weischedel, 1960, S.244).

Das, was ist, könnte demnach von dem her konzipiert werden, was nicht ist - eine `Meontologie´ wird denkbar.

In der westlichen Philosophiegeschichte kam die Möglichkeit, das Nicht oder Nichts als Grundlage des Denkens einzuführen, erst in jüngster Zeit auf. So spricht bspw. Plessner von der `exzentrischen Positionalität des Menschen´ (Plessner, 1928, S.288ff), die Wein als eine grundsätzliche Nichtfeststellbarkeit des Menschen beschreibt im Sinne einer

"[...] Uneindeutigkeit des konkreten Bezugs [des Menschen] zur Tat, zur gemeinsamen Handlung, zu Sprache und Zielorientierung und letztlich zu sich selbst" (Wein, 1963, S.827).

Begriffs- bzw. philosophiegeschichtlich ist festzustellen, daß das Konzept des Nicht oder des Nichts in der westlichen Tradition fast programmatisch ausgespart geblieben ist<sup>1</sup>. Die Philosophie war traditionell weitgehend vom Bemühen um eine Ontologie bestimmt, wobei sie sich vornehmlich am Konzept apodiktisch fundierter Selbstgewißheit bzw. Selbstsicherheit (des Cogito me cogitare Descartes´) orientierte<sup>2</sup>. Diese Sicherheit wird in

---

<sup>1</sup> Parmenides, Platon und viele andere führten einen pejorativen Begriff des Nicht(s) in das Denken ein und prägten damit die westliche Denktradition grundlegend.

<sup>2</sup> Weitere Angaben zum Thema apodiktischer Sicherheit siehe Gasché, 1986, S.17 – außerdem Kapitel 3.1.1 der vorliegenden Abhandlung u.a..

dem Theoriezusammenhang, auf den wir uns beziehen, als unbegründet ausgewiesen (und mit dem Begriff des Nihilismus in Verbindung gebracht).

Betrachten wir den jüngsten philosophischen Paradigmenwechsel dort, wo das Nicht(s) in den Vordergrund theoretischer Begriffsbildung rückt, so fällt auf, daß nicht allein Begriffe neu gefaßt werden (sie werden umgewertet, so Nietzsche, Werke, z.B. Band II, S.897). Indem das Nicht(s) in das Denken selbst einbezogen wird, kann das Denken vom Aspekt der Prozessualität (d.h. als Erfahrung und Gedanke) her erschlossen werden. In der Einführung in unsere Methode des *mapping* haben wir bereits herausgearbeitet, daß und wie damit das Theorie-Praxis-Verhältnis neu gesehen werden kann (siehe Kapitel 1.4). - So können wir unserer Erörterung des Nihilismus, in der wir existentielle Verfaßtheiten auf Denkbewegungen beziehen, mit Bloch eine Erfahrungslogik des *Noch-Nicht* zugrunde legen: Bloch (Bloch, 1954, S.332f) geht davon aus, daß nur durch die Affektlehre kategorische Grundbegriffe erschlossen werden können<sup>1</sup>. Auf diese Weise kommt er zu dem (erfahrungs-)logischen Grundsatz 'S ist noch nicht P' (Bloch, 1961, S.69), der folgendes impliziert: Evidenz läßt sich gedanklich schlüssig über die Feststellung einer Identität herstellen (Bloch, 1961, S.67) - dem steht allerdings entgegen, daß das Subjekt und die Prädikation immer voneinander getrennt sind (Bloch, 1961, S.68). Identität kann demnach nur vorläufig gelten, sie ist immer *noch* zu realisieren (Bloch, 1961, S.67). Die Bestimmung einer Identität ist in der Kopula auf dem Weg und im Sinne eines Anstoßes zur *Suche* (und zum *Irren*) zu verstehen, denn sie ist 'der utopischen Evidenz nur selber utopisch vorgeordnet' (Bloch, 1961, S.68).

In bezug auf die Logik als Vermittlungsgröße zwischen signifikanten (Sprach-) Ordnungen und der Existenz eines Individuums orientieren wir uns ferner auch an von Weizsäcker (v.Weizsäcker, 1956), der das verborgen Logische in Leidenschaften und Affekten sieht: nur das Unmögliche wird verwirklicht. In der Logik wird das Mögliche formuliert (v.Weizsäcker, 1956, S.178ff).

Indem das Nicht(s) und der Mangel, welche der grundsätzlichen Mangelhaftigkeit menschlicher Verfügungsgewalt Ausdruck geben, als integrale Momente allen Denkens und Handelns angesetzt werden, gehen wir, existentiell betrachtet, von der Konzeption grundlegenden *Irrens* und *Suchens* des Menschen aus, welche von Verlustangst, Leidensfähigkeit etc. begleitet sind.

---

<sup>1</sup> Auf diese Weise sind die psychoanalytischen Topoi der Verneinung, Verdrängung mit dem Konzept der Lust-Unlust verbunden.

## 2.1 Das Irren

Phänomenologisch ist das *Irren* mit dem Gewahrwerden verbunden, daß die Grundlage des Menschen, dessen *Ort*, Bezug und Gegenüber von verschiedenen Spielarten des Nichtwissens, des ganz anderen, - von Momenten durchwachsen ist, die zwar feststellbar sind, aber letztlich unfaßbar bleiben. *Herumirren*, Nichtwissen und Falsches glauben gehören unauslöschlich zu jeder Form menschlichen Lebens.

"Sein und Nichtsein, Wahrheit und Unwahrheit sind bis zur Unauseinanderkennbarkeit gemischt" (Heinrich, 1985, S.16).

Wir sprechen von *Irren*, z.B. wenn ein Gedanke, ein Sachverhalt oder eine Person identifiziert und `signifikant´ (siehe Kapitel 4.1.2) repräsentiert werden sollen, die Differenz aber bei der (Identitäts-) Setzung verdeckt ist.

Das Nicht des *Irrens* bestimmt Bloch als das bloße

"[...] Nicht, das als Nicht-Etwas, Nicht-Erscheinung lediglich die Verneinung und die gleichsam noch unschuldige [...] Andersheit alles Seienden fundierte" (Bloch, 1961, S.53).

`Real´ (siehe Kapitel 5.4.3) betrachtet entspricht der Erfahrung und Bewegung des *Irrens* die grundsätzliche Einsicht:

"Die Welt ist nicht so, daß wir uns mit ihr identifizieren könnten" (Heinrich, 1985, S.85).

Am Beispiel des Urteil(en)s lassen sich die Voraussetzungen des *Irrens* zeigen. Heinrich erschließt die Ausgangssituation des Urteil(en)s existentiell und in Anlehnung an die Psychoanalyse von einer Grunderfahrung des Säuglings her: die allererste Unterscheidung zwischen Mutter und Kind, zwischen innen und außen ist vor dem ursprünglichen, rein sinnlichen Erfahrungshorizont des Säuglings noch nicht möglich, und so wird

„[...] die Drohung des Nichtseins, die Drohung der Trennung noch in der Vereinigung [erfahren]. Doch jede Trennung [auch die durch ein Urteil] fordert ein Nein heraus [...]. Wer [die Sinne] verwirft, verwirft das Ja, das in dem Nein des Neinsagenden steckt" (Heinrich, 1985, S.17).

Die unhintergehbare Trennung (von der Mutter) provoziert das erste Nein, welches sich der Trennung zum einen entgegensetzt und sich aber zum anderen von der sinnlichen Einheit (mit der Mutter) auch wieder distanziert<sup>1</sup>, indem es jene Einheit, die `primäre Bejahung´

---

<sup>1</sup> Diese Theoriefigur gründet in der Konzeption des `Fort-Da´ Freuds, welche nach Lacan im Spiegelstadium die Grundlage bildet für eine Einrichtung des Imaginären und des Symbolischen im Unbewußten (siehe Kapitel 6.2.2).

(Freuds – vgl. Anm.1 S.109), das `In´ (bspw. im Wort Mama)<sup>1</sup> auf einen neuen, sprachlichen Grund stellt. Ein neues Ja (bspw. ich-kann) tritt auf den *Plan* (bspw. als die Möglichkeit, nach der Mutter zu rufen). – Generell gesehen ist ein Urteil in der Gleichzeitigkeit von `In´ und Gegenüber begründet, die im Urteil zur Erscheinung kommt. Die Einheit des Geschehens wird als etwas Dauerhaftes erfahren – so wie eine Distanz davon im Nein des Urteils nicht erst hergestellt werden muß. Denn

„[...] niemals verschwindet das Gegenüber und niemals das In“ (Heinrich, 1985, S.16).

„Zwar muß ich trennen, ich habe sonst keinen Gegenstand. Aber um des Gegenstandes willen widerrufe ich die Trennung in dem Urteil, das ihn zugleich fixiert und ihn mit dem Urteilenden vereinigt“ (Heinrich, 1985, S.15f).

Das Urteil benennt demnach ein Nichtvorhandensein mit einem Vorhandensein; Negativitäten kommen als Modifikationen der Dinge ins Spiel (HphG, S.992), damit ist auch das *Irren* integraler Bestandteil des Urteilens. Dabei aber kann ein Urteil oder eine Verneinung weder Qualitäten ausdrücken noch dem Faktum Rechnung tragen, daß kein Gegenstand negativ ist (HphG, S.981). Wenn Gegenstände unbestimmbar sind oder fließende Übergänge haben, sind Urteile nur möglich, wenn dieselben die Gegenstände voneinander abgrenzen (HphG, S.981). Denn Urteile können nur aufgrund von Definitionen getroffen werden. – Mit Freud können wir ferner herausstellen, daß Urteile entgegen jeder idealistischen Interpretation nicht in rationalen Einsichten oder etwa durch den Glauben fundiert sind. Nach Freud haben sie vielmehr ihren *Ort* im Unbewußten. Die Stärke oder Intensität der Vorstellung, die einem Urteil zugrundeliegt, ist wesentlich durch den Grad an `Unauflösbarkeit durch die bewußtseinsfähige psychische Tätigkeit´ charakterisiert (Freud, Werke, Band I, S.392). Ein Ziel der Freud´schen Psychoanalyse besteht daher darin, daß es

"[...] gelingt, aus dieser starken Vorstellung eine schwache zu machen" (Freud, Werke, Band I, S.63).

## 2.2 Das Suchen

Analog zum rein gedanklichen *Irren* führen wir den Begriff des *Suchens* im Sinne der Wahrnehmung eines zwischenmenschlichen Beziehungs- und Bedeutungsfeldes und eines situativen Bezugs ein<sup>2</sup>: die *Suche* charakterisiert eine Bewegung, die eine durchaus

---

<sup>1</sup> Angespielt wird hier auf die primäre Bejahung bei Freud.

<sup>2</sup> Eine Trennung von *Irren* und *Suchen* ist konstruiert. Immer *sucht* auch der, der *irrt*, und *irrt* auch der, der *sucht*, *Suchen* und *Irren* spielen also ineinander, stellen sich gegenseitig in Frage, können sich

wahrgenommene Differenz überbrücken soll. - Um das Nicht, das dem *Suchen* zugrunde liegt, herauszuarbeiten, stützen wir uns vornehmlich auf Bloch, der es im Unterschied zum Nicht einer Setzung (siehe Anm.2, S.75) grundsätzlicher veranschlagt: das Nicht des *Suchens* ist logisch gefaßt als Intention (Bloch, 1961, S.42). Es ist nach Bloch gleichzusetzen mit dem leeren Daß, in dem der *Suchende* den Augenblick bzw. prozessualen Charakter alles Lebendigen als Seinsgrund erlebt<sup>1</sup>. Das heißt, die menschliche Existenz beschreibt Bloch im Sinne eines Bin oder Ist unpersönlich als Präsenz<sup>2</sup>, welche bei ihm philosophisch den Begriff des Seins ersetzt (Bloch, 1961, S.14), und in

"[...] diesem leeren Daß, worin wir sind, ist nichts beruhigt" (Bloch, 1961, S.11):

"Allemaal sucht dieser [Seinsgrund des leeren Daß] ein Hohles, ein Mangelndes im Streben und Sehnen, etwas, das fehlt, durch ein äußeres Etwas zu füllen" (Bloch, 1954, S.58).

Der Seinsgrund ist das, was da ist, und zugleich ist derselbe unsichtbar. Denn das Nächste ist das Fernste im `Da´ der Gegenwart. - Diese Theoriefigur entspricht erfahrungslogisch dem Sachverhalt, daß eine zu große Nähe (bspw. eines Gegenstandes zu der eigenen Person) das Gestalthafte an ihr nivelliert:

"Das Dunkel des `Jetzt´ und das `Wer´ in ihm verdichtet sich gerade, sobald man in seine Nähe kommt" (Bloch, 1961, S.70).

Das dunkle `Unruherätsel´, das Woher oder Wozu stößt die *Suche* an (Bloch, 1961, S.71. In diesem Sinne bestimmt Bloch die Substanz und auch die Materie als bedingend-tragende und resultierend-wölbende (Bloch, 1961, S.25), als vom *Noch-Nicht* geprägt. Die *Suche* ist `auf das Da eines Etwas treibend bezogen´ (Bloch, 1961, S.16). Dem Nicht-Sein oder Nicht-Wissen des *Irrens* entspricht ein Nicht-Haben des *Suchens*. Ein *Suchender* befindet sich in der Differenz zu etwas anderem, Sein und Nichtsein sind unterschieden und zugleich beide präsent, denn in jeder Anwesenheit ist auch Abwesenheit (siehe Kapitel 2.4) mitgemeint und umgekehrt. Die *Suche* impliziert also die Wahrnehmung der Differenz von An- und Abwesenheit. Dabei geht es dem *Suchen* um eine geglückte Beziehung im Sinne eines Bemühens um etwas, das in vielerlei Hinsicht präsent ist und Genuß verspricht.

---

gegenseitig verstärken oder auch behindern. - Relevant ist: man *sucht* nach etwas und man *irrt* sich in etwas, bewegt sich also in unterschiedliche Richtungen.

<sup>1</sup> Den Seinsgrund erschließt Bloch über die einfache Feststellung:  
"Wir leben nicht, um zu leben, sondern weil wir leben" (Bloch, 1961, S.11).

<sup>2</sup> Präsenz ist nach Bloch als Differenz gefaßt, als `Treiben´ (Bloch, 1961, S.41) - vgl. Lacans Begriff des `fadings´ (Kapitel 4.3.3). Sie ist also dynamisch, sie treibt dahin und verändert sich. Als Bedürfnis oder Trieb und als ein Begehren von etwas tritt sie stumm zu Tage (Bloch, 1961, S.54ff) und inauguriert das *Suchen* (Bloch, 1961, S.58).

"Die wachsende Höhe der Sache, die Instanzen des vielfältig kommenden Details, das Licht der Kategorien [...], all das enthält gerade mehr Tiefe der Sache als ihr nur archaisch bleibendes Raunen" (Bloch, 1961, S.13).

Identität wird in Zusammenhang mit der *Suchbewegung* zugleich als ein Vollzug wie auch als ein *Bezugsfeld* verstanden, als eine Treue zu subjektiven Inhalten und eine Übereinkunft darüber, was einer spezifischen Situation adäquat ist. Insofern kann der *Suchende* das Unfertige, Nicht-Ausreichende, Ausgelassene zu einem Neuen hin überschreiten.

### 2.3 Der unerträgliche Mangel

*Suchen* und *Irren* als existentielle Grundbewegungen des Denkens und Handelns des Menschen können in einem apodiktisch vertretenen *Irrtum* oder in einer *Suche*, die sich in keinem Finden mehr (zumindest zeitweise) beruhigen kann, in eine Sackgasse geraten.

Im Zusammenhang der Psychoanalyse können wir dies damit erklären, daß das Subjekt gewisse Erfahrungen des Ungehaltenseins nicht übersteht, ohne sich gegen sie nihilistisch zu 'verstocken'. Wird ein Mangel erleben existenzbestimmend, konstatiert bspw. Leclaire schwere Folgen:

„Der Mangel als das Reale und die Maske des Objekts rücken von da an in eine beherrschende Stellung“ (Leclaire, 1976, S.99).

Leclaire bedient sich der Metapher des Spiegels (vgl. Anm. 3, S.159), um zu beschreiben, wie der 'namenlose, unerträgliche Mangel' im Subjekt (Leclaire, 1976, S.91) als ein 'blinder Spiegel' in die Subjektconstitution eintritt und sich als die Weigerung organisieren kann, 'den Mangel als real anzuerkennen'. Die Weigerung bzw. der ihr zugrundeliegende Mangel wird so von einem 'Phantom'<sup>1</sup> des Objekts' verdeckt (Leclaire, 1976, S.90). Auf der Ebene der 'sekundären Abwehr'<sup>2</sup> bzw. der Sprachstruktur bedeutet dies:

---

<sup>1</sup> Freud spricht von Deckphantomen und Deckerinnerungen (vgl. Freud, Werke, Band XII, S.79f) als Figurationen des verlorenen Objektes im Unbewußten, die dem bewußten Subjekt unzugänglich bleiben. Freud konzipiert sie (und nicht das Subjekt) als diejenigen Strukturen, die sich 'entlang des Mangels an Sein gebildet haben' (Kirchhoff, 1978, S.60). Sie werden nicht durch aktuelle Konflikte eingesetzt, sondern liegen tiefer und sind wirksamer als die aktuellen Konflikte.

<sup>2</sup> Gegenbesetzungen oder Ersatzbildungen der sekundären Abwehr sind nach Freud besonders intensiv besetzte Verdrängungen. Sie werden eingesetzt, wenn die primäre Abwehr angesichts einer bedrohlichen Erinnerung scheitert. Jede Beziehung setzt bis zu einem gewissen Grad Abwehr bzw. Verneinung voraus, auch, wenn die Abwehr immer auch einen Verzicht auf das reale Objekt zugunsten des Verdrängten, Phantasierten mit sich bringt. Die Grundtypen der Szenerie der Abwehr sind als unbewußte Erinnerungen gespeichert.

In der sekundären Abwehr fixieren Kompromißsymptome die Wiederkehr des Verdrängten als solche und setzen damit das Scheitern der ursprünglich erzielten Abwehr fort (Freud, Werke, Band I, S.389).

„Die vom Gewicht des Realen befreiten Wörter [...] sind nichts anderes mehr als Träger der großen Illusion“ (Leclaire, 1976, S.92).

‘Desymbolisierung’ nennt Lorenzer (Lorenzer, 1972) eine endlose Substitution durch Zeichen (Kirchhoff, 1978, S.64), welche das ‘Deckphantom’ (siehe Anm.1, S.28) verstärken. Auf diese Theoriefigur stützen wir uns in der Beschreibung des Phänomens Nihilismus und setzen sie als ein Instrument zur Analyse des Nihilismus ein (vgl. Dantos Interpretation des Nihilismusbegriffs Nietzsches Kapitel 3.1.3).

Wir gehen bekanntlich davon aus, daß der Nihilismus die Art und Weise ist, wie die Sprache den Bezug zu ihrem *Ort* verlieren kann. Existentiell wie auch erfahrungslogisch können wir inzwischen den Bezug sowohl des Subjekts wie auch der Sprache (Urteil) zu seinem bzw. ihrem *Ort* durch *Suchen* und *Irren* näher bestimmen. Hier knüpfen wir an, um die Frage nach dem Bezug der Sprache zu ihrem *Ort* an Lacan und Merleau-Ponty zu stellen. In der traditionellen Philosophie sind Sein und Nicht-Sein die primären Grundbegriffe, wenn es darum geht, über alles Daseiende, Jetzige, Zukünftige, Vergangene, Zeitlos-Abstrakte oder Überzeitliche eine Aussage zu treffen (PW, S.275). In den Begriffen Sein und Nicht-Sein bleiben aber die erfahrbaren und existentiell-wirksamen, lebensnahen Aspekte des *Noch-Nicht*, des *Irrens* und des *Suchens* wie auch die Nihilismusproblematik weitgehend unberücksichtigt. Gerade das, was philosophisch unter dem Begriff des Nicht-Seins

---

Sekundäre Verdrängungen sind überaus empfindlich gegen Wiedererinnerungen bzw. Bewußtmachung (Freud, Werke, Band X, S.282). Sie beruhen auf der ‘Bildung einer unabhängigen psychischen Gruppe’ (Freud, Werke, Band I, S.69), die sowohl die Verschiebung wie auch die Spaltung eines Bewußtseinsinhalts (in lustbesetzte und unlustbesetzte Anteile) impliziert und durch einen Willensakt eingesetzt wird (Freud, Werke, Band I, S.61): widersprechen sich dann verschiedene Kompromißsymptome, so können diese in ‘Kompromißbildungen zwischen den verdrängten und den verdrängenden Vorstellungen’ (Freud, Werke, Band I, S.387), in absurde Zwangsvorstellung(en) verwandelt werden (Freud, Werke, I, S.388), die fortan das Bewußtsein beherrschen. Deckphantomen und Deckerinnerungen ist dann freier Lauf gelassen. Dieselben treten z.B. auf als gewaltsame Ablenkung der Gedanken auf konträre Inhalte, als Grübelzwang, als Zwang zur Logik, als Denk- oder Prüfungszwang oder als Zweifelsucht (Freud, Werke, Band I, S.390). Stößt das Bewußtsein auf solche Bildungen (im Gespräch etc.), so kann sich die Abwehr darin äußern, daß die Gefahr als Gegenbesetzungen nach außen projiziert wird:

"Das System Bewußtsein schützt sich jetzt gegen die Aktivierung der Ersatzvorstellung durch die Gegenbesetzung der Umgebung" (Freud, Werke, Band X, S.283).

Die (doppelte) Gegenbesetzung realisiert das Objekt als Ersatzbildung durch Verschiebung:

"Das Ich benimmt sich so, als ob ihm die Gefahr der Angstentwicklung nicht von einer Triebregung, sondern von einer Wahrnehmung her drohte" (Freud, Werke, Band X, S.283).

Eine andere Erscheinungsform stellen Infantilismen dar, sie teilen das Schicksal so vieler Institutionen, die sich über die Zeit ihrer Brauchbarkeit hinaus zu erhalten streben, ‘Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage’ (Freud, Werke, Band XVI, S.83). - Getragen wird das Vorstellungsleben, und das ist ein Bruch mit jeder idealistischen Interpretation, nicht durch rationale Einsichten oder durch den Glauben (Freud, Werke, Band I, S.391), sondern

"[...] sein wesentlicher Charakter [gemeint ist der Charakter der sekundären Abwehr] ist vielmehr die Unauflösbarkeit durch die bewußtseinsfähige psychische Tätigkeit" (Freud, Werke, Band I, S.392).

verstanden und abgetan wird, macht es möglich, konstruktive Umgangsformen mit dem Nichtfeststellbaren (*Irren* und *Suchen*) zu denken. Beispiele dafür sind die Begriffe 'An'- und 'Abwesenheit' bei Fuery, die den gelingenden oder mißlingenden Umgang mit dem Nicht (im Sinne von *Noch-Nicht*, *Suchen*, *Irren*, 'Verstockung' bzw. Nihilismus) anhand eines *mapping* philosophisch zu reflektieren.

## 2.4 'Absence'

Fuery gelingt mit seinen existenziellen Begriffen 'Anwesenheit' und 'Abwesenheit' ('absence'), welche real erfahrbare Zustände bezeichnen, eine systematische Betrachtung philosophischer Konzeptionen<sup>1</sup>. 'An'- und 'Abwesenheit' werden so zu theoretischen *Angelpunkten* zwischen Theorie und Praxis. Fuery kann also die für unsere Problemstellung und für das *mapping* zentrale Übersetzungsarbeit philosophischer Begriffe in erfahrbare Sachverhalte und vice versa leisten. Er untersucht so die westliche Denktradition hinsichtlich der in ihr angelegten Erfahrungen von Sein und Nichtsein im Sinne von 'An'- und 'Abwesenheit'; und er ermöglicht es, Verabsolutierungen des Seins bzw. Nicht-Seins im Denken auf Erfahrungen massiver 'An'- bzw. 'Abwesenheit'(-serfahrungen wie bspw. Deprivationen) zu beziehen. Die These seiner zentralen Kritik am westlichen Denken bildet eine unserer Arbeitshypothesen zur Analyse des Nihilismus. Sie lautet wie folgt:

Mit einer Bevorzugung der Idee des Seins wird zugleich die Erfahrung der 'Anwesenheit' als für den Begriff der Subjektivität bestimmend apodiktisch eingefordert<sup>2</sup>. Damit geht ein bestimmtes pejoratives System von 'Abwesenheiten' oder Nicht-Sein einher.

Analog zu jener Fokussierung der Ontologie auf Momente der 'Anwesenheit' setzt Fuery die philosophische Begründung der menschlichen Existenz im Nicht(s) mit einer Prävalenz der

---

<sup>1</sup> Derrida stellt die Matrix der Bestimmung des Seins durch Begriffe wie *είδος, αρχή, τέλος, ενέργεια, ουσία, ἀληθεια* Transzendenz und Bewußtsein etc. (Derrida, 1978, p.279f) als 'Anwesenheit' heraus. Derrida ist der erste, der diese Liste auch in bezug auf das Konzept der 'Abwesenheit' durchdenkt. Bedeutsam für ihn ist hierbei die konzeptuelle Entwicklung des Zeichens und eine Herausarbeitung von Subjekttypen (das Subjekt des Begehrens, das Subjekt der Verwerfung, die auch bei Lacan eine zentrale Rolle spielen, siehe Kapitel 4.4.2), wie auch die Aussetzung jeglicher Ursprungsphilosophie (Derrida, 1976, S.74).

<sup>2</sup> Die Negativfolie, von der sich Fuerys Konzeption des Denkens absetzt, stellen wir auf S.39ff ausführlich dar. - Hier weisen wir lediglich darauf hin, daß er das Nichts/die 'Abwesenheit' (von Sein) von einer Kritik an der Apodiktik der 'Anwesenheit' ableitet. Auch Merleau-Ponty leitet seine Theorie explizit aus seiner Kritik an der positivistischen Apodiktik ab (siehe Kapitel 6.1.2). Dem widmen wir uns intensiver, da wir den Nihilismus auf das apodiktische Denken beziehen.

Erfahrungen von `Abwesenheit` in Beziehung. Davon ausgehend arbeitet er die Möglichkeiten aus, das Nicht(s) bzw. die (Erfahrung der) `Abwesenheit` als Grundlage des (philosophischen) Denkens und im Hinblick auf die Apologie einer Philosophie der `Abwesenheit` zu konzipieren. - `Abwesenheit` versteht Fuery also programmatisch und daher nicht nur als eine Weise der Existenz, sondern darüber hinaus als Qualität und Ziel methodischen Denkens. Damit kommt dem Begriff `absence` ein theoretischer Stellenwert zu, der in der westlichen Tradition sonst dem Sein zugesprochen wurde.

"Absence can be a status measured against other orders" (Fuery, 1995, p.2).

Fuery stellt Spaltungen, Lücken, Löcher, Nichts und Räume (splits, gaps, holes, blanks und spaces) als ein komplexes Gebilde der `Heterologie der Abwesenheit` dar (Fuery, 1995, p.158). Grundsätzlich geht Fuery davon aus, daß die `absence` Teil einer existentiellen Orientierung ist (Fuery, 1995, p.7) und ebenso wie die Spielarten der `Anwesenheit` Sachverhalte generieren, organisieren, offenbaren, ändern kann, indem sie Einflüsse auf das Denken ausübt und so einen Sachverhalt qualifiziert oder ändert. Dies kann theoretisch derart tiefgehend berücksichtigt werden wie bspw. in Lacans Theorie<sup>1</sup>, wo das Ontische allein durch Verhinderung und Lücke konzipiert wird (Fuery, 1995, p.33). Im Begriff des *Irrrens* haben wir dem bereits Rechnung getragen.

Fuery stellt vier Arten dar, wie die `absence` im Denken reflektiert werden kann:

- Es gibt eine `absence`, Nicht-Vorhandenheit, die von der `Anwesenheit` abgeleitet ist, und von daher von einem Mangel an etwas herrührt. Schon Sartre arbeitet mit diesem Verständnis, indem er die Beziehung zwischen `Abwesenheit` und Negation untersucht. Auf diese Weise kann er die konstruktiven Aspekte des Nichts auf vorobjektiver Ebene thematisieren.

Wie erwähnt, kann die Erwartung, daß etwas tatsächlich und präsent ist, enttäuscht werden. Das Bewußtsein wird mit einem Entweder (etwas ist) - Oder (etwas ist nicht) konfrontiert. Im Vorbewußten kann diese Erwartung in die Vergegenwärtigung einer omnipotenten, allgegenwärtigen, ontoepistemologischen `Abwesenheit` umschlagen, die im Sinne von Negativitäten<sup>2</sup> in der Lage ist, Bedeutungen zu ordnen und zu bestimmen. In den Negativitäten wird das Nichts also aktiv (Fuery erinnert zudem an Hegels Konzeption der

---

<sup>1</sup> Wir zeigen darüber hinaus auf, daß sämtliche Formen, die Fuery der `absence` zuschreibt, auch in Lacans Theorie eine Rolle spielen.

<sup>2</sup> Diese beschreiben die Dynamik zwischen Sein und Nichts so wie: der Wechsel, die Andersheit, die Unterdrückung, das Bedauern, die Zerstreuung etc..

dialektischen Bewegung und an Sartre<sup>1</sup>). Der Andere<sup>2</sup>, der als `Abwesenheit´ konzipiert ist, macht eine Differenzierung zwischen dem Selbst und der Wahrnehmung bzw. Konzeption des Selbst möglich. - Wir nehmen hier vorweg, daß eben diese `absence´ auf den Begriff des Subjekts des Unbewußten bei Lacan<sup>3</sup> anwendbar ist.

Fuery treibt den Keil des Nichts zudem auch in die Metaebene der Erfahrung. Auf diese Weise eruiert er zwei weitere Formen der `absence´ (Fuery, 1995, p.1f).

- Die `primäre (primary) absence´ begreift er als eine methodologische Idee, die vom relationalen Kontext der `Anwesenheit´ völlig getrennt ist. Diese `Abwesenheit´ liegt auf der Ebene der Wechselwirkungen zwischen Diskursen. Die Dynamik, die sich zwischen dem (unbewußten) Begehren und der Ausdruckhaftigkeit des Subjekts (bzw. der Subjektivität) abspielt, ist davon genauso wesentlich bestimmt wie der Variations- und Interpretationsspielraum oder die Einheit eines Sachverhaltes. Denn `primäre Abwesenheiten´ leiten konstruktive Prozesse (Genealogien) ein (Fuery, 1995, p.11). Jede Bewegung, jede Aktion besteht in einer Serie von `primären Abwesenheiten´ (Fuery, 1995, p.162), welche die Einzigartigkeit jener Prozesse und Individuationsformen strukturell quasi ex negativo anlegen. Zu den Theoretikern, die ihren Ausgangspunkt von der `primary absence´ nehmen, zählt Fuery Lacan und Kristeva. Diese stützen sich auf solche negativen Zusammenhänge, welche als Verdrängtes (bspw. im Absurden, im Witz etc.) hervortreten.

- Die `sekundäre (secondary) absence´ ist nicht von präsentischen Zuständen abgeleitet, sondern sie indiziert solche. Das von uns bereits herausgearbeitete *Noch-Nicht*, genauso wie das *Nicht-Mehr*, Keine(r) etc. sind qualitative Bestimmungen eines Sachverhaltes. Die Sachverhalte sind Seinsweisen (Fuery, 1995, p.11). Dabei signifizieren dieselben im wesentlichen eine Lücke. Selbst positiv konzipierte Begriffe (wie alle) kann man im Sinne der `secondary absence´ (als: es gab keinen, der nicht..) verstehen. Ihr paradoxer Charakter ist ein prozessualer bzw. der eines Indexes: Indices

"[...] formieren `Quasi-Anwesenheiten´ in den Lücken [...]" (Fuery, 1995, p.2),

---

<sup>1</sup> Inwieweit Sartre jene Negativitäten tatsächlich grundlegend versteht, bleibt schillernd (siehe Castoriadis, 1986, S.118).

<sup>2</sup> Hier bezieht Fuery sich hier auf die Konzeption des anderen Sartres (Sartre, 1943, S.277ff), den er zwischen Vorbewußtem und Unbewußtem, also an einem Nicht-Ort ansiedelt (Fuery, 1995, p.24).

<sup>3</sup> In bezug auf die Theorie Lacans sieht Lang die `An´- und `Abwesenheits´- Struktur im Sinne einer undifferenzierten (aber zugleich differenzierbaren) Fläche angelegt, die das Subjekt konstituiert (Lang, 1986, S.257f).

indem die `Abwesenheiten´ je eine originäre Position vorschlagen: es wird ein bestimmtes Etwas, das zwar *noch nicht* ist, aber doch (zumindest ex negativo) angegeben werden kann, assoziiert. Dabei ist eben dieses Etwas, worauf die Lücke referiert oder wodurch die Lücke sogar charakterisiert ist, primär, unwiderlegbar, wahr, ohne präsent oder angesprochen zu sein und ohne festgelegt oder positiv gesetzt werden zu können. - Fuery charakterisiert bspw. die phänomenologische Intuition als `secondary absence´, die der Epoché methodisch vorausgeht. In der Epoché wird das Alltagsverständnis ausgesetzt. Die Epoché sagt etwas aus über Nicht-Vorhandenheiten, die je nachdem, was in ihr außer Kraft gesetzt wird, transformiert werden. Wir verstehen zudem auch die Konzeption der Signifikantenstiftung bei Lacan als von der `secondary absence´ bestimmt.

- Außerdem stellt Fuery noch eine weitere Form der `absence´ vor, das ist die Aufhebung, wie Derrida sie konzipiert: in der dreifachen Bedeutung von Durchstreichung (cancellation), Hochheben (elevation) und Präservieren (preservation)<sup>1</sup> wird der Binarismus der Negation von etwas durch etwas anderes umgangen oder aufgehoben, und ein relationaler Kontext wird hergestellt. Eine Form von Aufhebung ist das Zeichen.

"Die Aufhebung ist die Wahrheit dessen, was sie negiert" (Fuery, 1995, p.6).

Im Begriff der `différance´ setzt Derrida die Aufhebung selbst aus<sup>2</sup>. Auch andere Rezipienten Hegels (Heidegger u.a.) ziehen die Aufhebung als Denkmodell heran. Sie dient ihnen dazu, Raum, Zeit und Sein in einen relationalen Kontext zu stellen. Die Aufhebung durch die Zeit ist demnach die Wahrheit dessen, was sie negiert, das ist der Raum. Fuery selbst bezweifelt, daß es eine Dialektik der `absence´ (wie Sartre, Hegel, u.a. sie konzipieren)<sup>3</sup> geben kann.

---

<sup>1</sup> Etwas wird ausgestrichen und substituiert, im dialektischen Prozeß wird es in eine Synthese übergeführt. Im Unterschied zu Hegel ist das Ausgestrichene, Substituierte bei Derrida aber weiterhin in der Weise eines `abwesenden´ Gegenteils gegenwärtig (präserviert).

<sup>2</sup> Darauf wird hier nicht weiter eingegangen.

<sup>3</sup> Fuery hält die dialektische Struktur für künstlich. Denn was nicht fehlt, muß nicht unbedingt vorhanden sein, und von daher kann man von der These (nicht vorhanden) über die Antithese (nicht nicht vorhanden) auch zu keiner positiven Synthese kommen. Fuerys Ansicht nach bestimmt innerhalb der komplexen Struktur des Modells von Erwartungen, Variationen, Modifikationen etc. der Binarismus von `An´- und `Abwesenheit´ den Zusammenhang von Subjekt, Begehren und Bedeutung. Er vertritt im Prinzip die Theorie einer Aufhebung der Aufhebung selbst. Dabei geht es ihm nicht darum, die spekulative Negation aufzuheben. Die Aufhebung sieht er vielmehr als eine Vielzahl von Ordnungen, die durch `An´- und `Abwesenheiten´ bestimmt sind. Das Nicht-`Abwesende´ kann dabei genauso von seinen `Abwesenheiten´ her qualitativ erfaßt werden, wie die `Abwesenheit´ als ein partikulärer Status oder als eine Kraft ausgemacht werden kann.

## 2.5 Zusammenfassende Überleitung zu den Beschreibungen der Theorien von Lacan und Merleau-Ponty

Wir folgen Fuery in der Annahme, daß die Formen der `absence´ sämtlichen systematischen und interpretativen Modellen zugrunde liegen, seien diese `ideologischer, hermeneutischer, ontologischer, metaphysischer oder politischer´ [pädagogischer] Art (Fuery, 1995, p.8)<sup>1</sup>.

Auch bereits Husserl und Freud setzen sich hauptsächlich mit dem prozessualen<sup>2</sup> bzw. mit dem bedeutungsstiftenden Aspekt des Denkens auseinander, und sie stellen heraus, daß dieser in gewisser Weise auf das Nicht(s) referiert bzw. von der `absence´, vom Nicht(s) ausgeht. Lacan und Merleau-Ponty folgen ihnen, um noch konsequenter als diese das Nicht(s) (die Lücke) in ihr Denken miteinzubeziehen (vgl. Kapitel 2.5). So referiert Merleau-Ponty methodisch auf die Epoché Husserls (als einer Konzeption der Aussetzung des Alltagsverständnisses) und Lacan auf die Freud´sche Theoriefigur des Unbewußten (die der menschlichen Realität die Grundregel der Verdrängung einschreibt).

Lacan stellt, nach Fuery, die philosophische Tradition in Frage (wie zuvor Levi-Strauss), indem er die Subjektivität als eine `Stelle des Mangels (der Abwesenheit)´ (Fuery, 1995, p.15f) bestimmt, die dem bewußten Subjekt vorausgeht. Er thematisiert (implizit) die potentielle Genese apodiktischer Evidenz (das ist das Imaginäre) mit dem Ziel, das uneinholbare Unbewußte (die `absence´) in den Vordergrund des Interesses zu rücken. Dies gelingt ihm, indem er das Begehren, welches er als `abwesend´ beschreibt, als methodologische Struktur faßt. Lacans Argumentationsgang verläuft auch dann parallel zu dem Fuerys, wenn er die Freud´sche Suche nach den fundamentalen Elementen (siehe Anm.1, S.43) hinterfragt, die am Aufbau existentieller Bedeutungen beteiligt sind, indem er untersucht, wie ein solches Element, der sog. Signifikant (dazu später mehr) erzeugt wird und was dieses sprachlich und kulturell impliziert. Denn jene Signifikantenstiftung beschreibt Lacan von ihrem Verdrängungscharakter her (siehe Kapitel 4.4.1.2) und mit dem Ziel, die

---

<sup>1</sup> Die Spielarten der `absence´ können zudem auch allgemein als Momente der Wissenschaftstheorie herausgearbeitet werden.

<sup>2</sup> Nach Fuery schöpft die Phänomenologie die prozessualen Aspekte einer Metaphysik der `Abwesenheit´ aus (Fuery, 1995, p.80), von der her die Begriffe Selbstbewußtsein, Blick, Reflexion etc. konzipiert sind. - Husserl entwickelt einen Ansatz, der das Sein bzw. das Sein als Vollzug des Ich (das ist die Intentionalität) in seinen spezifischen Beziehungen innerhalb einer interpretativen Ordnung zu derjenigen Instanz macht, von der das Denken ausgeht. In der Phänomenologie ist `Abwesenheit´ zugleich die Voraussetzung des Reflektierens und das Objekt der Reflexion. Daher wird sie in dem Prozeß der Wahrnehmung, des Diskurses etc. einbezogen. Die Intentionalität wird als eine `Anwesenheit´ im Sinne einer Ordnung der `Abwesenheit´ begriffen, da das Cogito immer sein Cogitatum bedeutet.

Rede gleichsam von innen heraus zu dechiffrieren (zum Modus des Abschließens, siehe Kapitel 6.2.2). Wir folgen seinem Erkenntnisinteresse und untersuchen zunächst, inwieweit es Lacan gelingt, das Denken und Handeln so zu konzipieren, daß dabei das *Irren* und die Spielarten der `Abwesenheit´ reflektiert und mögliche Umgangsweisen mit der Mangelerfahrung aufgezeigt werden können.

Merleau-Ponty betreibt die Zerstörung der Systeme der `Anwesenheit´ zwar weniger radikal als Lacan, er stellt sich aber auch gegen jede transzendente Konzeption und vollzieht Husserls phänomenologische Methode sowie dessen Analyse der Wahrnehmung durch Abschattungen nur da nach, wo mit der phänomenologischen Methode der Reduktion die natürliche Einstellung bzw. der Seinsglauben im phänomenologischen (hier Untersuchungs-) *Feld* erschüttert wird (Merleau-Ponty, 1967, S.50). Anhand seiner Konzeption der Nicht-Phänomenalität können wir den erkenntnistheoretischen *Standort* Merleau-Pontys ausmachen, von dem aus er andere Konzeptionen kritisiert und seine eigene Theorie begrifflich und metaphorisch entfaltet. Wir wollen nachweisen, daß es ihm in seiner Konzeption der Nicht-Phänomenalität gelingt, den (äußeren und inneren) Wahrnehmungsraum in das Denken miteinzubeziehen. Merleau-Ponty will das Nicht der Phänomenalität weder als Negation im logischen Sinne noch als objektives Positives verstanden wissen. An die Stelle der Dialektik von Position, Negation, Negation der Negation stellt er die Verschränkung zwischen dem Subjekt und seinem Gegenüber, dem Objekt, und auch zwischen Position und Negation, so

"[...] daß das Selbe das Andere gegenüber dem Anderen ist, daß die Identität Differenz der Differenz ist" (Merleau-Ponty, 1986, S.332).

Realisiert wird diese Differenz nicht durch definitorische Grenzen, Ereignisreihen, klare Unterschiede, oder etwa mit Hilfe einer Eruierung des Ursprungs von Gedanken, Sachverhalten, o.ä., sondern in einem

"[...] einzigen Zerspringen des Seins, das für immer ist" (Merleau-Ponty, 1986, S.333).

Das Sein, das für immer ist, charakterisiert er an anderer Stelle als `Übergreifen, Dichte, Räumlichkeit´ (Merleau-Ponty, 1986, S.332).

Merleau-Ponty ersetzt auf diese Weise die evolutionistische, also rein begriffliche Perspektive der Dialektik durch eine räumliche Vorstellung, durch eine Kosmologie des Sichtbaren.

Anstelle von rein begrifflichen Hierarchien kommt er so zur Denkfigur einer

"[...] Dimensionalität jeder Tatsache und eine(r) Tatsächlichkeit jeder Dimension" (Merleau-Ponty, 1986, S.339).

Das Sein wird hier selbst als ein *Ort* ausgewiesen:

"Das Sein ist der `Ort´, an dem die `Bewußtseinsmodi´ sich als Strukturierungen des Seins einschreiben (eine Weise, sich innerhalb einer Gesellschaft zu denken, ist in ihrer

sozialen Struktur mitenthalten) und wo die Strukturierungen des Seins Bewußtseinsmodi sind" (Merleau-Ponty, 1986, S.319).

Das Nicht der Phänomenalität ist als eine Bezugs-Negation konzipiert, als ein Nullpunkt, als Abweichung. Es ist die Modalität einer Transzendenz, die Merleau-Ponty wiederum streng auf die Wahrnehmungswelt selbst bezieht:

"Das Sinnliche, das Sichtbare muß mir die Gelegenheit geben zu sagen, was das Nichts ist" (Merleau-Ponty, 1986, S.324).

Wahrnehmung, Ideen, Gefühl o.ä. faßt Merleau-Ponty weder positivistisch als etwas Feststellbares, noch als apokryph,

"[...] sondern als Differenzierungen einer einzigen und massiven Verhaftetheit aus Sein, das das Fleisch ist" (Merleau-Ponty, 1986, S.339).

Der Begriff des `Fleisches`, den er seiner Analyse der Wahrnehmung verdankt, bezeichnet ein Phänomen zugleich in seiner Phänomenalität, als auch als die Voraussetzung für eine Öffnung für anderes. Von daher ist es im Sinne der Denkfigur der Verschränkung (siehe Kapitel 5.4.1) das, was es nicht ist, das andere. Das `Fleisch` ist als das bestimmt,

"[...] was in der irreduziblen Nichtkoinzidenz des Phänomens mit sich selbst das `ich wußte nicht` und das `ich habe immer schon gewußt` zusammenhält, und so bewirkt, daß jede Schöpfung auch Entdeckung ist, daß jede Phänomenalisierung, ausgehend vom Nichts, auf einzigartige Weise dasselbe phänomenologische Feld durchläuft, das auf unbestimmte Weise für andere, ebenso einzigartige Durchläufe offen ist" (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.103).

Indem Merleau-Ponty und Lacan ihr Augenmerk auf die negativierten Momente menschlicher Existenz legen, begründen sie eine Politik der `An`- und `Abwesenheit` (Fuery, 1995, p.81). Das heißt, die Begriffe `Anwesenheit` und `Abwesenheit` charakterisieren nicht allein den *Standort*, die Begrifflichkeit und das Erkenntnisinteresse Lacans und Merleau-Pontys (sowohl in der Philosophiegeschichte wie auch als Ausgangspunkt ihres Vorhabens), sondern sie reflektieren auch die kommunikative Struktur und die zwischenmenschliche Erfahrungen in ihrem von Nichtsein durchwirkten Charakter<sup>1</sup>.

Die Frage, in welcher Weise die tiefgreifende theoretische Berücksichtigung der `absence` durch Lacan und Merleau-Ponty eine Erfahrung des `existenzbedrohenden Mangels`, ein `Offenbarwerden des Ungehaltenseins` (Kirchhoff, 1978, S.9) oder eine `Überflutung durch ein Hyperbewußtsein` (Kirchhoff, 1978, S.91) mit sich bringen kann bzw. inwiefern sie nicht

---

<sup>1</sup> Barthes meint die Liebe, wenn er fragt `Ist nicht das Objekt immer abwesend?` (Barthes, 1990, S.15).

In Lacans Ansatz werden zwar nicht explizit, aber doch implizit nicht nur Signifikanten, sondern auch zwischenmenschliche Beziehungen dem Mechanismus der Verbergung unterworfen, den/die Lacan als eine Struktur faßt.

vor solchen unerträglichen Mangel Erfahrungen schützt, steht am Ende unserer Untersuchung.

Wie unerträgliche Mangel Erfahrungen einen konstruktiven Umgang mit dem Mangel, mit der `absence´ (wie wir dies in den Begriffen des *Nocht-Nicht*, *Suchen* und *Irren* thematisiert haben) grundlegend hemmen und zu nihilistischer `Verstockung´ führen, wollen wir anhand einer Darstellung des Nihilismus herausarbeiten.

### 3 Der Begriff Nihilismus

Der Begriff Nihilismus taucht in unterschiedlichen Kontexten auf. Wir stecken hier einige Eckpunkte des Verständnisses ab, um in unsere eigene Konzeption des Nihilismus einzuführen. Letztere soll zum einen dazu beitragen, die existentielle Bedeutung eines nihilistischen Bewußtseinszustands herauszuarbeiten. Dazu interpretieren wir mit Hilfe des Begriffs Nihilismus ein Spektrum nihilistischer Phänomene in der belletristischen Literatur. Zum anderen wollen wir die Paradigmen der Anthropologie Merleau-Pontys und seine Philosophie- und Wissenschaftskritik wie auch die Lacan'sche Sprachtheorie im Zusammenhang mit dem Phänomen des Nihilismus betrachten.

Generell wird davon ausgegangen, daß der Begriff Nihilismus eine bestimmte Verfaßtheit des Denkens charakterisiert.

Als traditionell philosophischer Terminus wird der Nihilismusbegriff `teils kritisch, teils affirmativ´ verwendet (EPW, S.1016), und er kennzeichnet zum Teil sehr verschiedenartige philosophische Standpunkte und Richtungen (HWP, S.846)<sup>1</sup>.

Wir betrachten hier die kritische Definition des Nihilismus näher, wenn wir die theoretischen Ansätze Fureys und Jacobis heranziehen. Hier kann man den Nihilismus verstehen als ein

"[...] sich selbst erkennende und an seinem Ende wissende Idealismus" (Arendt, Zur Überwindung des Nihilismus. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.353)<sup>2</sup>.

In diesem Sinne beschreibt der Begriff des Nihilismus eine gedankliche Konsequenz, in der die `idealistische Sorge um die Relevanz der Idee aus Angst vor dem Nichts´ (Hübner, Fichte, Sartre und der Nihilismus. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.142) in eine Sackgasse gerät. Sie mündet ein in einen totalen Stillstand der Gedanken in `widerspruchsvoller Ontologie´ (Kofler, 1962, S.85) und in `unlogischer Metaphysik´ (Kofler, 1962, S.88).

In Bezug auf die frühromantische Dichtung ist Nihilismus eine ästhetische Kategorie<sup>3</sup> (insbesondere bei Jean Paul, HWP). -

---

<sup>1</sup> Auf Friedrich Heinrich Jacobi, der den Nihilismusbegriff kritisch auf Grundgedanken der spekulativen Philosophie (insbesondere auf Johann Gottlieb Fichte und Immanuel Kant) anwendete, werden wir näher eingehen (siehe Kapitel 3.1.2).

<sup>2</sup> Dieter Arendt sieht den Nihilismus in christlicher Tradition als einen `die Dogmatik imitierenden Idealismus´ (Arendt, Zur Überwindung des Nihilismus. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.353).

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Pontys Theorie ist ihrem Wesen nach ästhetisch (siehe Kapitel 5.2), daher wird der Begriff Nihilismus in unserem Zusammenhang auch auf den ästhetischen Kontext bezogen (siehe Kapitel 6.1.1.3).

Der Begriff Nihilismus bezeichnet außerdem eine gesellschaftskritische oder revolutionäre<sup>1</sup> Grundeinstellung. -

Die nihilistische Verfaßtheit des Denkens kann mit Nietzsche u.a. als ein philosophisches Konzept, welches mit einem bestimmten psychologischen Zustand einhergeht<sup>2</sup>, herausgearbeitet werden.

"Nihilismus ist ein Sammelbegriff, der eine weltanschaulich und künstlerisch heterogene Entwicklungslinie im bürgerlichen Bewußtsein bezeichnet" (EEPW, S.564). Der Begriff Nihilismus bezeichnet einen Bewußtseinszustand, charakterisierbar als eine

"[...] Lebenshaltung selbstsüchtiger Borniertheit, deren Vertreter vor jeder kräftigen Idee in die Gefahrlosigkeit der Indifferenz flüchten oder sich entschlußlos dem Wechsel der herrschenden Meinungen fügen oder geistlos auf dem Bestehenden beharren" (HWP, Band VI, S.849).

Im Anschluß an Klaus Heinrich gehen wir von einer `bornierten Lebenshaltung´ im Sinne einer `Verstockung´ des Denkens aus, die nicht primär sprachliche Wirklichkeit (`bedroht vom Nichtsein der Strukturlosigkeit´) ist, sondern das `strukturlos sich verstockende Ist´, wobei das `verstockte Ist´ in der Struktur des Wortes selbst liegt (Heinrich, 1985, S.113). Diese Definition der `Verstockung´ trägt unserer eingangs beschriebenen Erklärung des Nihilismus dadurch, daß die Sprache den Bezug zu ihrem *Ort* verliert, Rechnung.

### **3.1 Zur (philosophie-)kritischen Verwendung des Begriffs des Nihilismus**

Um die (philosophie-)kritische Verwendung des Begriffs des Nihilismus herauszuarbeiten, zeichnen wir zunächst auf, wie Fuery anhand seiner Theoreme `An´- und `Abwesenheit´ (vgl. Kapitel 2.4) eine Kritik am transzendentalen Idealismus erarbeitet. Diesen kritischen Rahmen bestimmen wir anhand des Nihilismusbegriffs Jacobis philosophiegeschichtlich, und arbeiten danach psychologische Aspekte des Nihilismus heraus.

#### **3.1.1 Fuerys Kritik am transzendentalen Idealismus**

Die Topoi `An´- und `Abwesenheit´ (vgl. Kapitel 2.4) bilden im *mapping* unsere *Angelpunkte* zwischen Theorie und Praxis, zwischen philosophischen Begriffen wie Sein und

---

<sup>1</sup> Eine Darstellung des Nihilismusbegriffs in bezug auf ausgeprägte politische Strömungen (insbesondere in Russland) berücksichtigen wir hier nicht. Gesellschaftskritische Aspekte des Nihilismusbegriffs arbeiten wir in Anlage 1 aus.

<sup>2</sup> So arbeiten wir dies in bezug auf Nietzsches Nihilismusbegriff heraus (siehe Kapitel 3.1.3).

Nicht-Sein und existentiellen Zuständen. Anhand der Konzepte von 'An'- und 'Abwesenheit' kritisiert Fuery die philosophische Tradition, welche die Subjektivität als eine apodiktische Qualität insbesondere des (Selbst-) Bewußtseins herausstellt (Fuery, 1995, p.73ff). Dazu zieht er die Tradition des transzendentalen Idealismus Kants<sup>1</sup> (insbesondere 'Die Kritik der Reinen Vernunft') und die Wirkungsgeschichte der 'Meditationen' von Descartes heran, die eine Metaphysik der Subjektivität anstreben, und er erarbeitet seine Gegenvorstellung einer Theorie der 'absence' anhand eines begrifflichen Rasters von 'An'- und 'Abwesenheit'.

Fuery stellt die These auf, daß die Anfänge der Bevorzugung des Seins und damit (im Hinblick auf die Erfahrung) der hohe Stellenwert der 'Anwesenheit'<sup>2</sup> u.a. in der kartesischen Suche<sup>3</sup> nach apodiktischer Gewißheit (wohlgemerkt nicht nach Wahrheit) begründet ist. Damit einher geht ein Spektrum bzw. pejoratives System formulierter 'Abwesenheiten' (so distanziert sich bspw. Descartes von Halluzinationen, Illusionen etc.)<sup>4</sup>. Gewißheit (nach Fuery 'reine Anwesenheit') soll gedanklich dadurch erreicht werden, daß alles, was angezweifelt<sup>5</sup> werden kann bzw. nicht verifizierbar ist, ausgeschlossen wird. Die bedeutungstiftende Position wird auf diese Weise zur reinen 'Anwesenheit' erklärt. 'Anwesenheit' ist so nicht mehr nur eine Art und Weise von Existenz, sie wird mit Evidenz gleichgesetzt und fungiert sowohl als die Definition einer Qualität wie auch u.a. als epistemische Ordnung. In dem Topos, daß Gewißheit ein 'immer noch zu erreichendes Gut' ist, wird der Logos teleologisch positioniert (bspw. von Hegel); das Subjekt als

---

<sup>1</sup> Die Linie Descartes-Kant läßt sich mit Richardson begründen, der davon ausgeht, daß Kant Descartes' Erfahrung der Subjektivität auf eine Ebene 'transzendentaler Reinheit' bringt, indem er die Erkenntnisbedingungen formuliert (Richardson, 1994, p.30).

<sup>2</sup> Auf die das Denken qualifizierenden Aspekte der 'Anwesenheit' und das Paradigma der Subjektivität als deren definierter Sinn hat Derrida zuerst hingewiesen (Derrida, 1986, S.21). Er beschreibt sie als ideologische Auffassung (Derrida, 1986, S.32ff).

<sup>3</sup> Auch in anderen Erörterungen zum Nihilismus wird dem Descartes'schen Cogito explizit unterstellt, es trage Ansätze eines Nihilismus in sich, indem es nach außen unangreifbar (Hof, 1963, S.407) eine 'absolute, ausgezeichnete Gewißheit' vertrete (Müller-Lauter, 1963, S.118). Es kann 'sich daher das logische Ich des Descartes aller konkreten Menschlichkeit entkleiden' (Thom, 1964, S.500).

<sup>4</sup> Umgekehrt werden Formen der 'Abwesenheit' (Parapraxis, Absurdismus, Bruch etc.) gegen die Konzeption des Seins und die Vollkommenheit der Subjektivität ins Feld geführt (Fuery, 1995, p.88).

<sup>5</sup> Dem ist zu entgegnen, daß Descartes seinen methodischen Zweifel ausdrücklich vornehmlich auf die Sinneswahrnehmungen (Descartes, 1904, S.3) und hier nur auf Urteile anwendet, welche der Alternative wahr oder falsch unterliegen, er bezieht den methodischen Zweifel z.B. ausdrücklich nicht auf den (Gottes-) Glauben (Descartes, 1904, 1.Meditation).

‘Anwesenheit’ wird zum unerreichbaren, idealen Status (Fuery, 1995, p.88). Fuery unterstellt Descartes also eine Apodiktik des Seins, die in bezug auf das Subjekt reine ‘Anwesenheit’ in Form von Gewißheit anstrebt.

Fuery will demgegenüber die ‘politisch, epistemische Bedeutung der Abwesenheit’ herausarbeiten, indem er das tatsächliche Nicht, die tatsächliche ‘Abwesenheit’ in das Denken miteinbezieht. Jeder real(isiert)e Sinn des Apodiktischen ist zu vermeiden und die Konstruktion eines selbstbewußten Subjekts bedarf eines kritischen Rahmens. Daher untersucht Fuery, ob es analog zu dem Cogito, das die ‘Anwesenheit’ repräsentiert, eine Subjektivität der ‘Abwesenheit’ gibt (siehe Kapitel 2.4).

Auf der Suche nach Philosophen, welche die ‘Apodiktik der Anwesenheit’ suspendieren, erörtert Fuery unter anderem den Ansatz Husserls<sup>1</sup>.

Indem Fuery die methodischen, wissenschaftstheoretischen Termini Zweifel und Gewißheit in einen theoretischen Zusammenhang mit den Erfahrungen von ‘An’- und ‘Abwesenheit’ bringt und neu liest, schlägt er auch kritisch eine Brücke zwischen dem kartesischen Subjekt und dem freudianischen<sup>2</sup> empirischen Subjekt (Fuery, 1995, p.13). Auch Jacobi

---

<sup>1</sup> Husserl hebt die radikale Entwicklung des Cogito in bezug auf die transzendente Subjektivität kritisch hervor und stellt fest, daß die Welt

"[...] statt schlechthin seiend, das ist uns in natürlicher Weise im Seinsglauben der Erfahrung geltend, ist sie [die Welt] uns nur ein bloßer Seinsanspruch" (Husserl, 1963, S.58).

Diesem ‘Seinsanspruch’ entspricht im Bewußtsein die Intentionalität.

"So geht durch das ganze Bewußtsein die Bewußtseinsbeziehung auf Gegenständlichkeit" (Husserl, 1963, S.18).

Fuery geht davon aus, daß Husserl hier dem Subjekt einen Binarismus einschreibt und der (ideologisch privilegierten) ‘Anwesenheit’ wird eine Andersheit gegenüberstellt, die auf dem System der ‘Abwesenheit’ basiert (usw. Fuery, 1995, p.76). Wenn Husserl auch im Unterschied zu Descartes das Denken im Körper ansetzt, geht er doch von einem ‘anwesenden’, signifizierenden Subjekt aus. Also auch Husserl erhält in seiner Theoriefigur einer urteilsfähigen Instanz Evidenz durch Ausschluß des Nichtseins, denn Evidenz veranschlagt Husserl in der ‘apodiktischen Dignität’, die sich wiederum "[...] durch kritische Reflexion zugleich als schlechthinige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt, daß sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt" (Fuery, 1995, p.56).

Fuery liest hier eine (versteckte) Agenda heraus, die die ‘Anwesenheit’ über die ‘Abwesenheit’ stellt.

<sup>2</sup> Fuery versteht Freud dahingehend, daß es diesem zwar um das ‘Abwesende’ gehe und um die Mechanismen, wie das ‘Abwesende’ auf vielen konnotativen Ebenen (zwischen Vor- und Unbewußtem) verdrängt, zensiert, entstellt ist etc., Freud lege dabei aber doch Maßstäbe der ‘Anwesenheit’ auf die ‘Abwesenheit’ an. Dies äußere sich einmal darin, daß Freud, so Fuery, in seiner Interpretation der Subjektivität nach einem ‘fundamentalen Signifikanten der Existenz (dem Eidos)’ forsche und das ‘Eidos’ als körperliche Zeichen sehe, die er als Teil eines analysierbaren semiotischen Registers konzipiere (Fuery, 1995, p.75). Ferner geht Freud in der Analyse von der Beobachtung aus, daß das Verdrängte im Unbewußten (das ist das ‘Abwesende’), indem es zur Sprache gebracht wird und damit ‘anwesend’ wird, ausgelöscht wird. So ist z.B. ‘der Zweifel Teil einer Vergegenwärtigung des unbewußten Subjekts’, und das ist Ziel der (Psycho-) Analyse. Außerdem richtet Freud sein Augenmerk auf die vom Analysanden geäußerten Zeichen emphatischer Gewißheit oder Ungewißheit (also ‘Anwesenheiten’, in denen er Hinweise auf etwas Ausgelassenes

weist auf eine Prävalenz und Apodiktik rationaler Gewißheit des deutschen Idealismus hin, und er entwirft ein Szenario des Nihilismus in Hinblick auf gedankliche und existentielle Konsequenzen.

### 3.1.2 F.H.Jacobis Begriff des Nihilismus

Friedrich Heinrich Jacobi führte 1799 den Begriff des Nihilismus in seinem 'Sendschreiben an Fichte' in die westliche Denkgeschichte ein. Von seinem theistischen Standpunkt aus wendet Jacobi den Nihilismusbegriff gegen zeitgenössische Positionen des spekulativen Idealismus (insbesondere Immanuel Kants und Johann Gottlieb Fichtes) an. Damit fundiert Jacobi im Begriff des Nihilismus ein philosophiekritisches Verständnis, auf dessen Paradigmen wir Merleau-Pontys wissenschafts- und philosophiekritische Position beziehen (siehe Kapitel 6.1.2). Jacobi zeigt auf, daß die spekulative Vernunft letztlich nur ihre eigenen Setzungen intendiert und ihren Gegenstand selbst hervorbringt (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.15)<sup>1</sup>:

"In Allem und aus Allem sucht der Menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend, wieder hervor" (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.16).

Daran knüpft Jacobi ein Spektrum gedanklicher und existentieller Konsequenzen. Einmal wird der Denkgegenstand ausgeblendet. Ein Mensch

"[...] begreift nur, indem er - Sache in bloße Gestalt verwandelnd - 'Gestalt zur Sache, die Sache zu Nichts macht'" (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.20).

Die Vernunft vernichtet den tatsächlichen Gegenstand, wenn sie sich ihn im Begreifen aneignet, denn sie verwandelt Dinge in Sinnestrug, hinter dem sich nichts (der Nihilismus) verbirgt<sup>2</sup>. - In einer Anmerkung erläutert Jacobi diesen Gedanken: die menschliche Vernunft leitet ihre Erkenntnisse von Ursachen ab und stellt 'mechanische Zusammenhänge' her:

---

sieht). Freud geht davon aus, daß ein Argument, je komplexer es ist, umso mehr verschleiert. Auf diese Grundannahme stützt sich auch Lacan.

Derrida bezieht hier eine Gegenposition zu Fuery, indem er hervorhebt, daß die von Freud intendierte 'reinste Relation' dadurch eingelöst wird, daß die 'absence' eine Lebensweise bestimmt; mit Derridas Worten: daß ein *Text* (siehe Anm.2, S.12) von der 'ontischen Determinierung' möglichst frei bleibt (Derrida, 1986, S.477).

<sup>1</sup> Er macht dies an Fichtes Bewußtseinskonzeption fest, die davon ausgeht, daß ein 'gesetztes Ich' seine Erfahrungen in Begriffen der 'reinen Subjektivität' (in der das Subjektive und das Objektive nicht getrennt sind) denken kann (Fichte, 1922, S.128f). Für Fichte gibt es 'nichts, das nicht für das Erkenntnissubjekt ist'.

<sup>2</sup> "Beim Übergang vom Begriff zum individuellen und realen Gegenstand stellt sich dann immer wieder das unlösbare Problem der Individuation [...]. Die Welt und ihre Dinge erscheinen dann als Trug der

"Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung [gemeint ist der `Zusammenhang bedingter Wesen, das ist Natur´] nachforscht, das Außernatürliche oder Übernatürliche in ein Natürliches, - oder auch, das Natürliches<sup>1</sup> in ein Übernatürliches zu verwandeln [ - dabei aber kann sie] immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus<sup>2</sup> zu Tage bringen" (Jacobi, Werke, Band IV, 1819, S.148f).

Die Konzeption Fichtes, auf der sein Begriff von Erkenntnis beruht, ist für Jacobi ausschließlich

"[...] ein im Subjekt kreisendes Denken, dessen Setzungen in der Idealität objektiver Realität sowohl physischer als metaphysischer Qualität entbehren und sich somit im akosmischen und seinslosen Bereich leeren Scheins ereignen und nichts sind als eben Nichts - die kreative Philosophie ist somit gleichzusetzen mit Nihilismus" (Arendt, Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.7f).

In seiner Auffassung des endlichen Ich trifft sich Jacobi mit neueren philosophischen Positionen wie der Lacans oder Merleau-Pontys, die dem relativen, endlichen Ich als einzigem Orientierungspunkt<sup>3</sup> mißtrauen. Im endlichen Ich, so warnt aber Jacobi, wird der metaphysische Ursprung des Menschen, der ehemals den Rahmen für die Erkenntnis abgesteckt hat, zu leerem Schein; zudem wird Gott verborgen, wenn Fichte das Verstehen an die `Construction des Begriffes´ knüpft (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.478), `die Wahrheit erscheint nur in sich selbst allein´ (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.478). Jacobi nähert sich an dieser Stelle Positionen der neueren Kritik an der Wissenschaft bspw. als Mythos an<sup>4</sup>. In diesem Sinne verwerfen Hegel<sup>5</sup> und Jacobi auch die Auffassung Kants, der

---

Sinne, und hinter allem gähnt der bodenlose Abgrund des Nichts" (Süß, 1951, S.200). - Einen, der in dieser Übergangswirklichkeit verharret, beschreibt Jacobi als Nihilisten (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.200).

<sup>1</sup> Der Natur, so erkennt Jacobi, schreibt Fichte eine defektive Rolle zu, indem er sie als Werkzeug des menschlichen Handelns und ansonsten als hoffnungslos konzipiert (Hübner, Fichte, Sartre und der Nihilismus. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.140).

<sup>2</sup> "Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes als wir haben sie auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: Wir haben die Qualität objektiv vernichtet" (Jacobi, Werke, Band VI.2, 1819, S.149f).

<sup>4</sup> Vgl. Adorno, Horkheimer Dialektik der Aufklärung, Liechtenstein, 1955 oder Merleau-Pontys Kritik an klassischen philosophischen Denkweisen (siehe Kapitel 6.1.2).

<sup>5</sup> Zum Vergleich der Lebensdaten: G.W.F.Hegel (1770-1831) ist ca. dreißig Jahre, J.G.Fichte (1762-1814) zwanzig Jahre jünger als F.H.Jacobi (1743-1819); I.Kant (1724-1804) ist ca. zwanzig Jahre älter als Jacobi. - Kurz einige Bemerkungen zur Theorie Hegels im Zusammenhang mit dem Nihilismus: Wenn Hegel auch die Vernunft absolut setzt, vermeidet er es doch, daß die dialektische Bewegung des Endlichen und Unendlichen sich schließt, indem er die Basis und Intention des Philosophierens letztlich im Nichts ansiedelt. Der Gott der Philosophen (gemeint ist die Grundlage des philosophischen Anspruchs) ist `tot´. - Merleau-Ponty kann den objektiven Geist Hegels dennoch im Sinne eines

das Allgemeine in Kategorien zu erfassen meint (Pöggeler, 1970, S.172): wenn die speculative Vernunft die Aussage `Ich bin und es sind Dinge außer mir´ auseinanderreißt, um beide Teile unabhängig voneinander zu analysieren und zu beurteilen, kann ein Urteil sie als eine neue Identität nur auf der Grundlage der Vernunft wieder zusammenfügen:

"Unleugbar ist es Geist der spekulativen Philosophie und hat darum von Anbeginn an ihr unablässiges Bestreben sein müssen, die dem natürlichen Menschen `gleiche´ Gewißheit dieser zwei Sätze: Ich bin, und es sind Dinge außer mir, `ungleich´ zu machen. Sie mußte suchen, den Einen dieser Sätze dem anderen zu unterwerfen; jenen aus diesem oder diesen aus jenem - zuletzt `vollständig´ - herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde unter ihren Augen, dem `Allsehenden´!" (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.10).

Der spekulativen Wahrheitssuche unterstellt Jacobi einen `Identitätstrieb´ (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.42), welcher `das Unendliche ausleert´ (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.43f) und die ethisch-ästhetischen Grundlagen des Denkens zerstört.

"Das Allgemeine darf nicht nur als ein Abstraktum gedacht werden, das in seiner toten Starrheit, der reinen Formalität, das Lebendige aus sich ausstößt, um es tyrannisch zu unterwerfen" (Pöggeler, 1970, S.174).

"Die Tyrannei des Begriffs [zerstört] die Lebendigkeit und Schönheit der Sittlichkeit" (Pöggeler, 1970, S.174).

In Kants kategorischen Imperativ sieht Jacobi `ein leeres Bewußtsein und Gedicht´ (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.37) zum letzten Richtwert für das Handeln genommen, und er erklärt dagegen seinen Agnostizismus:

"Ich gestehe also, daß ich das `an sich Gute´, wie das `an sich Wahre´, nicht kenne [...]; erkläre, daß es mich empört, wenn man mir dafür `den Willen, der Nichts will´, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten, dafür aufdringen will" (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.37).

Dem Willen als solchem kann Jacobi wohl etwas abgewinnen, er geht aber davon aus, daß der absolut gesetzte Willen auf die Identität mit sich selbst zielt, was die Vernichtung seines Objekts impliziert. Vehement wehrt er sich gegen Kant, wenn dieser den Willen als das Aufbrechen des Göttlichen im Menschen denkt. Der Wille, der durch seine Allgemeinheit ohne Rücksicht auf einen bestimmten Zweck, auf den Erfolg, auf die Bedürfnisse der

---

Solipsismus und als die `Projektion des menschlichen Geistes in seine Umgebung, so wie sie sich in seinen Schöpfungen und Institutionen enthüllt´ (Merleau-Ponty, 1994, S.140), interpretieren.

Die Psychologisierung des Nihilismusthemas ist im übrigen in Hegels Begriff des unglücklichen Bewußtseins angelegt, wenn er schreibt, daß das unglückliche Bewußtsein

"[...] weiß, welche Bewandnis es mit dem wirklichen Gelten der abstrakten Person und ebenso mit dem Gelten derselben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein solches Gelten vielmehr als den vollkommenen Verlust [...]. Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller `Wesenheit´ und in `dieser Gewißheit´ seines und des Verlustes eben dieses Wissens von sich [erlebt es als] Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß `Gott gestorben ist´" (Hegel, 1952, S.523).

menschlichen Natur, auf Triebe, Wünsche, Neigungen und auf das Glückseligkeitsverlangen seine Form erhält, ist für ihn ein Wille, der Nichts will, der

"[...] Nächste mit seiner Anforderung an mich wird also zu einem Nichts für meinen Willen, da dieser Wille gerade in seinem Gutsein nur die Selbstbestimmung duldet" (Pöggeler, 1970, S.172f).

Insofern gedankliche Systeme und strenge Regeln im Sinne Kants nur Produkte des Willens sind, sind sie vernichtend und herzlos.

"Was Jacobi fordert, das ist eine Vernunft, die nicht nur sich selbst vernimmt, sondern das Wahre außerhalb der Gewißheit als etwas Vorgegebenes, die Vernunft selbst Bindendes und Bestimmendes" (Pöggeler, 1970, S.165f).

Allein das Herz<sup>1</sup> kann nach Jacobi das eigentliche Vermögen der Ideen erschließen, denn `wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen nur sein Herz´ (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.41). Da die Vernunft der Begründung bedarf, ist nach Jacobi zu berücksichtigen, daß jede philosophische Haltung

"[...] einen besonderen Ort<sup>2</sup>, ihre heilige Stelle [hat], wo das ihre als das allein wahre, jedes andere überflüssig machende Wunder zum Vorschein kommt" (Jacobi, 1816, Band III, 1816, S.55).

Die Charakterisierung eines solchen *Ortes* durch das Nichtwissen mutet an wie eine Beschreibung des Unbewußten:

"Da ich nämlich das Bewußtsein des `Nichtwissens´ für das `Höchste´ im Menschen, und den Ort dieses Bewußtseins für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des `Wahren´ halte" (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.5f).

Ausgehend von Jacobi könnte man also Ansätze von Nihilismus im Unternehmen der Philosophie als solcher ausmachen: wenn

---

<sup>1</sup> Arendt interpretiert semireligiöses Denken oder ästhetisches Gefühl angesichts des verlorenen Gottes als Ausdruck der Befangenheit im Subjekt, durch welche die objektive Wirklichkeit nicht mehr in ihrer Vielgestalt berücksichtigt und durch welche letztlich nur Nichtiges geschaffen werden kann (Arendt in Arendt (Hg.), 1974, S.350). Er unterstellt diese Konstruktion einer falschen Welt - im Chimärismus, im Nihilismus - (der Konzeption Fichtes und auch) der `sensualistischen, stimmungshaft-rezeptiven´ Weltsicht Jacobis (a.a.O.). Auch Hof interpretiert Jacobis Kritik als ein `leeres Hantieren mit dem Uneigentlichen´, das als Abwehr gegen und im Widerspruch zur `angreifenden Selbstverständlichkeit der Vertreter des Kategorischen´ vernunftsmäßig begründet wird (Hof, 1963, S.406). - Jacobi antwortet auf einen ähnlichen Vorwurf Fichtes und distanziert sich vom Chimärismus als einem Nihilismus (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.44).

Pöggeler kommt daher zu der Auffassung, daß der Streit für oder gegen den spekulativen Idealismus auch als ein Streit um die rechte Bestimmung dessen betrachtet werden kann, was Nihilismus ist (dazu Pöggeler, 1970, S.166).

<sup>2</sup> Diese heiligen *Orte* der Philosophie sind aber nicht frei von der Möglichkeit einer Mechanik und des Nihilismus:

"Die höchsten Grundsätze, worauf sich alle Beweise stützen, sind, unverkleidet, bloße Machtansprüche, denen wir - blindlings? Wie dem Gefühl unseres Daseins! - glauben" (Jacobi, Werke, Band I, 1816, S.274).

"[...] sich [...] zeigt, daß im Vernunftgebrauch ein Telos liegt [...], ist die Philosophie gerade im Medium des Nihilismus zu ihrer Vollendung als Wissenschaft geführt worden" (Pöggeler, 1970, S.193).

Nach der Prognose Jacobis steht am Ende des Idealismus, den er als 'Allein-Geist der Allein-Philosophie' (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.15) bezeichnet, ein 'Objekt-Subjekt nach dem Urbilde des Ich' (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.16) als eine wüste und leere Einheit (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.41). Das Philosophieren der reinen Vernunft sieht er als 'eine bloße Tat = Tat' (Jacobi, Band III, 1816, S.20) und als reine Einbildung.

"Da ich außerhalb des Naturmechanismus nichts als Wunder, Geheimnisse und Zeichen antreffe, und eine schreckliche Abscheu vor dem 'Nichts' 'dem absolut Unbestimmten', dem 'durch und durch leeren' - ('diese drei sind Eins', das Platonische Unendliche) - zumal als Gegenstand der Philosophie oder Absicht der Weisheit habe; im Ergründen des Mechanismus aber, sowohl der 'Natur des Ichs' als des 'Nicht-Ichs', zu lauter 'An-sich-Nichts' gelange, und davon dergestalt in meinem transzendentalen Wesen (persönlich, so zu sagen) angegangen, ergriffen, und mitgenommen, daß ich sogar, um das Unendliche 'auszuleeren', es muß 'erfüllen' wollen als ein unendliches Nichts, 'ein reines ganz-und-gar-An-und-für-sich', wäre es nur nicht unmöglich!" (Jacobi, Werke, Band III, 1816, S.44).

## **Zusammenfassende Überlegungen und psychologische Aspekte des Nihilismus**

Bekanntlich bestimmen wir dem *mapping* entsprechend in unserer Untersuchung den Ort des Nihilismus in der Prozesshaftigkeit des Denkens und Handelns selbst und verstehen ihn als einen *Text* (siehe Kapitel 1.4), an den sich einer hält, den er nachvollzieht und innerhalb dessen er ansprechbar ist. Jacobis Ansatz entnehmen wir folgende Anhaltspunkte, die uns in die existentielle Dimension des Nihilismus einführen:

Den Umschlag in den Nihilismus *verorten* wir mit Jacobi in der Dimension des Willens. So arbeitet Jacobi in seiner Kritik an Kant heraus, daß ein Wille, der auf eine Allgemeinheit zielt, ohne bestimmte Zwecke oder Bedürfnisse zu berücksichtigen, ein nihilistischer Wille ist, 'der nichts will'. - Ausgehend von der Kategorie des *Noch-Nicht* und Fureys Theorie der 'absence' *verorten* wir diesen Willen innerhalb der 'unmittelbaren Nachbarschaft des Nichts und des Seins' (Süß, 1951, S.197) als die 'Verstockung' im Sinne eines grundsätzlichen Schwankens der Orientierung zwischen 'An'- und 'Abwesenheit'. Das heißt, während jemand zwischen zwei verschiedenen Einstellungen im diskontinuierlichen Übergang hin- und herschwankt, entsteht der Nihilismus aus dem Bemühen, hierbei eine Kontinuität herzustellen, wo *noch* keine bzw. keine mehr vorhanden ist.

- Merleau-Ponty spricht vom 'globalen Willen, mit dem alter ego zu kommunizieren', der ein sprachliches System begründet, ein System,

„[...] das sich niemals anders als in negativer und diakritischer Form offenbart, wenn man es von Augenblick zu Augenblick betrachtet. Es prägt eine Kommunikationsmöglichkeit, welche selbst das Wesen des sprechenden Subjekts ausmacht“ (Merleau-Ponty, 1994, S.95).

Dieser `globale Wille zu kommunizieren´ kann im (nihilistischen) Komplex blockiert sein.

Lacan spricht vom (unbewußten) `Willen zum Genuß´ (Lacan, 1991, S.144), der sich u.U. nicht mehr in der Sprache und im Begehren entfalten kann.

Jacobi expliziert anhand der spekulativen Vernunft zudem auch das Moment ihrer Selbstbegründung, wobei ein Ich anschaut, während das andere angeschaut wird. - Scheer gründet die Vorstellung einer solchen Selbstermächtigung des Denkens im modernen Selbstverständnis des Menschen und spricht von der `Subjektivität als Herrschaft´ (Scheer, Der Mensch-Metapher. In: Jung, T. u.a.(Hg.), 1986, S.55f). Im Begriff der `Hypertrophie´ problematisieren wir die Selbstbegründung der Vernunft in existentieller Hinsicht als Vorstufe des Nihilismus.

### **Exkurs zur `Hypertrophie´<sup>1</sup>**

Unter `Hypertrophie´ des Bewußtseins versteht Arendt ein Denken, das sich, wie dies Jacobi am Idealismus Fichtes kritisiert, in spekulative Bereiche versteigt (Arendt, Einleitung. In Arendt, D.(Hg.), 1974, S.11). `Hypertrophe´ Festlegungen sind Vorstellungen von Wahrheit, Ewigkeit etc., die von einem Wahrheitsanspruch durchdrungen, die

---

<sup>1</sup> Die Diagnose einer `Hypertrophie´ ist vergleichbar bspw. mit Theoremen neuerer Kulturkritik, die insbesondere pädagogische Positionen geprägt haben. Hier gilt (implizit) häufig die Bewältigung des grundlegenden Mangels als Maßstab für gelingende Problembewältigung: bspw. wird unter dem Thema Konsumgesellschaft ein Mechanismus kritisiert, welcher immer neue Bedürfnisse weckt, um entsprechende Produkte zu vermarkten (bspw. Schreier, 1994); die Werbestrategie besteht im Prinzip darin, einen `hypertrophen´ Sinn zu konstruieren, der nicht im Geschehen enthalten ist (siehe: Exkurs zur `Hypertrophie´ Kapitel 3.1f). - Die Dynamik des Konsumierens spiegelt sich im Individuum wider: „Sucht und Entzug stehen in engem Wechselverhältnis und schüren Unzufriedenheit. So sind verschiedene Kränkungen von Bedürfnissen ständig präsent, denn es gibt immer wieder neue, bessere Produkte“ (Kaiser, 1997, S.107).

Auf diese Weise werden die subjektiven Gefühle in ständig erhöhte Ansprüche auf emotionales Glück umstrukturiert, wobei wiederum die Gefahr eines Beziehungsbruchs heraufbeschworen wird (Beck-Gernsheim, Von der Liebe zur Beziehung? In: Berger (Hg.), 1986). Korte stellt nach ähnlichen Analyse Kriterien eine egozentrische Anspruchshaltung bei Schulkindern fest (Korte, 1992). Kaiser spricht von der `Schule als Forum der Konsumexpansion´ (Kaiser, 1997, S.109), die sich im Individuum als expansive `Haben-Wollen-Mentalität´ zeigt (vgl. Fromm, 1980), die bis zur Erklärung reicht: `Da nimmt uns jemand etwas weg´ (Kaiser, 1997, S.107). Als Folge der diagnostizierten Konsumexpansion in der Pädagogik wird auch ein Verlust des Vertrauens in andere Menschen beklagt (bspw. von der Ahe, 1995) bzw. eine Unfähigkeit, mit eigenen Bedürfnissen zufriedenstellend umzugehen und Mangel Erfahrungen zu bewältigen. - Diese Unfähigkeit kann `verstockt´ sein.

Wirklichkeitswahrnehmung insgesamt anleiten. Solche Vorstellungen sind meistens von einem gesteigerten Lusterleben begleitet, welches sie sogar provozieren können. – `Hypertrophie` Vorstellungen können auch einem `Dennoch-Gefühl` entspringen, welches `angesichts fehlender Orthodoxie` einen im Geschehen nicht enthaltenen Sinn konstruiert (Arendt, Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.11).

Auch die kindliche (Selbst-) Wahrnehmung und Vorstellungswelt ist durch eine Vielzahl von `Hypertrophien` charakterisiert<sup>1</sup>. Kinder haben ausgeprägte `hypertrophe` Wünsche nach Autonomie, Lusterfüllung etc., die sie auch äußern und vertreten<sup>2</sup>.

Für Arendt, Jacobi, Heidegger, u.a. ist die `Hypertrophie` des Bewußtseins als solche schon nihilistisch. – Positionen, die entweder die Vernunft vor der Problematik des Nihilismus kapitulieren lassen, ihn weiterdenken wollen oder die `hypertrophe` Vernunft nihilistisch nennen<sup>3</sup>, umgehen wir hier. Denn eine Kapitulation des Denkens angesichts des Nihilismus

---

<sup>1</sup> Im pädagogischen Kontext verwendet der psychoanalytisch orientierte Redl den Begriff `partielle Ich-Hypertrophie` (Redl, 1971, S.27), um neben den Unterfunktionen auch die Überfunktionen des Ich wie bspw. dasjenige, was im Dienste eines delinquenten Über-Ichs (siehe u.a. Freud, Werke, 1968, Band XIII, S.282ff) steht, herauszuarbeiten.

<sup>2</sup> Bruns zählt zu den berufsspezifischen Einstellungen von Lehrern die (`hypertrophen`) Vorstellungen von Vorbildhaftigkeit, Universalexpertentum und Anpassungsfähigkeit (Bruns, Vorbildlichkeit als Auftrag, Selbstidealisation und neurotische und andere Störungen in Lehrerfamilien. In: Büttner, u.a.(Hg.), 1993, S.94). Er beschreibt die `Intellektualisierung`, die wir der `Hypertrophie` unterstellen, mit Freud als einen Abwehrmechanismus, der zur Entwicklung des Ich gehört und verschwindet, wenn eine ausreichend stabile Ich-Organisation erreicht ist (Bruns in Büttner u.a.(Hg.), 1993, S.105). Mit Lacan betrachten wir die Abwehr als der Sprachstruktur inhärentes Moment.

<sup>3</sup> Erörtern wir dies kurz an dem Beispiel, daß die `Hypertrophie` eine Art und Weise ist, die Würde zu denken: Landgrebe führt Würde als Zielvorstellung einer gelungenen Integration des Individuums in das Zusammenleben aller ein als die  
`[...] Bindung des Menschen im Ganzen des Seins, die Bindung an einen absoluten Zusammenhang, dessen er nicht selbst mächtig ist` (Landgrebe in Arendt (Hg.), 1974, S.35). Würde ist zu verteidigen als das Recht eines jeden auf die für ihn spezifische Balance (Pross, 1971, S.78). Sie ist Ausdruck relativer Ruhe, bewußter Kraftentfaltung und Besonnenheit, und sie stellt einen `Zusammenhang zwischen Bild und Prinzip` her (Pross, 1971, S.98). Als eine Prävalenz der Ordnung und eine Abwendung vom Traum vertritt sie die Legalität des Auftretens und stellt eine kontrollierte Verwahrung gegen außen, gegen Neues dar (Pross, 1971, S.79). – Fuery spricht allerdings von der `Würde, apodiktisch zu sein` (Fuery, 1995, p.75).

Den Nihilismus kann man dagegen als eine mißglückte `Bindung des Menschen im Ganzen des Seins` betrachten. Als gedankliches Regulativ gegen eventuelle Einschränkungen der Würde, also gegen Nihilismus, gibt Pross die Unfaßbarkeit metaphysischer Dimensionen an; Freiheit und Würde können demnach nicht von außen, also u.a. auch nicht von der Vernunft gewährt werden (Pross, 1971, S.35). Es ist also zu berücksichtigen, daß die Würde wie auch eine Diagnose ihrer Einschränkungen (der `Verstockungen`) nicht allein von der Vernunft her konzipiert werden können. – Daraus könnte man allerdings schließen, daß von vernunftsgelenkten Setzungen abzusehen ist, wenn es um das Ganze des Seins und um die `Bindung des Menschen an einen absoluten Zusammenhang` geht. Damit würde die Fähigkeit der Vernunft abgewertet, die Wahrnehmungsmöglichkeiten und die Beziehungsfähigkeiten des Menschen zu denken, welche Würde erst einklagbar macht. – Im *mapping* erweist sich im übrigen

beschwört denselben nicht nur gleichsam herauf (siehe Anlage 1). Solche Positionen bedenken auch die existentielle Dimension des Nihilismus, bspw. seine lähmende Wirkung, nicht in unserem Sinne. In einer Stellungnahme zur Problematik des Nihilismus bedarf es vielmehr eines (gedanklichen) Regulativs, welches weder die Möglichkeiten der Vernunft überschätzt, noch die Konsequenz nach sich zieht, daß die Vernunft verleumdet wird. Unter diesem Regulativ verstehen wir einen gelingenden Umgang mit Mangel Erfahrungen, wobei die Kompetenz dazu die Verflechtung des Individuums in einen größeren Zusammenhang zugleich voraussetzt wie auch stiftet. Daher machen wir auch an der Toleranz bzw. Ablehnung `hypertropher` Lebensentwürfe oder Verhaltensweisen fest, inwieweit philosophische Theorien den gedanklichen Horizont verstellen. Konservative Stellungnahmen zur Pädagogik lehnen in der Regel `hypertrophe` Lebensentwürfe<sup>1</sup> ab.

Nehmen wir an, daß die blinde Macht des Nihilismus u.a. auch vom Gedanklichen her geprägt ist (Stichwort `Hypertrophie`), so ist der Nihilismus aber in seiner Eigendynamik letztlich immun gegen das Denken oder die Philosophie (Hübner, 1956, S.42). Nach Bloch werden im Nihilismus jegliche, auch gedankliche Differenz(ierung)en und die *Suche* nach einer Überbrückung von Differenzen preisgegeben. In dem `im Nichts verdinglichten Intendieren, worin das Intendieren in sich selber abgeriegelt und abgeblendet hat` (Bloch, 1961, S.52), ist eine Vergegenwärtigung des Nichts zugleich eine (auf n/Nichts bezogene) Verschlussenheit. Das Objekt wird als verlassen, verrottet, unbesorgt (Bloch, 1961, S.79) etc. erlebt.

Bloch geht davon aus, daß das Nichts nur

"[...] in einem einzigen Schnittpunkt, in dem des Vernichtens, der Katastrophe, keines ist [...]" (Bloch, 1961, S.49),

---

gerade der *Ort* der Aussetzung der Vernunft als Nihilismus. Da präzise betrachtet der Blick auf die menschliche Realität an sich `hypertroph` (siehe: Exkurs zur `Hypertrophie` Kapitel 3.1f) ist, ist auch das philosophische Denken seinem Wesen nach `hypertroph`.

<sup>1</sup> So richtet bspw. Speck die pädagogische Aufmerksamkeit auf eine `gefährliche Perversion von Selbstbestimmung` als

„[...] die aktive Vermeidung moralischer Verbindlichkeit durch die Absolutsetzung bzw. Vereinzelung des eigenen Ich“ (Speck, 1991, S.20).

„Für das verarmte Ich, dem ein Sinnhorizont fehlt, das beziehungslos geworden ist, wird der andere als Negation erlebt. Wo es aber nichts gibt als das eigene Ich, gibt es auch keine Menschenwürde, die zu achten wäre. Das Entwürdigen des anderen wird zum Zweck des eigenen Handelns“ (Speck, 1991, S.38).

Er knüpft die Rekonstruktion des Ich an eine verbindlich geordnete Lebenswelt und an eine emotionale Bindung, die im Zumuten gewisser Regeln und Grenzen besteht (Speck, 1991, S.98); sein Ziel ist Autonomie, die er mit Triebverzicht verbindet, als

„[...] das Wagnis, sich nicht einfach dem Lustprinzip zu überlassen, sondern entsprechend dem Realitätsprinzip sich momentane Triebbefriedigung zu versagen“ (Speck, 1991, S.98).

weil es sich dann mit der eigenen Intention verbindet und ihr nicht mehr als ein Fremdes entgegensteht. Der Mensch, sein Denken und sein Handeln ist in der nihilistischen Verfaßtheit Eigentum des Despoten (Schaeder, 1946/47, S.410) - und dieser Despot kann, muß aber nicht die eigene Vernunft sein. Jede tatsächliche Erfahrung einer Präsenz und jede Sinnerfahrung wird nihilistisch ausgeschlossen.

‘Hypertroph’ sind mögliche *Orte* des Nihilismus: das ist zum einen sein *Ausgangspunkt* in der ‘hypertrophen’ Weise zu denken. Dem entspricht bspw. folgende Einschätzung des Nihilismus:

"Ein leidenschaftlicher Drang nach Wahrheit und Aufrichtigkeit ist wohl die Hauptursache des Nihilismus" (Hof, 1963, S.422).

Zum anderen gehen wir davon aus, daß die ‘Hypertrophie’ in ihrer ‘verstockten’ Form auch den *Höhepunkt* des Nihilismus charakterisiert: ‘Im Nichts kulminiert die Abstraktion, und das Abstrakte ist das Verworfenen’, so beschreibt Adorno den Nihilismus (Adorno, 1966, S.371).

Der Nihilismus steht also in einem zum Stillstand gebrachten, ‘hypertrophen’, gedanklichen und existenziellen Rahmen.

### **3.1.3 Zum Nihilismus als philosophisches Konzept nach Nietzsche**

Der frühe Nietzsche begreift den Nihilismus als eine Befindlichkeit, die dem Verlangen nach Gewißheit<sup>1</sup> und einem ursprünglich christlichen Bedürfnis nach Glauben entspringt (Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Werke, Band II, S.212). Auf der Grundlage eines ‘Willens zum Nichts’ fingiert der Nihilist eine transzendente Welt, um die wirkliche Welt zu verurteilen;

"[..] lieber will noch der Mensch das ‘Nichts’ wollen als ‘nicht’ wollen" (Nietzsche, Genealogie der Moral, Werke, Band II, S.900).

Die besagte Verurteilung führt zur Selbstverurteilung<sup>2</sup> und schließlich zur Selbstzerstörung<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nietzsche spricht von einem ‘Verlangen nach Gewißheit’, das sich ‘heute in breiten Massen wissenschaftlich-positivistisch entlädt’ (Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Werke, Band II, S.212). – Eine ähnliche kritische Position nimmt Merleau-Ponty ein (siehe Kapitel 6.1.2), ferner stellt Fuery die Problematik einer philosophischen ‘Apodiktik der Anwesenheit’ dar, wo die Gewißheit im Vordergrund des Interesses steht (siehe Kapitel 3.1).

<sup>2</sup> Nietzsche interpretiert den Nihilismus als eine “[..] Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten, eine solche Gesamt-‘decadence’ des Werturteils ist das Fragezeichen ‘par excellence’, das eigentliche Rätsel, das das Tier ‘Mensch’ dem Philosophen aufgibt” (Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, Werke, Band III, S.661).

Der späte Nietzsche nimmt Abstand von seinem eigenen Denken, 'von der Wüste solcher Versuchs-Jahre' (Nietzsche, Menschliches und Allzumenschliches, Werke, Band I, S.440), und er wird des *Suchens* überdrüssig:

"Dies Suchen nach 'meinem' Heim: o Zarathustra, weißt du wohl, dies Suchen war 'meine' Heimsuchung, es frißt mich auf" (Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Werke, Band II, S.511).

Nietzsche vollzieht eine Wendung, indem er den Nihilismus auf der Umwertung aller Werte, auf den Willen zur Macht gründet und ihn mit seiner Ziel- bzw. Idealvorstellung eines starken Menschen<sup>2</sup> verbindet (Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, Werke, Band III, S.634f).

In seinem Spätwerk sieht er sich daher selbst als der

"[...] erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, - der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat" (Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, Werke, Band III, S.634).

Mit der Theorie Dantos zu Nietzsches Nihilismusbegriff können wir den Begriff Nihilismus aus dem Kontext des reinen Denkens lösen und ihn im *mapping* auch auf die Sprache übertragen, auf Worte, die *Orte* (bspw. der Sprachzerstörung, siehe Kapitel 2.3) signifizieren, an denen sich die menschliche (auch die kindliche) Existenz *finden* kann:

Danto stellt Nietzsches Begriff des Nihilismus in einen Zusammenhang mit dessen Sprachtheorie. Dazu interpretiert er Nietzsches Nihilismustheorie wie einen *Ort* - er spricht von *Platz*: vom *Ort* oder *Platz* des Nihilismus her rechtfertigt Nietzsche die Sprache instrumentell und pragmatisch<sup>3</sup> und verwirft zugleich deren objektive Rechtfertigung (Danto, Nietzsche und der semantische Nihilismus. In: Guzzoni, A.(Hg.), 1979, S.146).

Nietzsche ist als 'erster vollkommener Nihilist Europas' (s.o.) 'Auflöser des Gewebes'<sup>4</sup>, in

---

<sup>1</sup> Nietzsches Auffassung des Nihilismus wird plastisch in der Figur des Goetz in: Sartre, Der Teufel und der liebe Gott, Hamburg, 1951.

<sup>2</sup> Seine Konzeption des 'starken Menschen' verbindet Nietzsche mit dem 'Willen zum Tragischen': "Es gibt einen Willen zum Tragischen und zum Pessimismus, der das Zeichen ebensosehr der Strenge als der Stärke des Intellekts - Geschmacks, Gefühls, Gewissens ist [und 'nur bei intellektuellen Wesen gibt es Lust, Unlust und Wille' - Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Werke, Band II, S.129]. Man fürchtet, mit diesem Willen in der Brust, nicht das Furchtbare und Fragwürdige, das allem Dasein eignet; man sucht es selbst auf. Hinter einem solchen Willen steht der Mut, der Stolz, das Verlangen nach einem 'großen' Feinde" (Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Werke, Band I, S.743).

<sup>3</sup> Vgl. auch Heidegger, Gesamtausgabe, Nietzsche II, Band 6.2, Frankfurt/M, 1961, S.301ff.

<sup>4</sup> Nietzsche, so Danto, legt zwei theoretische Ebenen an, die Ebene religiöser Überlegenheit über eine Ebene irreführend vorläufiger Aussagen; Nietzsches semantische Theorie, so ist Dantos These, verfolgt das Ziel, die Struktur der beiden Ebenen, auf denen er sich zugleich bewegt, zu zersetzen (Danto in Guzzoni (Hg.), 1979, S.143).

das der Begriff logisch eingewoben ist´ (Danto in Guzzoni (Hg.), 1979, S.142), und das ist ein Paradox. Trotzdem betrachtet Danto Nietzsche (eher) als einen Denker,

"[...] der es anhand einer frühzeitigen semantischen Theorie unternahm, eine Struktur zu zersetzen, die Gott einen Platz einräumte, denn als einen, der sich abmühte, den bloßen Inhaber dieses Platzes zu beseitigen. Die wirklich ernsthafte Frage, die vor uns liegt, betrifft die Beschaffenheit dieses Platzes selbst" (Danto in Guzzoni (Hg.), 1979, S.142).

Hier wird implizit die dekonstruktive Funktion der Sprache nach Nietzsche als eine Lösung der Nihilismusproblematik betrachtet. Diesem Ansatz schließen wir uns an, wenn wir mit Hilfe von Lacans Konzeption der Sprache (als Verkennungszusammenhang und als vom unbewußten Begehren bestimmt, siehe Kapitel 4.1ff) eine Lösungsstrategie zum Problem des Nihilismus suchen.

Bisher haben wir herausgearbeitet, daß sich der Nihilismus auf ein System von `Anwesenheiten´ stützt, das von `Abwesenheiten´ begleitet ist. Mit Jacobi konnten wir dieses System auf die Wirklichkeitswahrnehmung, auf die Dimension des Willens wie auch auf die `Subjektivität als Herrschaft´ beziehen. Der Topos der `Subjektivität als Herrschaft´ wurde im Begriff der `Hypertrophie´ ausgearbeitet und auf eine bestimmte Art der Reflexion zurückgeführt. Mit Nietzsche können wir diese Denkweise in der Sprache selbst ausmachen.

### **3.2 Das Phänomen des Nihilismus in der Literaturgeschichte**

Die hier folgenden Darstellungen einzelner literarischer Figuren, anhand derer Sekundärtexte<sup>1</sup> das Phänomen des Nihilismus beschreiben, dienen der Darstellung des Nihilismus als eine Wirklichkeit, die auch in der Pädagogik eine zentrale Rolle spielt. - Eine Reflexion der Möglichkeiten von gesellschaftlichen Nihilismus bleibt dabei weitgehend ausgeblendet (siehe Anlage 1) genauso wie auch eventuelle historische Entwicklungslinien oder Kontingenzen.

Wie dargestellt, hat der Nihilismus seinen Ausgangspunkt in der `hypertrophen´ Weise zu denken. Dem *mapping* entsprechend zeichnen wir einen bestimmten Entwicklungsverlauf nihilistischer `Verstockung´ auf, der in der Darstellung eben den interpretativen Mustern folgt, die wir anlegen. Nihilismus stellt sich demnach ein, wenn keine Distanznahme mehr (im Sinne der Epoché, siehe Kapitel 2.4), sondern eine idealistische Identifizierung mit dem interpretativen Modell (im Sinne Jacobis) stattfindet. Zugleich zeichnen sich die nihilistischen

---

<sup>1</sup> Wenn wir hier den Nihilismus im Zusammenhang mit der Entwicklung der Subjektivität herausarbeiten, ist anzumerken, daß Phänomene, die wir als `Hypertrophien´ verstehen, in einigen Sekundärtexten als Nihilismen interpretiert werden.

Vorstellungs- und Verhaltensweisen durch je spezifische `verstockte´ Sprachverwendungen aus.

Skizzieren wir zunächst die Ursprünge des Nihilismus im `hypertrophen´ Denken. Von dort her betrachtet scheint der Nihilismus zwar weitgehend den Erwachsenen vorbehalten zu sein, indem wir das Denken aber, wie bereits erwähnt, im Sinne Lacans und Merleau-Pontys weniger im Sinne von Rationalität denn als Struktur oder Verhalten verstehen, können wir sämtliche existentielle Äußerungen, auch die nihilistischen Verhaltensweisen von Kindern, in unsere Erörterung des Nihilismus miteinbeziehen. - Zunächst also zu den Ursprüngen des Nihilismus im Denken.

### **3.2.1 Die Geschichte eines (gescheiterten) Freigeistes**

Ein Freigeist ist durch einen `hypertrophen´ Lebensentwurf und durch eine ebensolche Selbstdarstellung charakterisiert, denen er selbst wie auch andere Kontinuität zusprechen in dem Sinne, daß diese nicht nur für einmalig, sondern auch für hervorragend und bedeutsam gehalten werden, - freiheitliche Ansichten und philosophische Fragen haben wir als wesenhaft `hypertroph´ bezeichnet. Ein Freigeist könnte daher bspw. die Freiheit oder die Würde als zentrales Anliegen des Menschen verkörpern (Kofler, 1962, S.68). Der Vernunftskritik Jacobis entnehmen wir aber, daß eine ausschließlich auf die Selbstbegründung bezogene, `hypertrophe´ (bei Jacobi idealistische) Vernunft nur sich selbst vernimmt (Pöggeler, 1970, S.165).

"Beim Übergang vom Begriff zum individuellen und realen Gegenstand stellt sich dann immer wieder das unlösbare Problem der Individuation und hier lauern Jacobis Grenzwächter [...]. Die Welt und ihre Dinge erscheinen dann als Trug der Sinne, und hinter allem gähnt der bodenlose Abgrund des Nichts, vor dem Jacobi das nihilistische Grauen überfiel" (Süß, 1951, S.200).

Wenn die Vernunft in einen gewissen (Tabu-) *Bereich* eintritt, verändert sie sich, sie verliert ihren Bezug zum *Ort* der Sprache. Diesen (Tabu-) *Bereich* der Vernunft wollen wir hier anhand einer Untersuchung des Umschlags der Freigeisterei in den Nihilismus *mappen*.

In der `Hypertrophie´ werden herkömmliche Werte in Frage gestellt, mit Gegensätzen wird gespielt. Interessant am Gegenstand ist allein das Revolutionäre um des Revolutionären willen, schreibt Kohlschmidt in seiner Abhandlung (Kohlschmidt, 1955, S.160) und nennt dies einen weltanschaulichen Nihilismus. Die `(romantische Schein-) Befreiung von der sozialen Umgebung´ verlegt die menschliche Wirklichkeit in den Bereich des außerbürgerlichen Daseins (Kohlschmidt, 1955, S.172f); diese

"[...] bildet sich aus Gegensätzen zum Bürgerlichen, zum Kleinlichen, Begrenzten, Normalen, Ordentlichen. Ihre Position kann höchstens in der Freiheit des

phantastischen Daseins liegen, das aber zugleich Unverbindlichkeit nach allen Seiten hin ist" (Kohlschmidt, 1955, S.173).

Der Freigeist schafft einen *Freiraum* für eine Dialektik der Extreme (Kohlschmidt, 1955, S.160). Im Widerspruch zwischen politischem Voluntarismus und philosophisch ästhetischem Kreativismus (Arendt, Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.13) leitet den Freigeist die Einstellung, 'verführerisch gleichwohl, den Sinn nicht im Leben überhaupt, sondern in den erfüllten Augenblicken zu suchen' (Adorno, 1966, S.371). - Goethes Faust kann als ein solcher Freigeist beschrieben werden, da er dazu auffordert, das Hergebrachte zu lassen, und da er die Vision des gelobten Landes in einer Welt der inneren, dynamischen Werte jenseits der alten, engen, sicheren Welt beschwört: 'Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land etc.' (v.Goethe, Werke, Band 7, Faust, 1994, S.35). In diesem *Freiraum*, in dem die Vernunft das Unbeschreibliche nicht als Grenze<sup>1</sup> respektiert, sieht sich der Freigeist auch an keine Situation mehr gebunden. - So stellt Kohlschmidt heraus, daß bei Schlegel und Novalis

"[...] die Subjektivität überhaupt mit allen Attributen Gottes ausgestattet wird. Wörtlich findet sich die Bezeichnung des Menschen als allwissend, allmächtig, Messias, Offenbarung im Fleische, ja sogar als Weltschöpfer" (Kohlschmidt, 1955, S.162).

Eine solche 'hypertrophe' Vorstellung ist von folgender reflexiver Gespaltenheit gezeichnet: wird ausgekostet, was gedanklich alle Gestalten annehmen kann (nach dem Modell des absoluten Ich Fichtes), wird die Wahrnehmung für das, was in der Realität gerade gegenwärtig ist (also das empirische Ich Fichtes), willkürlich immer wieder außer Kraft gesetzt<sup>2</sup>. Damit ist der Bezug zum eigenen Handeln, Fühlen, Wollen etc. zumindest

---

<sup>1</sup> Waldenfels bringt in seiner phänomenologischen Betrachtung der Grenze (Waldenfels, 1990, S.28f) das 'Denken an der Grenze, das in einen Sog gerät', in Verbindung mit einer 'metaphysischen Verdoppelung des Raumes in eigentliche und uneigentliche Räume' (Waldenfels, 1990, S.28).

<sup>2</sup> Jean Paul machte als erster darauf aufmerksam, daß man nicht gleichzeitig die Welt aus dem Ich ableiten und dennoch eine Vielheit empirischer Subjekte statuieren kann (Harich, 1968, S.15). Er stellt die Konsequenzen in seiner Konzeption der poetischen Nihilisten dar, welche bspw. wie Novalis 'die Neuheit ihrer Empfindungen mit der Neuheit der Gegenstände verwechselten' (Jean Paul, Werke, 1963, S.33):

"§ 2 'Poetische Nihilisten':

Es folgt aus der gesetzlosen Willkür des jetzigen Zeitgeistes - der lieber ichsüchtig die Welt und das All vernichtet, um sich nur freien 'Spiel' - Raum im Nichts auszuleeren, und welcher den 'Verband' seiner Wunden als eine 'Fessel' abreißt -, daß er von der Nachahmung und dem Studium der Natur verächtlich sprechen muß. Denn wenn allmählich die Zeitgeschichte einem Geschichtschreiber gleich wird und ohne Religion und Vaterland ist: so muß die Willkür der Ichsucht sich zuletzt auch an die harten, scharfen Gebote der Wirklichkeit stoßen und daher lieber in die Oede der Phantasterei verfliegen, wo sie keine Gesetze zu befolgen findet als eigne, engere, kleinere, die des Reim- und Assonanzen-Baues. Wo einer Zeit Gott, wie die Sonne, untergeht; da tritt bald darauf auch die Welt in das Dunkel; der Verächter des All achtet nichts weiter als sich und fürchtet sich in der Nacht vor nichts weiter als vor seinen Geschöpfen. Spricht man denn nicht jetzo von der Natur, als wäre diese Schöpfung eines Schöpfers - worin ihr Maler selber nur ein Farbkorn ist - kaum zum Bildnagel, zum Rahmen der schmalen gemalten eines Geschöpfes tauglich; als wäre nicht das Größte gerade wirklich,

beeinträchtigt. In einem `immer gröber und materialistischer gedeuteten Recht auf Glück´ (Rauschning, 1954, S.159) will der Freigeist sich selbst ohne Mangel, er will spielen und gewinnen, und dabei spielt er mit seinen eigenen reflexiven Setzungen.

Der Umschlag in den Nihilismus vollzieht sich, wie bereits herausgestellt, in der Dimension des Willens, indem der `Hypertrophe´ seine eigene Freiheit mystifiziert. Da die Freiheit nur spekulativ begründet werden kann, kann man davon sprechen, daß hier der Gedanke der Vernunft als ein abstrakter (Landgrebe in Arendt(Hg.), 1974, S.31) eingelöst wird. Die Zeit ist dann von der Gegenstandswelt befreit und leer-abstrakt (Lukacs, 1958, S.40). Wenn auch in ungehemmtem irrationalen Fließen eine Fülle innerer Erlebnisse assoziiert werden kann (Kofler, 1962, S.83), verliert die Zeit doch durch die rein subjektive Herangehensweise ihren Rhythmus, sie schwindet.

"Es wird die ideologisch-subjektivistische Neigung zum Unheil, das eigene Innere in seiner zufällig-fließenden und irrational- spontanen<sup>1</sup> Erlebnisgestalt allein schon deshalb, weil es der äußeren Welt scheinhaft entgegensteht, als etwas von vornherein `Tieferes´, und als eine eigene, der Ausschöpfung der düster-farbigen Vorgänge allein würdige `Wirklichkeit´" (Kofler, 1962, S.77).

In der Reflexion gespalten ist sich das Subjekt als Auffangbecken seiner eigenen Eindrücke, Stimmungen und Gefühle zuletzt nicht mehr selbst als wahrnehmendes gewahr. Die schwindende Zeit bemächtigt sich der (romantisch-nihilistischen) Subjektivität gleichsam. Das durch rationale Kontrolle bestimmte (nihilistische) Individuum selbst ist leer, Freude und Harmonie muß es registrieren unter steter Kontrolle des Bewußtseins<sup>2</sup>. Ein `Routinier des Gefühls´ fragt sich nur, was er selbst in einer Situation gewinnen kann (Kohlschmidt, 1955, S.162). Die seelische Innenwelt wird in bestimmte Bahnen gelenkt, was eine `eigenartige Erstarrtheit innerhalb des Fließens ergibt´ (Kofler, 1962, S.84). Eine Ahnung der Sinnlosigkeit stellt sich ein, wenn Gefühle und Erlebnisse keinen konkreten Bezug zur Realität mehr erkennen lassen.

---

das Unendliche? Ist nicht die Geschichte das höchste Trauer- und Lustspiel? Wenn uns der Verächter der Wirklichkeit nur zuerst die Sternenhimmel, die Sonnenuntergänge, die Wasserfälle, die Gletscherhöhen, die Charaktere eines Christus, Epaminondas, der Katos vor die Seele bringen wollten, sogar mit den Zufälligkeiten der Kleinheit, welche uns die Wirklichkeit verwirren, wie der große Dichter die seinige durch kecke Nebenzüge; dann hätten sie ja das Gedicht der Gedichte gegeben und Gott wiederholt. Das All ist das höchste, kühnste Wort der Sprache, und der seltenste Gedanke: denn die meisten schauen im Universum nur den Markplatz ihres engen Lebens an, in der Geschichte der Ewigkeit nur ihre eigene Stadtgeschichte" (Jean Paul, 1963, S.31f).

<sup>1</sup> So beschreibt Müller-Lauter die Figur des Fremden Camus´ (Camus, Der Fremde, 1961): "Er lebt ohne innere Einheit in Stößen, in Augenblicken, in Quanten von Wollen und Empfinden, ohne Folge, ohne Verbindung, ohne Dauer" (Müller-Lauter, 1963, S.116).

<sup>2</sup> Ein Beispiel dafür ist Schlegels Figur des Julius (v.Schlegel, Lucinde, 1985).

"Das öde Einerlei eines unendlichen Wechsels von erfüllten und enttäuschten Augenblicken [stellt] den Sinn des Daseins in Frage" (Kohlschmidt, 1955, S.164).

Friedrich Hölderlin beschreibt die Physiognomie eines Menschen, dem sein Nihilismus offensiv im Gesicht steht:

"Die Stille seiner Züge war die Stille eines Schlachtfelds. Grimm und Liebe hatt in diesem Menschen gerast, und der Verstand leuchtete über den Trümmern des Gemüts wie das Auge eines Habichts, der auf zerstörten Palästen sitzt. Tiefe Verachtung war auf seinen Lippen. Man ahnete, daß dieser Mensch mit keiner unbedeutenden Absicht sich befasse" (Hölderlin, 1979, S.43).

Gedanken dienen im Zustand basaler Deprivation allein zur Kategorisierung und Aussonderung und der `ästhetisch-kompensatorischen Rechtfertigung der Isolation des revoltierenden Ich´ (Arendt in Arendt, 1974, S.8).

"Derjenige, der sich wie Hölderlins Hyperion auf Kultur, Seele und Wert beruft, kurz: der [tatsächliche] Idealist [muß dann] als zurückgeblieben, wenn nicht gar in voller Umkehrung als Betrüger, oder wenigstens als Heuchler" (Hof, 1963, S.398) diffamiert werden.

Teil an dieser äußersten Form der Freigeisterei haben nur die, die von ähnlich gelagerten `Verstockungen´ beherrscht sind. Da die Widerspiegelung des Mangels zum Zwang geworden ist, bzw. das voreilige Überspielen des Mangels `verstockt´ ist, ist jeder Tatendrang ein Leerlauf:

"Die Gängelung ist so total, daß auch das Tun zu einer Variante der Passivität geworden ist" (Anders, 1980, S.218)<sup>1</sup>.

### **3.2.2 Die Formen des Nihilismus anhand von Literaturbeispielen**

#### **3.2.2.1 Ein glasklarer Verstand**

Sogar ein glasklarer Verstand kann mit der idiomorphen Ideologie des Nihilismus einhergehen. Adorno bezeichnet in diesem Sinne die Diesseitiggläubigkeit als ein Wesensmerkmal des Nihilismus (Adorno, 1966, S.371). – Ernst Jünger beschreibt seine Figur Braquemart wie folgt:

"Er hatte ein starkes Herz von jener Sorte, die nicht vor Hindernissen scheut; doch leider gesellte sich dieser Tugend Verachtung zu" (Jünger, 1939, S.102).

„Ihm war die kalte, wurzellose Intelligenz zu eigen und auch die Neigung zur Utopie. Auch faßte er wie alle seinesgleichen das Leben als ein Uhrwerk auf und so erblickte er

---

<sup>1</sup> Plastisch wird dies an Samuel Becketts Figuren Estragon und Wladimir in (Beckett, Warten auf Godot, 1980).

in Gewalt und Schrecken die Antriebs-Räder der Lebensuhr [..]. Die Schöpfung war in seiner Brust getötet und wie ein Spielwerk wieder aufgebaut [..], wenn man ihn sah, dann mußte man an den tiefen Ausspruch seines Meisters denken: Die Wüste wächst – weh dem, der Wüsten birgt" (Jünger, 1939, S.106).

*Vergleichbar damit ist, was die Lehrerin Torey Hayden über die kleine, sozial stark deprivierte Sheila schreibt:*

*„Ihre kalte, klaräugige Erkenntnis der Empfindlichkeiten anderer machte mich frieren" (Hayden, 1981, S.94).*

*Das Zerstören von Bildern oder das Erwürgen von Mäusekindern sind nur Extrembeispiele, Sheila traf in ihrer Rache genau die empfindlichsten Stellen ihrer Opfer.*

*„Sie war berechnend und nachtragend, und das oft bei unbeabsichtigten Dingen" (Hayden, 1981, S.94).*

Bei völlig klarem Bewußtsein wird hier die Sprache oder Ausdruckskraft dauerhaft und ausschließlich zu dem Zweck der Zerstörung und der Verachtung eingesetzt.

### **3.2.2.2 Wüstes, wahnsinniges Verlangen**

Schon die Vorstellung als solche, angesichts des fundamentalen Mangels zu einer Reaktion fähig zu sein, kann vitale Energien entfesseln, welche aber allein eben diese inhaltsleere Vorstellung verteidigen und alles, was dieser zuwiderlaufen könnte, in ihrem Totalitätsanspruch verdrängen. – Man denke an ein wütendes Kind. E.T.A. Hoffmann stellt in `Kater Murr´ diese Befindlichkeit folgendermaßen dar:

"Ein wüstes, wahnsinniges Verlangen bricht oft hervor nach einem Etwas, das ich im rastlosen Treiben außer mir suche, da es in meinem Inneren verborgen, ein dunkles Geheimnis, ein wirrer, rätselhafter Traum, von einem Paradies der höchsten Befriedigung, das selbst der Traum nicht zu nennen, nur zu ahnen vermag, und diese Ahnung ängstigt mich mit den Qualen des Tantalus" (E.T.A. Hoffmann, Werke, Band 9, Kater Murr, 1927, S.77).

### **3.2.2.3 Fraglichkeit**

`Die nihilistische Absolutsetzung der Sinnlosigkeit hebt jede andere Absolutsetzung auf´<sup>1</sup> (Jaspers, 1958, S.117); die `Paradoxie der Dialektik der Fraglichkeit´ bemächtigt sich des

---

<sup>1</sup> "Mit der totalen Negation meldet sich von selbst die Frage, ob eine Position überhaupt noch möglich ist und ob das Bewußtsein nicht in der mit der Negation identischen Freiheit versinkt" (Arendt, D. Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.15).

Denkens (Müller-Lauter, 1963, S.120). – Nietzsche beschreibt die (nihilistische) Befangenheit in der Fraglichkeit folgendermaßen:

"Und jüngst noch so stolz,  
auf allen Stelzen deines Stolzes!  
Jüngst noch der Einsiedler ohne Gott,  
der Zweisiedler mit dem Teufel,  
der scharlachne Prinz jedes Übermuts!  
Jetzt -  
zwischen zwei Nichtse  
eingekrümmt,  
ein Fragezeichen  
ein müdes Rätsel"  
(Nietzsche, Dionysos Dithyramben, Werke, Band II, S.1251)

Müller-Lauter schildert das Dasein, welches angesichts der Fraglichkeit in seinen Möglichkeiten eingeschränkt ist, anhand von Dostojewskijs Maximowitsch (Dostojewskij, Die Dämonen, München, 1977): ihn kennzeichnen Mutlosigkeit und Schwäche.

"In der Nacht glaubt er, am Tage glaubt er nicht. Das Pendel zwischen Glauben und Unglauben schlägt hier in der Weise 'schlechter Unendlichkeit' ständig hin und her" (Müller-Lauter, 1963, S.121).

Hier 'verstockt' eine Lebenshaltung und ihre sprachlichen Artikulationen im Ausdruck der Fraglichkeit.

### **3.2.2.4 Tierhaft verdinglichter Mensch**

Der nihilistisch 'verstockte' und tierhaft verdinglichte Mensch, wie ihn Nathalie Sarraute oder Samuel Beckett schildern, ist kein Träger einer vielschichtigen und subtilen Psychologie mehr; sein

"[...] Wesen ist der Tod, die nature morte, das totale Objektsein, ausgestattet mit einer mechanischen Fähigkeit zur passiven Reflexion des eigenen Zustandes" (Kofler, 1962, S.100).

Ein solcher Mensch 'ganz ohne Seele und Denken' entzieht sich nicht zuletzt auch der Beschreibung (Kofler, 1962, S.100). Von der leeren Macht<sup>1</sup> als unpersönlichem Faszinosum

---

<sup>1</sup> Gloege schildert, daß zur Zeit des Nationalsozialismus das sittliche Urteil erlosch, Sprachverwirrung herrschte, das Böse entpersönlicht wurde und eine 'äußere und innere Ermattung als Zeichen für die sich einstellende Inflation der Werte' eintrat (Gloege, 1949, S.724f).

und zugleich als Handlungsspielraum beherrscht, wird sein Denken in den Mangel und in die Ausdruckslosigkeit gleichsam hineingezogen. Seine Sprache versiegt.

Benn erklärt eine ähnliche menschliche Grundverfassung mit Funktionalismus, der das alltägliche Leben grundlegend erschüttert und beeinträchtigt, indem er einen Realitätszerfall im Sinne einer `trägerlosen Bewegung´ oder unexistenten Seins hervorruft<sup>1</sup>. - Geltung hat unter Umständen nur noch das Formale, die Verdinglichung, die Ruhe verspricht, die `radikale Ananke´ (Benn, Werke, Band 1, 1959, S.433).

### 3.2.2.5 Ironie

In der Ironie wird dem nihilistischen Geschehen eine ianusköpfige Wendung gegeben: die humanistische Ironie bietet die Möglichkeit, der nihilistischen Verschlossenheit und Beliebigkeit zu entkommen. Sie nimmt Rücksicht auf die konstruktiven Anlagen im Alltag und ist `ohne Ideale optimistisch diesseitig´;

„[...] zwar kann die Ironie hier bereits an der Tür erscheinen, aber sie tritt nicht ein“ (Kofler, 1962, S.102).

Die humanistische Ironie bemüht sich um eine

„[...] Verbindung zwischen den Mächten der Entfremdung und dem Streben nach Selbstverwirklichung [...] und [erhebt] den darin ruhenden Widerspruch zum Problem“ (Kofler, 1962, S.103).

Dagegen setzt Kofler die nihilistische Ironie, die er anhand des Brecht´schen Theaters ausarbeitet. Die nihilistische Ironie strebt an,

„[...] alle Leidenschaft, die echte Triebkraft der tragischen und auch wahrhaft ironischen Gestaltung der Handlung, gegenstandslos zu machen“ (Kofler, 1962, S.103).

#### \_Exkurs

Konzipiert ein Freigeist sein bzw. das Leben als abhängig von seinem eigenen Willen und seinen eigenen Vorstellungen, entfremdet er sich u.U. von der allgemeinen Entfremdung

---

<sup>1</sup> Gesellschaftskritisch bezieht Benn den Funktionalismus auf den sog. Zeitgeist:

"Mächte wie Staat und Gesellschaft [sind] substantiell gar nicht mehr zu fassen, immer nur der Prozeß an sich, immer nur die Dynamik als solche" (Benn, Werke, Band 1, 1959, S.433).

Ein solches ununterbrochenes Tun kann nach Nietzsche die Erkenntnis der Lebensumstände konstruktiv erschließen als `Lebenswärme, geistigen Freiheitsdrang und individualistische Schöpferfreude´ (Hof, 1963, S.418). Damit liefert Nietzsche aber nach Müller-Lauter eben die Ideologie dafür (Müller-Lauter, 1963), daß eine neue kategorische Lebenshaltung sich einstellt:

"Substanz wird zu Leben, Leben wird (zum eminenten Begriff und damit) substanzhaft" (Hof, 1943, S.409).

(siehe Anlage 1), welche wir begrifflich unter dem Konzept der `absence´ subsumieren, und flüchtet in eine Scheinpsychologie. So beschreibt Kofler die Figuren im Brecht´schen und Beckett´schen Theater (Kofler, 1962, S.66) und nennt sie `ungeschichtliche und akausale Gestalten´ (Kofler, 1962, S.71).

"Wer [aber] die Schilderung des Entfremdet-Negativen, nur weil sie rücksichtslos und offen durchgeführt wird, für Kritik hält, irrt" (Arendt Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.15). -

Mit diesen Worten führt Arendt kritisch in das Beckett´sche Theater ein. Kofler bezeichnet Becketts Figuren als `Symbole des verdinglichten Getanwerdens´. Sie sind sowohl aus der Zeit wie auch aus der Wirklichkeit überhaupt herausgenommen und `zu außergesellschaftlichen und übergeschichtlichen Wesenheiten gemacht´ (Kofler, 1962, S.86).

Als Darstellungsform wählt Beckett das monologisierende Scheingespräch, die Selbstinterpretation. Diese `zerstören den Raum´ (so Kofler, 1962, S.63) und heben die Psychologie auf, indem der Entfremdete blind dem

"[..] aus den scheinbar allein der Innenwelt angehörenden irrational-zufälligen Erlebnisfetzen bestehende Dahinfließen des monomanisch sich reflektierenden Seeleninneren in seiner unendlichen und erregenden Vielfalt" (Kofler, 1962, S.73) folgt.

Jeder sagt dabei als Verdinglichter im Grunde dasselbe (Kofler, 1962, S.90). Die Geschichte handelt

"[..] von äußerem Mitmachen im gewohnten entfremdeten Leben mit allen den Folgen der individuellen Deformation und dem widerstrebenden Wissen oder Ahnen ihres Vorhandenseins und ihres entmenschlichten Charakters" (Kofler, 1962, S.89).

Dieses Verhalten wird als komisch dargestellt. Dabei kann aber ein im Nihilismus befangener Mensch kaum über sich selber lachen, jedenfalls

"[..] nicht mehr als lebendiger geschichtlicher, sondern [allenfalls] als ein aller Geschichte entrücktes fleischloses Gespenst, bestenfalls als Groteske" (Kofler, 1962, S.89).

Der Zuschauer wird unvermittelt selbst Teil des Verzerrten, Absurden. Denn, indem er rational kühler Beobachter des menschlichen Fiaskos ist, bestätigt er das Ende einer Selbsttäuschungsgeschichte, die als Suche nach der eigenen Innerlichkeit oder nach dem Wesentlichen begann und hier als für immer gescheiterte dargestellt wird<sup>1</sup>.

"Der Nihilist hat eine andere Optik. Er ist ein sich und anderen gestorbener Mensch im Niemandsland - ein Hellsichtiger auf dem Grad zwischen Leben und Tod" (Wein, 1963, S.830).

---

<sup>1</sup> Als literarische Beispiele für solche Beobachter können die Figuren des Steppenwolfs von Hesse (Hesse, Der Steppenwolf, 1952) und der Fremde Camus´ (1961) genannt werden.

Die 'ideologische Widerspiegelung der realen Verfallserscheinungen in unkritisch-naturalistischer Manier' (Kofler, 1962, S.85) geht über das Einzelschicksal hinaus. In der Anerkennung der nihilistischen Optik wird eine neue gemeinsame Ebene eingerichtet, die den Mangel als schicksalhaft begründet. Jeder Versuch der Einflußnahme auf die entfremdete Realität ist von vornherein zum Scheitern verurteilt und so dargestellt. So schützt bspw. 'die geistreich-gewissenslose Gleichsetzung des antinihilistischen Realismus mit dem Kitsch' (Kofler, 1962, S.95) die Darstellung vor Kritik. - Die nihilistische Ironie hält jeder wie auch immer motivierten Handlung eine Leere entgegen, indem sie die Spielarten und Bedeutungen zwischenmenschlicher Beziehungen leugnet (Kofler, 1962, S.104). Wein fügt mit Kierkegaard<sup>1</sup> hinzu, daß jeder Standpunkt in der nihilistischen Ironie, also auch ihr eigener, aufgehoben wird. Wie ein Strudel setzt die nihilistische Ironie alle Lebensäußerungen außer kraft.

Bach/Goldberg führen Ironie und Zynismus auf indirekte Aggression zurück; Ironie ist bei Kindern selten, sie äußern ihre indirekte Aggression als passiven Widerstand oder ausgrenzendes Verhalten und Sticheleien (Bach, Goldberg, 1997, S.49f).

### **3.2.2.6 Mystische Einheitsvisionen**

Gottfried Benn will in einer Art Schwebезustand gegen die 'Kälte der Erkenntnis' gefeit sein (Benn, Essays, Reden, Vorträge. In: Werke, Band 2, 1959, S.221) In einer Formung des Nichts soll eine 'fließende Gestaltung des Fließenden' erreicht werden, die der Musik<sup>2</sup> ähnelt. - Schließen sich solche mystischen Einheitsvisionen allerdings gegen andere Auffassungen ab, so diagnostiziert Hof eine nihilistische Wahrnehmungsverweigerung im

"[...] Durchbruch zur Ruhe im Schweben nach der Ausklammerung der Dynamik im Unterwegssein: die pfeilerlose Brücke der halkyonischen Form über dem Raunen des Nichts: Nihilismus als Glücksgefühl" (Hof, 1963, S.422).

---

<sup>1</sup> Wein nimmt an, daß Kierkegaard die Ironie zuerst als unabhängige Selbstwahrnehmung einschätzt, ihr später aber eine tragische Wendung gibt und sie zu bewußtem Wahnwitz erklärt, der 'seinen ganzen Scharfsinn wider sich selbst kehrt' (Wein, 1963, S.825).

<sup>2</sup> So nimmt sich ein Gedicht Benns mit philosophischem Unterton wie eine tieftraurige Melodie aus:  
Eingeengt von Fühlen und Gedanken  
bleibt in dich ein großer Strom gelegt,  
seine Melodie ist ohne Schranken,  
trauerlos und leicht und selbstbewegt (Benn, Werke, Band 3, 1959, S.297)

Den `Durchbruch nach vorne durch die hypothetische Welt in das Kategorische´ beschreibt er mit Schopenhauer als `Kontinuität des Zwischen´<sup>1</sup>, als eine

"[...] Beziehung ohne Bezogenes, des Unterwegsseins von Unbekannt zu Unbekannt, die Eigenschaft also der Bewegtheit in Permanenz" (Hof, 1963, S.409).

Diese Dynamik ohne Befriedigung kann zu der Gleichung Schopenhauers: `Leben ist Leiden´ (Hof, 1963, S.409) führen, und jede Lebensäußerung dient dann allein der Illustration dieser Gleichung.

### **3.2.2.7 Verzweiflung**

„Sowohl die aktuelle Verzweiflung im Abhandenkommen von Genußbedingungen wie auch die chronische Verzweiflung der Schwermut im Abhandenkommen der Genußfähigkeit bedeuten den subjektiven Reflex auf das Scheitern eigener Bestrebungen. Dort löst der einzelne sich ab von dem, was er suchte, und in dieser Ablösung liegt eine Chance“ (Greve, 1990, S.82).

Diese Chance ist nach Kierkegaard die gewollte Verzweiflung, die ihren Gegenstand wechselt, um sich grundsätzlich als `endliches und nach Endlichem strebendes Selbst verzweifelt anzuerkennen´ (Greve, 1990, S.83). Die Verzweiflung wird hier mit einer Anerkennung der Vergänglichkeit allen Seins (mit dem *Irren*) gleichgesetzt. Dementsprechend hält der Nihilismus erst dann Einzug in die menschliche Existenz, wenn die Auffassung vorherrscht, daß es nichts mehr zu zweifeln gibt (Landgrebe in Arendt (Hg.), 1974, S.22). So schreibt auch Jünger:

"Nicht mehr zweifeln können, selbst der Schattenseite des Glaubens nicht mehr teilhaftig sein: das ist erst der volle Zustand der Gnadenlosigkeit, der Zustand des kalten Todes, in dem selbst die Verwesung, der letzte dunkle Hauch des Lebens sich verloren hat" (Jünger, 1950, S.88).

*In diesem Sinn hat sich auch Sheila einmal entschieden, nicht mehr zu weinen, um damit anderen Menschen keine Angriffsfläche zu bieten, und um sie zur Verzweiflung zu bringen. Ihrer Lehrerin gelingt es, zu Sheila einen intensiven Kontakt aufzubauen; bezeichnenderweise lernt Sheila zu weinen (Hayden, 1981, S.239).*

Die Fähigkeit, sich auszudrücken, versagt bei Gefühlen, die einer Schwäche erwachsen.

---

<sup>1</sup> Die Kontinuität des Zwischen ist bei Schopenhauer eine Zielvorstellung, die er gewinnt "[...] aus seiner Konzeption der Welt als Wille und Vorstellung, d.h. als Welt bloßer Beziehungen, hinter der ein sinn- und ziellos treibender Drang sich verbirgt" (Hof, 1963, S.409).

### 3.2.2.8 Blinder Aktionismus

Tatendrang kann nur abrupt<sup>1</sup> und unmäßig zutagetreten:

So schreibt Wein über die Figur des `Fremden´ von Camus, daß seine Handlungen von seinem Denken, seinem Willen, seiner Umgebung unabhängig sind und nicht einmal im nachhinein in einen Kontext eingebunden werden.

"Ein so merkwürdig beschaffener Mensch kann nichts wollen, weil kein Wollender da ist. Innere Widersprüchlichkeit, Kommunikationslosigkeit, deformierte Zeitorientierung sind nur indirekt, durch Chiffren dichterisch zu erhellen [ - sie entspringt einer] Unberechenbarkeit und Undefinierbarkeit seines Verhaltens, speziell seines Verhältnisses zu Taten und Unternehmungen, bei denen er zugleich mittut und nicht mittut. Ein Mord, der genau genommen kein Mord ist [so bspw. bei Camus inszeniert]; der aus der Zeit hebt, vom Wir absondert und mit dem Außermenschlichen verbindet [...]. Zum Gleichgültigsein schickt sich gelegentlich und gelegenheitslos aufflackernder Tatendrang, das Vollbringen von Handlungen, ohne das Täter-Sein zu bejahen" (Wein, 1963, S.829).

Der blinde Aktionismus kann vornehmlich einem unangenehmen Aspekt, den die Mangelerfahrung mit sich bringt, Erleichterung verschaffen, nämlich der

"[...] Langeweile, die aus dem Überdruß am selbstgenießenden Müßiggang [bspw dem `Müßiggang´ bzw. der Verslossenheit einer ideologiegeleiteten Vernunft] erwächst" (Kohlschmidt, 1955, S.163).

Dem zugrunde liegt, daß ein `hypertrophes´ Bewußtsein nur haltlos und unernst spielen und sich monadisch selbst entwerfen kann (siehe Jacobis Kritik an Fichte, Kapitel 3.1.2). Wein geht davon aus, daß sich bspw. Becketts Figur Molloy (Beckett, 1954) (vielleicht deshalb) in einem grundsätzlichen und lebenslänglichen Anklagezustand befindet und Schuldgefühle<sup>2</sup> hat. Er betont, daß es sich dabei um eine `jeden Nichtnaiven angehende Bewandtnis mit dem Menschsein´ handelt:

"Die Entscheidung bleibt aufgegeben. Sie wird nicht verabreicht. Der Mensch, der in den Spiegel blickte, wird - in oft selbstzerstörerischer Wahrheitssuche - sich

---

<sup>1</sup> Kierkegaard verbindet die Plötzlichkeit einer eigenmächtigen Setzung mit seinem Begriff der Dämonie (Kierkegaard, 1988, S.118f), die er als Angst vor dem Guten, vor der Freiheit näher bestimmt.

<sup>2</sup> *Wie tief bei Kindern Schuldgefühle verankert sein können, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Sheila, die große Verlassenheitsängste hat und paradoxerweise mit zerstörerischen Wutausbrüchen auf solche reagiert, beruhigt ist, als die Lehrerin ihr eigenes Weggehen mit folgenden Worten nicht mit Sheilas Verhalten in Verbindung bringt:*

*„Ich liebe dich genauso wie immer, und ich gehe nicht weg, weil du etwas getan oder nicht getan hast. Das ist eine ganz andere Entscheidung. Eine Entscheidung, die Erwachsene treffen müssen“ (Hayden, 1981, S.235).*

überantwortet, wird Nicht-Revolutionär und zwar aus revolutionierendem Wissen. Er wird zugleich übermütiger Bewohner des `Olymp des Scheins´ sein können - der sich zum Absurden verzerrt. Er ist Mensch-noch-einmal. `Er erzählt sich selbst´" (Wein, 1963, S.831).

Die Sprache steht hier ausschließlich im Dienste des Handelns.

### **3.2.2.9 Übergang zur Zerstörung im revolutionären Nihilismus**

Auf dem *Höhepunkt* des *Irrens* und der Verzweiflung droht Bewegungslosigkeit. - An diesem *Punkt* befindet sich Willkomm's Figur Bardeloh<sup>1</sup>, der die Lust in sich aufsteigen sieht, daß es nichts Kategorisches, sondern nur das Leben gebe. In diesem Sinne ruft Bardeloh aus:

"Eine Tat, ach eine Tat, die ganze Welt für eine Tat!" (Willkomm, Werke, Band I, Die Europamüden. Modernes Lebensbild, 1838, S.147).

"Eine Tat, [...] bestehe sie, worin sie wolle, [ist] als Schöpfung an sich immer moralisch" (Willkomm, Werke, Band I, S.134).

Die Beantwortung der Frage, worin eine solche Tat besteht, bedeutet u.a. die Kapitulation der Vernunft. Willkomm spricht von `geistigem Totschlag´ (Willkomm, Werke, Band I, S.176). - Der `geistige Totschlag´ ist bereits vollzogen, als Bardeloh diesen fanatisch einklagt, indem die Sinnfrage gekappt ist und offene philosophische Fragen nicht mehr in Betracht gezogen werden. - Denn in der `verstockten´ Einstellung zum Handeln und dessen Ziel heiligt der Zweck die Mittel.

"Die Kraft ist immer gut, und die Tat als Manifestation der Kraft kann auch nur gut sein" (Willkomm, Werke, Band I, S.135).

"Das Werden, das Gestalten kann sich dem Unmoralischen annähern" (Willkomm, Werke, Band I, S.135).

Bardeloh kennt keine Hemmungen mehr, seine Grenzüberschreitungen sind sogar programmatisch. Einer, der wie er dem Irrationalismus fröhnt, hat keine Möglichkeit mehr, sich von seinem Tun zu distanzieren. Ausdruckslosigkeit und Leere bestimmen ihn. Mit stierer Lust nimmt er die Gesichter des Alltags in sein Visier und will zerstören, wo geistige Armut ist (- dabei ist er vielleicht selbst nichts weiter als ein verzerrtes Abbild menschlicher Möglichkeiten). Hölderlin schildert in `Hyperion´ Revolutionäre und Weltverbesserer derart, daß sie sich anmaßen, `menschliches Unkraut´ auszurotten. Sie tun dies in der Weise von Glücksspielern, `denen es mehr am Spiel als am Ziel gelegen ist´ (Hof, 1963, S.397). Schaefer versteht den Philosophen Stirner in diesem Sinne, wenn er, ausgehend von der Programmatik `Ich hab´ mein Sach auf Nichts gestellt´ (Stirner, 1927, S.11), um eine

Freiheit `aus unerträglichen Fesseln´, um `Heilung des Zerrissenen, Harmonie, Friede!´ ringt (Schaeder, 1946/47, S.413). Ein solcher Mensch wird (im Sinne Nietzsches, siehe Kapitel 3.1.3) von sich selbst sagen, daß er `lieber das Nichts will als nichts will´.

*Der kleine Kai verhält sich brutal, wenn er stark verunsichert wird:*

*„Er kann sich plötzlich in die Ecke gedrängt fühlen, dann guckt er erstaunt auf, mit halboffenem Mund, unfähig, die passenden Worte zu finden, und wenn er sich bedroht fühlt, kann es passieren, daß er mit einer Härte zuschlägt, die keiner ihm zutraut“ (Kentler, 1984, S.140).*

In dem Ausbruch in die Tat ist ein Anspruch gegenwärtig, der allen zuvor beschriebenen, nihilistischen Lebensformen gemeinsam ist. In der Affirmation der Unzugänglichkeit des Denkens und Handelns und der Befangenheit im Mangel wird im egozentrischen Materialismus (Arendt, Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.4) das Denken und die Sprache allein zur Zerstörung des eigenen Horizonts und desjenigen der anderen eingesetzt. `Selbst-Sein´, hallt als Echo aus einem Abgrund des Nicht(s) wider (Schaeder, 1946/47, S.413). - Der individuelle Machtwille kann aber nur `relative Mythen´ setzen (Arendt, Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.4), Mythen, die

"[..] nicht nur zum Kollektiv [führen], sondern zur gewaltsamen Disziplin, zum Zwangsglauben und schließlich und endlich zum gewaltsamen Expansionismus, der die globale Wirkung erzwingen will" (Rauschning, 1954, S.156).

Das Nicht(s) erhebt nun Totalitätsanspruch und übernimmt den Platz des schlußendlich `sich selbst verzehrenden Sterblichen´ (Schaeder, 1946/47, S.413). Im nihilistischen Sog erleiden die Betroffenen die `babylonische Sprachverwirrung´, den Mißbrauch des Wortes im Dienst der Lüge, die Zertrümmerung der äußeren und inneren Existenz des Menschen (Vogel, 1948, S.6ff). Eine nihilistische Haltung bildet demnach eine Symptomatik der Sprachzerstörung (vgl. Kapitel 2.3) aus.

*Die sechsjährige Sheila weigert sich zu sprechen;*

*„so ein Kind habe ich noch nie erlebt. Diese Zerstörungswut! Wenn ich nur die Augen abwandte, machte sie etwas kaputt. Ihre Arbeiten, die der anderen Kinder, Anschlagtafeln, Bastelarbeiten, einfach alles. Einmal nahm sie die Mäntel der Kinder und stopfte sie in die Toilette [..]. Ich habe versucht, sie zu bremsen, sie hat jedes Arbeitsblatt zerrissen, ehe ich einen Blick darauf werfen konnte. Ich habe die Blätter sogar mit Plastik überzogen, damit sie sie nicht zerreißen konnte. Wissen Sie, was sie gemacht hat? Sie hat sie in die Schlitze der Klimaanlage gestopft. Wir hatten an drei Tagen, an denen es fünfunddreißig Grad heiß war, keine Klimaanlage“ berichtet Mrs. Barthuly in Hayden, 1984, S.46.*

*Sheila wurde später wegen versuchten Mordes an einem anderen Kind in eine Spezialschule überwiesen.*

---

<sup>1</sup> Bardeloh ist ein radikaler, edler Unglücklicher, der wie Nietzsches Zarathustra eine neue Tatenära einläutet.

Wir weisen auf folgendes hin: da das Leben von Mangel durchsetzt ist und der Tod nichts als Mangel *ist*, führt die (revolutionäre) Inkarnation des Mangels den falsch verstandenen Tod (den nihilistisch fixierten Mangel) in das Leben ein.

### **3.2.2.10 Macht, Dogmatismus und Gesetzesgläubigkeit**

Die Verbindung, die der Nihilismus zum kategorischen Denken unterhält, spiegelt sich besonders in der verabsolutierten Fraglichkeit<sup>1</sup> und in der Affinität des Nihilismus zur unumschränkten Macht - Fraglichkeit und Macht verbinden sich in ihrem Ursprung:

"Die Frage des Nihilismus Wozu? geht von der bisherigen Gewöhnung aus, vermöge deren das Ziel von außen her gestellt, gegeben, gefordert schien - nämlich durch eine übermenschliche Autorität" (Landgrebe in Arendt(Hg.), 1974, S.23).

Die verabsolutierte Fraglichkeit hat ihren Ursprung in der Gewöhnung an eine Autorität, die Sinnfragen beantwortet. Zugleich liegt im Offenbarwerden der Fraglichkeit als solchem auch das Moment autoritärer Überwältigung. Eine Autorität kann daher an Einfluß gewinnen, wenn sie sich mit dieser Fraglichkeit verbindet und nichts unbefragt läßt (was die Philosophie als solche oder die Schule als Institution<sup>2</sup> in Nihilismusknähe bringt). Im Anspruch, dem Ernst, der in einer Situation unhintergebar Fraglichkeit offenbar werden kann, gerecht zu werden, wird außer acht gelassen, daß überhaupt nur das wirklich ist, 'was uns als von sich selber her widerständig begegnet' (Weischedel, 1962, S.243), seien es Dinge, Menschen oder Fragen etc.. In der verabsolutierten Fraglichkeit wird die Widerständigkeit der Wirklichkeit aufgehoben.

"Die radikale Fraglichkeit ist darüber hinaus noch in einem ausgezeichneten Sinne Wirklichkeit. Sie überholt alles nächstgegebene Wirkliche und ist doch selber unüberholbar. Indem sie das vermeintlich Wirkliche entwirklicht, enthüllt sie, wie wenig widerständig es ist" (Weischedel, 1962, S.244).

Die (nihilistische) radikale Fraglichkeit, so führt Weischedel aus, läßt die Widerständigkeit der Realität entgleiten, indem sie die Fragen, die sich realistisch im Begrifflichen, im Widerständigen bewegen, umgeht und sich mit der Möglichkeit einer grundsätzlichen Infragestellung identifiziert. Damit unterliegt diese einer 'Depravation des spekulativen

---

<sup>1</sup> Weischedel formuliert eine entsprechende Situation als ein existentielles "[...] Schweben in der Fraglichkeit, in der nie festzuhaltenden, sondern immer wieder sich selbst aufhebenden Mitte zwischen Sein und Nichtsein" (Weischedel, 1962, S.243).

<sup>2</sup> Hier können sich Lehrer in jedem Fall in folgender Weise angesprochen fühlen: "Die Intention, die sich nicht darauf richtet, den ideologischen Schleier zu zerreißen, erreicht eher, daß sich die Situation der Entfremdung als ewiges Schicksal perfektioniert" (Kofler, 1962, S.75).

Idealismus zur Sinnfrage´ (Adorno, 1966, S.369). Denn letztlich geht die Haltung der radikalen Fraglichkeit von einer nie zerstörten Gewißheit über die Sinnlosigkeit des Daseins aus, auf die sie Anspruch erhebt. Damit aber ist jede Möglichkeit einer Veränderung ideologisch ausgeschlossen. So kann sich ein nihilistisch `Verstockter´ nicht

"[...] damit abfinden, daß das in Gedanken oder im Gefühl erflogene Ziel sich als nur annäherungsweise oder gar nicht erreichbar erweist; oder daß es, wenn es erreichbar ist, jeden Glanz verliert, weil es nicht das gesuchte Unbedingte (Kategorische) ist, das sich eben im Innern, wo es kein Objektives gibt, nie finden läßt" (Hof, 1963, S.403).

Werden in einzelnen, als Lebensmaximen verabsolutierten Kategorien Inhalte nihilistisch von der Wirklichkeit abgelöst (Arendt in Arendt (Hg.), 1974, S.352), verkehrt sich das rationale Denken in `philosophischen Glauben´, ein Begriff Karl Jaspers´ (Jaspers, 1974), Gesetze werden zu Surrogaten, denn sie setzen einen Sinn für gültig, anstatt Übereinkünfte zu sein. - Die `hypertrophe´ Feststellung der Sinnlosigkeit kann daher lediglich eine Verwendung der Sprache rechtfertigen, das sich dogmatisch als Überwindung<sup>1</sup> der radikalen Fraglichkeit darstellt und im wesentlichen aus Restriktionen besteht. Sie muß vertreten, daß es

"[...] keinen Sinn [hat, sich] um das zu sorgen, was keine Sanktion einer schöpferischen Absicht hinter sich hat" (Jonas, 1963, S.24).

### **3.2.2.11 Vorliebe für das Gebrochene**

Der Zustand restriktiver Fraglichkeit, in der sich der Nihilismus als `grundsätzliche, aber sich an der schlechten Realität abarbeitende Verneinung´ (Arendt, Einleitung. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.16) zeigt, kann sehr unterschiedlich verabsolutiert werden. In der Vorliebe für das Gebrochene (Hof, 1963, S.407) wird das

"[...] Scheitern an der verdrängten, als philiströs verachteten und abgestreiften verachteten Realität [...]" (Arendt Einleitung. In Arendt D.(Hg.), 1974, S.16)

in die Wirklichkeit hineingesehen. Die Umgebung wie auch die eigene Person werden mit Entartungserscheinungen gleichgesetzt (die u.U. tatsächlich wahrnehmbar sind) (Kofler, 1962, S.85), und so verschließt sich ein selbstgesetzter Kosmos auf der Grundlage der Fraglichkeit. Solches geschieht auch dann, wenn sich jemand aufklärerisch darin befleißigt, hinter jeder menschlichen Haltung uneingestandene Machtinteressen zu entlarven, oder seine `hypertrophen´ Ansprüche immer unerfüllt sieht. In einer Haltung des Obskurantismus und der Wissensscheue wird die Erkenntnis umgangen, daß nicht der eigene

---

<sup>1</sup> "Überwindungen, auch die des Nihilismus, samt der Nietzscheschen, die es anders meinte und doch dem Faschismus Parolen lieferte, sind allemal schlimmer als das Überwundene" (Adorno, 1966, S.371).

Wille Sinn ist (Benz, o.J., S.13). - Dieses Phänomen charakterisiert die Haltung der sechsjährigen Sheila zu ihrer Umgebung grundsätzlich (Hayden, 1981).

### 3.2.2.12 Narzißmus

Den Narzißmus kann man beschreiben als die Fiktion einer  
"[..] Allmacht und erhebenden Erhabenheit ohne Körper und also ohne Ich"  
(Grunberger, 1976, S.247).

Im Zusammenhang mit der psychoanalytischen Theoriebildung wird der Narzißmus als ein deprivierter Beziehungswunsch interpretiert in dem Sinne als die

"[..] Libido [..] dem Partialobjekt, dem sie sich verdankt, nicht zugeschlagen [wird], sondern sie wird als narzißtische Libido unterschlagen" (Kirchhoff, 1978, S.100).

Den Grund dafür, daß der Narzißt seine Libido privatisiert, sieht Finger-Trescher in der

"[..] mangelhaften Objekt- und Selbstbesetzung infolge frühester Beschädigungen der präsymbolischen Einigungen der Mutter-Kind-Dyade" (Finger-Trescher, 1977, S.109).

Kernberg begründet Narzißmus von der Dynamik des Begehrens her: die

"[..] libidinöse Besetzung einer pathologischen Selbststruktur [..] erfüllt die `Abwehrfunktionen´ gegen die zugrundeliegende Besetzung der libidinös und aggressiv besetzten primitiven [d.h. in gut und schlecht unterschiedene] Selbst- und Objektimages" (Kernberg, 1975, S.893).

Von daher läßt sich der Narzißmus darstellen als eine kategorische Aburteilung alternativer Vorstellungen. - Der andere wird

"[..] nicht als autonome Quelle eigenständiger Triebregungen, sondern als Fehler in einer narzißtisch erweiterten Wirklichkeit" (Kohut, 1975, S.233) wahrgenommen.

So kann der andere nur als `widerspenstiger Teil des erweiterten Selbst´ gesehen werden (Kohut, 1975, S.233). Alle Ereignisse sind eine `Verlängerung der eigenen Aktivität´, schreibt Piaget über den von ihm apostrophierten frühkindlichen Narzißmus (Piaget, 1975, S.212) – vgl. Kapitel 6.1.1.2. Für die Beziehungen, in denen sich ein Narzißt bewegt, bedeutet das, daß er unfähig ist, `über sofortige Bedürfnisbefriedigung hinaus von anderen Menschen abhängig zu sein´ (Kernberg, 1975, S.893). - Narzißten streben nach dem

"[..] Gefühl absoluter Kontrolle über eine archaische [ `primitive´, s.o.] Umgebung [..], weil die Aufrechterhaltung ihres Selbst und ihrer Selbstachtung auf der bedingungslosen Verfügbarkeit der billigend-spiegelnden Funktion eines bewundernden Selbst-Objekts beruht oder auf der stets vorhandenen Gelegenheit zur Verschmelzung mit einem idealisierten Selbstobjekt" (Kohut, 1975, S.233).

Anknüpfend an das Vorherige, ist der Narzißt in seinem *Suchen* von der libidinösen Fiktion einer perfekten Einheit mit einem anderen (oder mit sich selbst) bestimmt. Er strebt nach

Identität, nach einer bestimmten Nähe und entfernt sich darin soartig von der Wirklichkeit, insofern diese ihn in einen Kontext einbindet und ihm Grenzen abverlangt. Die Sprache ist hier dem Wunsch unterworfen, die Welt, wie sie einem begegnet, als einen selbstgesetzten Kosmos den eigenen Vorstellungen anzugleichen.

### **3.3 Zusammenfassung und Überleitung zu einem kritischen Verständnis des Nihilismus**

Das Phänomen des Nihilismus zeigt

„[...] die tödliche Gefahr des `Verweilens´ [des Bewußtseins] im Zwischenreich des Doppelsinnig-Zweideutigen [...]“ (Wein, 1963, S.823)

des Seins im Nicht-Sein und des Nicht-Seins im Sein. Ein solches Verweilen ist lediglich konstruktiv als

„[...] das in Wahrheit für geistige Autonomie unumgängliche Durchschritten- und Durchlittenhaben [oder unbewußte Durchleiden] der Loslösung von allem, was sich als überzeitlicher Bestand einfach ausgibt, bevor [...] es gedacht und denkend anerkannt [...]“ (Wein, 1963, S.823)

wurde. Wenn aber das Bewußtsein (oder das Unbewußte) eine Identität, eine Ordnung oder einen fixierten Standpunkt herstellt als Fixierung des Mangels (der Vergänglichkeit, des Irrtums, o.ä.), so kann Nihilismus eintreten.

Camus (Der Fremde, 1961) formuliert eine *Grenze* zwischen Freispruch und Verurteilung, Leben und Tod. Es ist dies die zärtliche Gleichgültigkeit der Welt, die als eine neue, ganz andere Lust<sup>1</sup> (als die `hypertrophe´) erlebt wird. Camus schildert diese Lust wie folgt:

"Als ich empfand, wie ähnlich sie [die Natur] mir war, wie brüderlich, da fühlte ich, daß ich glücklich gewesen war und immer noch glücklich bin" (Camus, 1961, S.151).

Die zärtliche Gleichgültigkeit liegt in einer *Grauzone*, die gekennzeichnet ist durch die Indifferenz gegenüber sich widersprechenden Gedanken und Sachverhalten. Dem im Nihilismus Befangenen ist aber die Zärtlichkeit abhanden gekommen. Er setzt, proklamiert seine Gleichgültigkeit stumpf, lethargisch oder chaotisch. In Ermangelung von Anhaltspunkten verfügt er nicht nur frei über Gegensätze, er `verstockt´ sich auch willkürlich gegen Wahrnehmungen, stumpft ab und verfällt bestimmten Vorstellungen. Das reale Mangelereben ist in der Wahrnehmung wie ausgeblendet, selbst wenn es sie

---

<sup>1</sup> Auch Nietzsche begegnet der Lust, die aus der Verzweiflung und der Bewußtwerdung der Dynamik als solcher erwacht und von der Erkenntnis getragen ist, daß es das Kategorische nicht gibt, anstatt dessen nur ein Kategorisches, das Leben (Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Werke, Band 2, S.126).

beeinflusst. Die Wahrnehmung für Gut und Böse wird diffus; Lüge, Verwirrung und Mattheit können eintreten in der Form von realer Gewalt, öder Tristesse etc.. - Wir stellten heraus, daß die Vernunft das Nicht(s) in unterschiedlichen nihilistischen Ausprägungen (Fraglichkeit, Chimärismus etc.) einseitig rechtfertigt und als (end-)gültig setzt:

"Der Nihilismus ist hier nicht eigentlich spekulativ. Er ist auch nicht existentiell in der Lebensform des Helden oder der Sinnbildlichkeit des Motivs beschlossen. Er ist hier sozusagen programmatisch da [..]" (Kohlschmidt, 1955, S.176)

als `ein Haß, der die Liebe verbirgt´ (Kohlschmidt, 1955, S.176).

Die entleerte und `verstockte´ Wirklichkeit wird in ihrer nihilistischen Ausprägung

"[...] als Wahrheit erfahren, als schlechthinnige Abhängigkeit [mit Schleiermacher], als das Andere, zu dem der Mensch in eine ganz andere Beziehung tritt, etwas, für das es kein zureichendes Wort gibt als das mißverständliche der Liebe" (Rauschning, 1954, S.210).

Der Nihilismus kann also verstanden werden als das (vernichtende oder lähmende etc., aber unbewußte) Programm, das radikal andere, Unzugängliche der menschlichen Existenz, das sich dem Erleben nur als Mangel zeigt, zu verwirklichen. Er entleert die Wirklichkeit, indem er die Vernunft instrumentalisiert. Dabei ist der Nihilismus ausschließlich eine Verkörperung der Ohnmacht des *Suchens* und *Irrrens*<sup>1</sup>.

"Dieser Nihilist ist ein in mehrerlei Hinsicht sich `entziehender´ Mensch. Sein `Wesen´ definieren zu wollen, beweist eine gewisse Ahnungslosigkeit über seinen Wesensverlust" (Wein, 1963, S.826).

### **3.3.1 Unser Begriff des Nihilismus**

Um den Nihilismus als psychologischen Zustand in seiner existentiellen Bedeutung herauszuarbeiten, halten wir uns an folgende Definition:

Der Nihilismus ist eine Haltung, die angesichts des unhintergehbaren Mangels in einer bestimmten existentiellen Verfaßtheit `verstockt´.

Gerade Kinder (aber auch Erwachsene) sind dem fundamentalen Mangel oft existentiell ausgeliefert, und sie bilden (z.T. vorübergehende) ausgeprägte nihilistische Verhaltensweisen aus<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Als Erfahrung gründet der Nihilismus tief im modernen Selbstverständnis:

"Der Mensch wird am Ende seiner eigenen Identität ungewiß [...], der Ursprung alles Kategorischen sogar, seit Descartes, das eigene Ich verliert seine bis dahin unbezweifelbare Substanz" (Hof, 1963, S.404).

<sup>2</sup> Hier kommen bspw. gesellschaftliche Aspekte (vgl. Anlage 1) von Mangel Erfahrungen in Betracht:

So legt die Lehrerin Hayden aggressivem Verhalten Mangelserfahrungen und (Versagens- und sonstige) Ängste zugrunde:

*„Sheila geriet über jeden Fehler, den sie korrigieren mußte, in Verzweiflung“ (Hayden, 1981, S.123). - „Ich wußte, daß ich sie nicht erschrecken und in die Flucht jagen durfte. Wenn sie vor mir davonlief, würde sie noch mehr zerstören und so verängstigt werden, daß sie keiner Vernunft mehr zugänglich war“ (Hayden, 1981, S.95).*

Die nihilistische Verfaßtheit wirkt sich auf eine noch näher zu spezifizierende (gedankliche, unbewußte etc.) Weise auch auf körperliches Verhalten aus und verursacht eine Stagnation im Gefühlsleben.

*Der Schüler Imo bspw. trägt seiner Lehrerin gegenüber ein Verhalten zur Schau, das ihn unzugänglich macht:*

*„Imo gestaltet sein Leben nach seinen eigenen Bedürfnissen. Was von außen kommt, scheint ihn kaum zu berühren. Er ruht in sich, ist ausgeglichen und freundlich. Bei den Dingen, die ich von ihm erwarte, schaut er mich meist nur erstaunt an. Imo fehlt jede Anstrengungsbereitschaft. Er will sich auch nicht mit seinen Mitschülern auseinandersetzen. Zeitweise könnte ich bei diesem Verhalten verzweifeln“ (Pfeifer, 1998, S.33).*

*Imo ist am Unterrichtsgeschehen (so scheint es jedenfalls) unbeteiligt, bis die Lehrerin ihn, nachdem sie eine Vernachlässigung durch die Eltern festgestellt hat, entschiedener als zuvor in das Unterrichtsgeschehen miteinbezieht.*

Wodurch eine nihilistische Stagnation sich erklären läßt, haben wir bereits als Verlust des Bezugs der Sprache zu ihrem Ort umschrieben.

Der Zusammenschau verschiedener Arbeiten zum Phänomen des Nihilismus entnehmen wir zwei Grundtypen, wie die psychische, emotionale oder auch gedankliche Reaktionsbildung auf eine Erfahrung des Mangels fixiert wird und das Denken dabei aus einer Bewegung des *Suchens* und *Irrens* in die Starrheit des Nihilismus verfällt:

1. An einer Mangelserfahrung wird bewußt oder unbewußt festgehalten in der Affirmation einer bestimmten Interpretation der Realität.

Nicht nur für Jugendliche kann eine solche Affirmation reizvoll sein<sup>1</sup>.

---

*„Kinder leben [...] heute nicht nur häufiger als Erwachsene in materieller Not, sie leiden, [...] auch an einer anderen Not, nämlich an dem Mangel an Fürsorge, die ihnen die Erwachsenen angedeihen lassen. Der Mangel an Fürsorge für Kinder ist im öffentlichen Bereich besonders eklatant“ (Hänsel, 1995, S.8).*

*„Folter, Flucht, Migrationserfahrungen, Krieg, Arbeitslosigkeit der Eltern, Suchtverhalten, finanzielle Nöte, häufig wechselnde Partnerschaften der Eltern, enge Wohnverhältnisse bilden den Lebenshintergrund vieler Kinder“ (von der Ahe, 1995, S.14).*

Zudem stellen Kinder heute (1995), nach Aussage des nordrhein-westfälischen Sozialministers Müntefering das `Armutrisiko Nummer eins´ in Deutschland dar (Hänsel, 1995, S.7). Wir müssen demnach davon ausgehen, daß Kinder in der Struktur der Gesellschaft (vgl. Anlage 1) u.a. den Ort des Mangels besetzen.

<sup>1</sup> Beispiele für die Affirmation bestimmter Figurationen des Mangels sind gesellschaftliche Phänomene wie Anonymisierung oder autoritäre Beziehungen: die Urbanisierung führt nach Wilfried Breyvogel zur

Das Festhalten an einer Figuration des Mangels kann sich auf zwei Arten äußern: entweder strengt sich einer an,

"[..] etwas zu vollziehen, das als Handeln im Leeren oder als Leeres im Handeln keinerlei Sinn hat" (Kofler, 1962, S.93) -

oder eine Lebensweise läßt sich bestimmen durch den

"[..] Zwang zur naturalistischen Widerspiegelung der morbiden, von Angst<sup>1</sup>, Einsamkeit und Verzweiflung durchsetzten, objektiven Lebensverhältnisse" (Kofler, 1962, S.84).

2. Ebenso nihilistisch ist es, einen Moment des Mangels voreilig zu verdecken:

"Eine Voreiligkeit kann alles zerstören; eine Besinnlichkeit, eine Fermate, ein Nein kann alles retten" (Wein, 1963, S.831).

Voreilig reagiert jemand, wenn er, um eine reale Unbestimmbarkeit nicht vergegenwärtigen zu müssen, die Unangreifbarkeit (an) einer Setzung betont (Hof, 1963, S.235). Die nihilistisch `verstockte´ Haltung leugnet den

"[..] Unterschied der natürlichen von allen irgendwie abstrahierenden und reduzierenden Einstellungen, so ist sie gegen den Irrtum gefeit" (Süß, 1951, S.200).

---

Anonymisierung der Heranwachsenden (Breyvogel, 1983, S.98-105). – Astrid Kaiser sieht in der Anonymisierung den Grund für neuere nationalistische und biologistische Jugendbewegungen:

„Wo bleibt das Ich, wenn ohne subjektives Dazutun die Welt in immer anonymen werdenden Entscheidungs- und Vermarktungsprozessen gestaltet wird? Gerade in der Problematik der Ich – Verluste scheint mir der Kern zu liegen, wenn Menschen weltweit irrationale Zuflucht in einer der vermeintlich letzten Oasen der Verschiedenheit, der nationalen oder biologischen Herkunft suchen“ (Kaiser, 1997, S.106).

„Autoritäre Beziehungen haben sich von der Person–Person–Ebene auf die Institution–Person–Ebene verschoben“ (Kaiser, 1997, S.108).

Zimmer spricht von einer `institutionell verstellten Sozialisation´ (Zimmer, 1986, S.25). Hermann Giesecke konstatiert im Zusammenhang mit der Feststellung einer Anonymisierung der Erziehung sogar postmodern das `Ende der Erziehung´ (Giesecke, 1985).

<sup>1</sup> Angst wird in der nihilistischen Haltung zu einer Existenzweise (Landgrebe, L., Zur Überwindung des europäischen Nihilismus. In: Arendt, D.(Hg.), 1974, S.24) – vgl. auch Heinrich, 1985, S.41ff. - Den *Topos* der Angst arbeiten sozialwissenschaftliche, philosophische und wissenschaftstheoretische Ansätze gleichermaßen heraus, wenn sie die moderne Existenz charakterisieren. So bezeichnen Horkheimer/Adorno die `Aufklärung´ wissenschaftskritisch als `radikal gewordene, mythische Angst´ (Horkheimer, Adorno, 1955, S.27); Bettelheim (1980) richtet sich programmatisch gegen das Erziehungsmittel Angst. Moral werde durch die Erfahrung der `von den Eltern eingepflanzten Angst´ erworben:

„Jede Erziehung beruht auf einer Mittelklasse–Moral, die ihr psychologisches Gegengewicht in einem stark entwickelten Realitätsprinzip findet, also in der festen Überzeugung, daß man auf gegenwärtigen Lustgewinn weitgehend zugunsten größeren Gewinns in der Zukunft verzichten muß“ (Bettelheim, 1980, S.147).

Die Angst angesichts des Unsagbaren als Moment (nihilistischer) `Verstockung´ läßt sich psychoanalytisch mit verdrängten Konflikten in Verbindung bringen, die nicht in das Bewußtsein integriert werden können (siehe Kapitel 6.1.1.5).

Beidesmal bewertet der nihilistisch 'Verstockte' (aus noch unbekanntem Gründen) die Relevanz 'hypertropher' Vorstellungen<sup>1</sup>.

Es ist zu vermuten, daß sich eine nihilistisch 'verstockte' Vernunft, statt Bewußtseinschule zu sein (Landgrebe in Arendt (Hg.), 1974, S.32), im Bereich des basalen Mangels andauernd ihrer selbst versichert. - Bloch macht den Mechanismus einer Selbstversicherung der Vernunft denkbar:

Die blinde Macht des Nihilismus<sup>2</sup> besteht nach Bloch darin, daß der *Suche* die Objekte und Beziehungen entgleiten und fortan das Nichts die Hoffnung in unterschiedlichen Weisen bestimmt. Ein solches Entgleiten beschreibt Bloch erfahrungslogisch (siehe Kapitel 2f).

Wird eine Negation aufrechterhalten, bleibt nach Bloch ein gewisses Nicht entweder 'schwebend in der Frage'; oder es ist im negativen Urteil die Verneinung der Kopula; oder das Prädikat wird verneint in einem 'unendlichen Urteil', das unendlich viele Bestimmungen außer der verneinten zuläßt (Bloch, 1961, S.44). Solche Erfahrungen des Negativen, das ist das Nichts, können die menschliche Existenz grundlegend prägen.

Wir wollen dieses Phänomen aber weniger kritisch betrachten als vielmehr strukturell. Im *mapping* machen wir daher *Orte* des Denkens, Wollens, Handelns aus, wo kein Abstand zu Mangelserfahrungen mehr besteht.

---

<sup>1</sup> Vgl. Adorno, Th.W., 1966, S.367ff.

Den Aspekt der Extrapolation im Nihilismus kann man wie folgt verstehen:

"Im Nihilismus werden ideologische Reflexionen als Welt erlebt" (Kofler, 1962, S.96).

<sup>2</sup> Zum Begriff des Nihilismus unterscheidet Bloch Nicht und Nichts, die sich je unterschiedlich auf das Denken bzw. auf die Denkbewegungen (die Existenz) auswirken:

"Nicht und 'Nichts' müssen zunächst so weit voneinander gehalten werden wie möglich; das ganze Abenteuer der Bestimmung liegt zwischen ihnen. Das Nicht liegt im Ursprung als das noch Leere, Unbestimmte, Unentschiedene, als Start zum Anfang; das Nichts dagegen ist ein Bestimmtes [..und nicht] wie der [..Prozeß] des Nicht ein Treiben, sondern eine Vernichtung [..]; dies Abenteuer der Bestimmung aber, einzig dem Nicht entspringend, das es als Nicht-Haben nicht bei sich aushält, wird ontologisch abgebildet als 'Noch-Nicht'. Als dieses geht das Nicht aus sich heraus [..]. Das 'Nichts' oder aber das 'Alles' charakterisiert die 'Latenz' in dieser Tendenz" (Bloch, 1961, S.16f).

Dem Nicht ist die Tendenz bzw. die Intention eingelagert, aus der es in einer Gestalt des *Noch-Nicht* herausprozessiert.

Das Nichts beruht auf der absoluten Entgegensetzung von Entitäten, und in ihm ist angelegt, sich unnahbar für das Individuum zu verselbständigen. - Der Nihilismus besteht in einem Sich-Verlaufen, und er ist zugleich ein 'dämonisches Verharren in diesem Sich-Verlaufen' in dem Sinne als die Tatsache, daß es ihm an Etwas fehlt, und 'dieses Fehlen von Etwas zu Etwas wird' (Bloch, 1961, S.52) das Prädikat ist zum Subjekt gleichgültig disparat (Bloch, 1961, S.48) und der *Ort* des Sich-Verlaufens ist ideal-abstrakt (Bloch, 1954, S.325).

## 4 Lacans Anthropologie

Dieses Kapitel mit einer Darstellung der Anthropologie Lacans gliedert sich in vier Teile. Im ersten erläutern wir Lacans Thesen zur Sprache, zu ihrer Bedeutung für das Sein, zu ihrer Struktur und ihren Gesetzen. Im zweiten beschreiben wir Lacans Thesen zu dem *Ort* der Sprache, der Verbergung, dem Unbewußten. Im dritten erläutern wir den Bezug der Sprache zu ihrem *Ort*, wie ihn Lacan mit Begriffen wie Signifikat, Signifikant, 'Anderer' etc. beschreibt. Im vierten wird dargestellt, wie Lacan die Dynamik dieses Bezugs versteht, indem wir betrachten, wie etwas *zur Sprache kommt* und wie ein Subjekt sich konstituiert.

### 4.1 Die Sprache

#### 4.1.1 Die Grundlegung des Seins in der Sprache und Einführung des Prinzips der Verbergung

Lacan stellt die Sprache in den Vordergrund seiner Theorie<sup>1</sup>:

Das Verständnis, daß wir uns jederzeit in der Sprache befinden und mit ihrer Hilfe unsere Wahrnehmungen ordnen, ist geläufig. Lacan erweitert die Rolle der Sprache und unterwirft deren Gesetzen auch die Dimension grundsätzlicher und absoluter Begründungen; die Gesetze der Sprache legt Lacan sogar den Wachstums- oder Veränderungsprozessen in der belebten und unbelebten Welt zugrunde. Demnach knüpft er sein Sprachverständnis an Begriffe wie Element, Signifikant, differentielle Verhältnisse, welche die Sprache wie auch Erscheinungsformen sichtbarer oder denkbarer Wirklichkeit beschreiben. Eine Darstellung seines Sprachverständnisses haben wir ferner in der Einführung in unsere Methode des *mapping* bereits vorweggenommen (siehe Kapitel 1.4).

Um Lacans Ansatz zu verstehen, muß man sich vom gängigen Verständnis lösen, daß die Sprache zusammen mit den Erscheinungen lediglich ein Teil der Realität ist. Philosophische Grundbegriffe, welche die Erkenntnis organisieren, sind im Lacan'schen Sinne völlig neu zu konzipieren, und die Konsequenzen seiner Theorie verlangen nach einem ungewohnten Verständnis der Wirklichkeit bzw. Buchstäblichkeit und des Denkens. - Zu dem Fokus des Lacan'schen Denkens folgendes Zitat:

"In der Wissenschaft vom Menschen verlangt der Gebrauch des Sprechens sehr viel

---

<sup>1</sup> Lacan bezieht sich in der Ausarbeitung seines Konzeptes auf Descartes, Nietzsche, DeSaussure, Freud, Levi-Strauss u.a.. Wenn wir diese Bezüge hier herausarbeiten wollten, würde dies den Rahmen unserer Untersuchung sprengen.

mehr Wachsamkeit als überall sonst, denn in ihr bringt er das Sein selbst seines Objektes ins Spiel" (Schriften, Band III S.135f - im folgenden abgekürzt als Band und Seitenangabe).

Skizzieren wir die zentralen Denkfiguren der Lacan'schen Theorie, um sie danach begrifflich zu untersuchen:

1- Im Mittelpunkt steht folgendes Gesetz:

Was die Menschen in ihrem Handeln und Urteilen leitet, sind die Sprachgesetze, welche die Realität herstellen (Satz 1)<sup>1</sup>.

2- Seinen philosophischen Ausgangs- und Fixpunkt setzt Lacan im subjektneutralen Es-denkt an.

3- Lacans Kopula *ist* zwischen Sprache und Realität ist nicht im Sinne eines absoluten Seins aufzufassen, sondern vielmehr prozessual. Diese dynamische Kopula<sup>2</sup> wird konkretisiert als das Gesetz der Sprache, die sich auf der Grundlage des Begehrens und dessen Logik (dazu später) entfaltet. Sprachgesetze üben demnach Effekte aus, die als Wirklichkeit beschrieben sind.

Wirklichkeit ist ein Begriff, der sich im Französischen nicht von dem der Realität (*réalité*) unterscheidet. Lacan verwendet den französischen Begriff Materialität, um an der Realität den prozessualen Aspekt (Materialisierung) bzw. Buchstäblichkeit, um den verstehenstheoretischen Aspekt zu betonen. Unser Begriff Wirklichkeit faßt beide Aspekte zusammen. -

Die Gesetze der Sprache sind also nicht vorrangig im Sinne von Richtlinien zu verstehen, sondern buchstäblich, d.h. Gesetze sind Setzungen, vergleichbar mit Vektoren, die beschreiben, wie die Wirklichkeit generiert wird.

4- Der prozessuale Aspekt kann an Lacans professioneller Ausgangssituation plausibel gemacht werden, an Analysand und Analytiker im Gespräch: die im Gespräch zum Ausdruck kommenden Haltungen und den Organismus<sup>3</sup> begreift Lacan von der Psycho-Logik Freuds

---

<sup>1</sup> Auf die grundlegenden Sätze (1 und 2, siehe Kapitel 4.1.1) werden wir immer wieder referieren.

<sup>2</sup> Deleuze stellt die Frage: 'wie erkennt man in einer Sache die Sprache?' (Deleuze, 1992, S.9), und leitet anhand des Begriffs des Symbolischen das strukturelle (Erkenntnis-) Objekt und von diesem wiederum die Strukturgenese der Sprache her (Deleuze, 1992, S.9f).

<sup>3</sup> Der Begriff des Organischen wird von Lacan nur beiläufig benutzt. Uns erscheint er jedoch zentral, um den prozessualen Charakter der Kopula zwischen Sprache und Realität zu beschreiben. Dabei spielt der Begriff des Organismus insbesondere auf den psychoanalytischen Theorierahmen an. - Begriffe wie Kastration, Symptom etc. beschreiben organische Prozesse. - Der Rekurs auf den Organismus kann mit dem Begriff der Wahrnehmung in der Phänomenologie parallelisiert werden (vgl. Begriffe wie Sinne, Sichtbarkeit etc.).

her<sup>1</sup>, die durch den Organismus vermittelt ist.

Die zwei letztgenannten Sätze (Satz 3 und Satz 4) beschreiben den Zusammenhang, in dem nach Lacan der Gesprächscharakter von Analysand und Analytiker steht:

Diesen betrachtet Lacan ausschließlich im Hinblick auf die Sprachstruktur<sup>2</sup>. Er leitet die Spezifika der psychoanalytischen Interaktion also nicht von der Dynamik der Beziehung zwischen beiden ab, sondern von den Spezifika des Sprechens<sup>3</sup>, des Zuhörens vor dem Hintergrund der psychoanalytischen und (vor allem) seiner eigenen sprachanalytischen Theoriebildung. Die therapeutische Gesprächssituation versteht Lacan also als eine wissenschaftlich-experimentelle. Präzise betrachtet fällt auf, daß Lacan die Strukturen des psychoanalytischen Gesprächs mit der Struktur der Realität ineinssetzt, indem er das psychoanalytische Gespräch im Sinne der Herstellung des Cogito in der Sprachstruktur konzipiert, welches 'das Sein selbst seines Objekts ins Spiel bringt' (III S.136). - Wir können hier von einem für Lacan charakteristischen Abstraktionsprozeß sprechen, den er selbst nicht reflektiert, sondern eher inszeniert in einer Art und Weise, die sich anhand eines *mapping* folgendermaßen nachvollziehen läßt:

Lacan projiziert das Sprechen des Analytikers wie auch des Analysanden auf die Sprachstruktur und betrachtet beide als in je spezifischer Weise in derselben gelagert. Er zeichnet gleichsam auf, wo ein Analysand spricht. Ebenso wird auch der *Ort* oder Blickpunkt des Analytikers in der Sprachstruktur bestimmt (II S.174f). Anhand seiner Sprachanalyse stellt Lacan dar, wie das Gespräch vollzogen wird und was es bewirkt. - In anderen Worten: Analytiker und Analysand verkörpern je eine distinkte Art, sich zu verständigen und zu verstehen. Dieser Verständigungsprozeß wird durch psychoanalytische Paradigmen bestimmt, von denen her auf den Prozeß der Bedeutungsstiftung geschlossen wird. Wir können die distinkten Positionen in der *Karte* (*map*) der Sprachstruktur folgendermaßen *verorten*:

---

<sup>1</sup> Vgl. Erfahrungslogik, Kapitel 2.

<sup>2</sup> Man könnte den für die psychoanalytischen Gesprächscharakter auch von seinen personalen Aspekten her, aus der Operationalität heraus, anhand metaphysischer Begründungen der Sprache oder, analog zu Merleau-Ponty, mit Hilfe einer Methode begreiflich machen. Auf S.2f weisen wir die Tatsache, daß Lacan zwischenmenschliche Verhältnisse nur in einer spezifischen Situation reflektiert (und daher reduziert) und von dieser seine abstrakte sprachanalytische Konzeption ableitet, als eine theoretische Lücke (im Sinne einer Epochè) aus. - Das Verständnis des Strukturbegriffs, der hier eingeführt wird, erläutern wir mit Deleuze, siehe Kapitel 4.1.2.

<sup>3</sup> Zu beachten ist: wenn es um das Sprechen geht, so ist damit mit Rekurs auf Satz 1 jede Lebensäußerung, auch das Schweigen, gemeint.

Der *Ort* des Analytikers in der Sprachstruktur ist gleichgesetzt mit dem des Rezipienten und Wissenschaftlers (vgl. Kapitel 4.1.2). Angesichts des Sprechens des Analysanden, bei Lacan der einzigen Art zu sprechen überhaupt, spielt sich am *Ort* des Analytikers der diffizile und spannungsreiche Vollzugscharakter der Kopula zwischen Sprache und Welt, wie ihn der Analysand äußert, ab (vgl. Satz 1 und 3):

Der Analysand führt das 'Sein selbst seines Objektes' (s.o.) vor. Er stiftet dadurch eine Kopula zwischen sich, der Sprache und dem Analytiker (in der Psychoanalyse begrifflich gefaßt als Traumgedanken, symbolische Ordnungen etc.), er ist selbst eine Kopula (in der Übertragungsbeziehung), er ersehnt sich eine Kopula (in der Projektion), und nicht zuletzt ermöglicht er dem Analytiker einen direkten Zugriff auf die durch ihn geäußerte Kopula. Von Analytiker und Analysand wird der Kopula ferner eine bestimmte Bedeutung zugemessen (für Lacan aber ist die Bedeutung, das Signifikat, sekundär, wir stellen deren Explikation daher zurück).

Mit diesen Hinweisen ist der gesamte sprachstrukturelle Zusammenhang angedeutet, den wir im Folgenden weiter erläutern. Am *Ort* des Analytikers, an dem die Kopula wirksam ist, ist die Analyse der Sprachstruktur verankert. Lacan abstrahiert, wie (in Satz 2) gesagt, von der Persönlichkeit, wenn er diesen *Ort* als die Sprachstruktur, innerhalb derer geäußerte Kopulae wirksam sind, anhand der Formel untersucht:

"Das Unbewußte ist wie die Sprache strukturiert" (II S.246).

Er setzt den (psychoanalytischen) Begriff des Unbewußten<sup>1</sup> also mit dem der Sprachstruktur gleich wie auch (mit Satz 1) mit einer Vergegenwärtigung der möglichen Seinsweisen der Dinge.

---

<sup>1</sup> Das Unbewußte bei Lacan können wir mit Deleuzes Begriff der Virtualität beschreiben, anhand derer er die (Sprach-) Struktur wie folgt charakterisiert: sie ist 'real, ohne aktuell zu sein, ideal, ohne abstrakt zu sein' (Deleuze, 1992, S.27). 'Jede Struktur ist eine Vielzahl von virtueller Koexistenz' (Deleuze, 1992, S.28). Deleuze beschreibt die Virtualität der Sprache als unterschiedliche Momente in ihrer Struktur, die so beschaffen ist, daß sich

"[...] die virtuelle Totalität der Sprache [...] nach exklusiven Richtungen in verschiedenen Sprachen [richtet], deren jede gewisse Verhältnisse, gewisse Verhältniswerte und gewisse Besonderheiten verkörpert und aktualisiert" (Deleuze, 1992, S.29).

Damit macht es Deleuze denkbar, daß alle Menschen gemeinsam an dem 'Anderen' des Bewußtseins, am Unbewußten teilhaben (siehe die Begriffe der Wahrheit und Intersubjektivität, Kapitel 4.4.2.1.2). Das Unbewußte ist Lacan zufolge weder individuell noch kollektiv, sondern intersubjektiv (Deleuze, 1992, S.37), d.h. es besteht aus Serien, deren Glieder (arm, reich,...) den Tausch (siehe Kapitel 4) charakterisieren und in einer Ordnung der Plätze miteinander in Beziehung stehen (Deleuze, 1992, S.38).

Die Aktualisierung des Virtuellen (des Unbewußten) ist gleichbedeutend mit Differenzierung in der Sprache (Deleuze, 1992, S.29).

## **Zum Begriff der Struktur**

Deleuze beschreibt den Begriff der Struktur im Zusammenhang strukturalistischer Theoriebildung folgendermaßen:

„Die Struktur bestimmt sich keineswegs durch eine Autonomie des Ganzen, durch eine Prägnanz des Ganzen über die Teile, durch eine `Gestalt´, die sich im Realen und in der Wahrnehmung auswirkte; die Struktur bestimmt sich im Gegenteil durch die Natur gewisser atomischer Elemente, welche zugleich von der Bildung des Ganzen und den Abwandlungen der Teile die Rechenschaft ablegen wollen. [..Sie hat] nichts zu tun mit `Figuren´ der Imagination, auch wenn der gesamte Strukturalismus von Reflexionen über die Rhetorik, die Metapher und die Metonymie durchdrungen ist [..; sie hat] schließlich auch nichts zu tun mit einem `Wesen´; denn es handelt sich um eine Kombinatorik, welche sich auf formale Elemente erstreckt, die aus sich heraus weder Form noch Bedeutung, noch Repräsentationen, noch Inhalt, noch gegebene empirische Realität, noch hypothetisches funktionales Modell, noch Intelligibilität hinter den Erscheinungen haben; kein Besserer als Louis Althusser hat den Status der Struktur als identisch mit der `Theorie´ selbst bestimmt - und das Symbolische muß als die Produktion des originalen und spezifischen theoretischen Objekts verstanden werden“ (Deleuze, 1992, S.13f).

Dabei sieht Deleuze den Strukturalismus als eine Transzendentalphilosophie (Deleuze, 1992, S.19), da er von einer Ordnung (Deleuze, 1992, S.17) spricht, die er wie folgt charakterisiert:

„Jede Struktur präsentiert die folgenden beiden Aspekte: ein System differentieller Verhältnisse, nach denen sich die symbolischen Elemente gegenseitig bestimmen, [und] ein System von Besonderheiten, welche diesen Verhältnissen entsprechen und den Raum der Struktur zeichnen. Jede Struktur ist eine Vielzahl“ (Deleuze, 1992, S.23).

### **4.1.2 Die Sprachgesetze**

Die Sprachgesetze beschreiben nach Satz 3, wie wahrgenommene Dinge in die Struktur der Sprache integriert und umgewandelt werden in konkretes Sein, in Wirklichkeit. Wir wollen die Vektoren dieser Umwandlung<sup>1</sup> nachvollziehen. So ist die Wahrnehmung der Dinge zunächst undifferenziert und schemenhaft, im Verhältnis zur Sprachstruktur wirkt sie als ein historisches Ereignis nach. In die Sprachstruktur integriert, werden die Dinge unterschieden und umgewandelt in wirkende Kräfte<sup>2</sup>, in

"[...] imaginäre Prägungen, [...] die der signifikanten Kette ihren Verlauf geben" (I S.9).

---

<sup>1</sup> Als Illustration unseres Gedankengangs dient Anlage 3.

<sup>2</sup> Brandt weist auf den Gedanken hin, daß das Objekt, das gelesen wird, das Gesehene performiert (Brandt, 1978, S.21).

Die Organisierung dieser Prägungen leistet der (mindestens eine) imaginäre Signifikant (siehe Kapitel 4.3.3.3). Er löst die (metaphorische) Wirkung der Sprache aus. Diese erschließt,

"[...] sich über die Wahrscheinlichkeit hinwegsetzend, den ganzen Reichtum aller verifizierbaren Objektivationen ein und derselben Sache" (II S.180).

Das Verhältnis der Dinge zu der Sprachstruktur, in der ein Sachverhalt als Seinsweise eines Dinges hergestellt wird, stellt Lacan auf zweierlei Weisen dar, zum einen im Hinblick auf eine materielle Konstituierung, zum anderen als eine formale Strukturierung:

Einmal ist, insofern die Sprachstruktur als eine materiale verstanden wird, auch der *Ort* der Sprache, das Unbewußte, ein materieller und belebt. Im Unbewußten wirkt sich `die Symbolwerdung bis ins Innerste des menschlichen Organismus´ aus (I S.9). Lacan macht die theoretische Disqualifizierung der Dinge und der Wahrnehmung als lediglich schemenhafte also (teilweise) dadurch wett, daß er den lebendigen Körper (und damit auch das Zusammenwirken von organisch miteinander verbundenen Kräften) aufwertet, indem er das Organische zu dem *Ort* erklärt, an dem Signifikationsprozesse stattfinden. Dies wird explizit in drei Momenten seiner Theorie:

Lacan personalisiert die Sprachgesetze bzw. die Kopula (Satz 3) im Begriff des `Anderen´, der im Sinne einer Verbergung (II S.49, II S.125) und als Begehren fungiert – siehe Kapitel 4.3.3.

Er versteht die Sprachwirkung ferner als eine Präsenz (siehe Anm.3 S.27) im Sinne des mindestens einen Signifikanten, welcher der `Phallus´ und damit ein Organ ist. Zudem kommen Signifikanten durch (organische) Symptome, Funktionen, Knoten oder Prägungen zustande und sind

"[...] symbolbildend für die Geschichte des Subjekts, deshalb, weil sie in der ursprünglichen Wahl latent vorhanden waren und von ihr ausgegangen sind" (I S.109).

Sein Verständnis des Organismus arbeitet Lacan allerdings ausschließlich in Hinblick auf die in ihm wirksame Psycho-Logik Freuds aus und stellt dabei die Konzeption der Kastration (siehe Kapitel 4.3.3) in den Mittelpunkt seiner Theorie.

Zum anderen geht es Lacan vorrangig um eine zweite, um die formale *Lesart* des (Wahrnehmungs-) Geschehens im Unbewußten: die Sprachstruktur läßt sich beschreiben als `Linien von Symbolen´, die sich in `Knotenpunkten´ überschneiden (I S.109). Diese Linien konzipiert Lacan formal als in einer bestimmten Weise, nämlich antinomisch geordnet. Die unterschiedlichen Modi des Signifikanten sind also formal organisiert. - (Etwas apokryphe) Zitate führen uns in diese Unterscheidungen ein:

"Der Signifikant in der Natur wird durch Signifikanten des Zauberspruches<sup>1</sup> angerufen [...er soll *zur Sache kommen*]. Er wird metaphorisch mobilisiert. Die `Chose`, insoweit sie spricht, gibt Antwort auf unseren Anruf<sup>2</sup>" (II S.250).

"Alles ist hier zu ordnen nach den antinomischen Relationen, wodurch sich die Sprache strukturiert" (II S.250).

Der Signifikant bezeichnet etwas, aber er kann auch bezeichnet werden (siehe auch Schriften II S.27). Durch den wie auch immer beschaffenen, aufgerufenen Signifikanten, der als Gesetz die Sprache in Aktion ist, werden im Unbewußten über Negationen materielle Entitäten metaphorisch voneinander abgegrenzt, gegliedert und antinomisch geordnet. Lacan entdeckt in dem Zusammenspiel der Signifikanten eine Arithmetik: in der Arithmetik führen Operationen mit bestimmten Zahlenfolgen zu zwangsläufigen Ergebnissen. Bei Lacan aber ist Arithmetik nicht im Sinne von abstrakter Logik zu verstehen. In bezug auf die Wirkweise der Signifikanten ist die Arithmetik vielmehr dadurch bestimmt, daß einer bestimmten Zahlenfolge eine

"[...] kombinatorische Fähigkeit [zukommt], die das Zweideutige der Sprache ordnet. In ihr kann er [der Analytiker] die eigentliche Triebkraft des Unbewußten erkennen" (I S.109).

So gibt es im Unbewußten Elemente,

"[...] Ziffern [...], die das Geschick des Subjekts bestimmt haben [..., da sie] alles enthalten, was die Analyse dem Subjekt als sein Unbewußtes offenbart" (I S.109).

Die Ordnung dieser Elemente im Unbewußten richtet die Struktur der Sprache ein als die `kombinatorische Fähigkeit`, die dem Unbewußten eignet (I S.109). Versteht man die Realität buchstäblich, sind die Elemente (der Sprache) realistisch gegenwärtig und die Wirklichkeit ist *lesbar* (wenn auch nicht sinnvoll oder bedeutungshaft) - dazu später.

Wir halten fest: ein Sachverhalt (verstanden als eine Prägung, die Seinsweise eines Dinges etc.) wird in der unbewußten Sprachstruktur erst hergestellt.

Die Herstellung eines Sachverhaltes im Unbewußten kann zum einen als eine organische beschrieben werden. Diese haben wir mit der Instanz des `Anderen` (dazu Kapitel 4.3.3.1), mit dem `Phallus` (dazu Kapitel 4.4.1.1) und mit Symptomen, die später anhand des Kastrationskomplexes (Kapitel 4.3.3) thematisiert werden, in Verbindung gebracht. Zum

---

<sup>1</sup> Um die Frage, was mit dem Signifikanten in der Natur und dem Signifikanten des Zauberspruches gemeint ist und was sie verbindet, zu beantworten, fehlen uns bisher noch weitere Theoriebestandteile.

<sup>2</sup> Zu erinnern ist hier an die Ausgangssituation in der Psychoanalyse. Unser Anruf ist gleichzusetzen mit dem offenen Ohr des Analytikers, abstrahiert als die Wirkung des Gesagten auf die Struktur der Wirklichkeit (durch Sprache); und die Chose, die spricht, ist zu verstehen als das vom Analysanden geäußerte Unbewußte.

anderen eruiert Lacan die Herstellung eines Sachverhaltes im Unbewußten als eine formale. In jedem Fall beruht dieselbe auf buchstäblichen Wirkungen.

Daraus können wir schließen: wenn Gegenstände als schattenhafte Ereignisse auf die Sprachstruktur treffen, wird allein das Signifikante verarbeitet als das Materiale, Buchstäbliche und nicht die interpretierbaren Umstände, Zusammenhänge, Hintergründe etc. (die Signifikate).

"Das Unbewußte kümmert sich mehr ums Signifikante als ums Signifikat" (II S.103).

Wenn das Unbewußte nicht durch Signifikate, also Verweisungszusammenhänge, Bedeutungen, sondern durch Signifikanten, durch zeichenhafte, materielle Strukturelemente konstituiert ist, gibt es kein wie auch immer begrifflich gefaßtes, verborgenes Sein im ontologischen Sinne, auf welches die Sprache verweisen könnte<sup>1</sup>.

Die signifikante Struktur im Unbewußten generiert als ein Regelwerk materiale Seinsweisen organisch, formal und real<sup>2</sup>; bedeutungsleer, überindividuell und unbewußt. Wird auf einer (negativen) *Spur*, welcher der Signifikant folgt und die dieser zugleich legt, Realität konstituiert (Satz 1), so bedeutet das für die Seinsweise des Subjekts und jeder anderen Entität, daß diese über ein `Tun´ im Unbewußten bewerkstelligt werden.

"Das Unbewußte `ist´ ein Begriff, entstanden auf der *Spur* jenes Tuns, das das Subjekt [des Unbewußten] konstituiert" (II S.207).

Die Frage nach dem Sinn oder dem Zuhause, dem *Ort* des Subjekts, trifft also nur auf die Unzugänglichkeit der Sprachstruktur im Unbewußten (Satz 2), in der jede Realität prinzipiell

---

<sup>1</sup> An dieser Stelle wird Lacans Antiidealismus manifest.

<sup>2</sup> Barthes unterscheidet

„[...] zwei Realismen: der erste entziffert das Reale (was sich darlegen läßt, aber nicht sichtbar ist); der zweite sagt die Realität (was sichtbar ist, aber sich nicht darlegen läßt)“ (Barthes, 1990, S.68).

Realität ist wahrnehmbar und als solche (nach Lacan) signifikant, denn sie setzt sich für das Wahrnehmungsbewußtsein aus je unterschiedlichen Elementen zusammen. Sie läßt sich nicht darlegen, ohne, daß man etwas hinzufügen würde. Jedes Gesetz, jede neue Sichtweise, jede Beziehung ist ebenso Realität wie das, in was sie integriert ist. Das Reale ist das ganz `Andere´ der Realität. Seine Wirkungen kann man wohl wahrnehmen und erkennen, ihre Herkunft aber bleibt unerklärlich. Das Reale ist das, was nur als Verlust an Realität, an Begründung erfahrbar ist. Nach Lipowatz ist das Reale das banale (Un-) Mögliche, welches Wirklichkeit durch seine Gleichgültigkeit gegen die Seinsweisen der Realität erst ermöglicht (Lipowatz, 1982, S84f).

„Das Reale ist das, was die Opazität, die Konsistenz, die Nichttransparenz des Existierenden ausmacht“ (Lipowatz, 1982, S.82).

Durch das Gesetz der Verbergung, des Nicht, der `absence´ ist das Reale das Gesetz der Realität. Denn gerade, da das Reale das ist, was sich den signifikanten Spiegelungen und Setzungen der Realität entzieht (Lipowatz, 1982, S.82), steht seine Erfüllung noch aus. Lacans Begriff des Realen markiert bei Barthes `den Abgrund, oder wenigstens den äußersten Rand, an dem entlang mancher Text balanciert´ (Lindorfer, 1998). Denn für Lacan ist auch die Erscheinung der Realität für das Subjekt „[...] eine passive Wahrnehmungsfusion mit flüchtigen Bildern oder Objekten, deren Matrizen die Teilobjekte des Begehrens darstellen“ (Ragland-Sullivan, 1989, S.45).

verneint wird. Die Buchstäblichkeit der Sprachstruktur macht ein Wissen des Subjekts um sich selbst unmöglich.

"Das Subjekt des Unbewußten [...] weiß [...] nicht, was es sagt, ja nicht einmal, daß es spricht" (II S.174).

Das Bewußtsein hat also keinerlei Zugriff auf die Sprachstruktur und -gesetzlichkeit, der es entstammt:

"Das Unbewußte ist ein Teil des konkreten Diskurses als eines überindividuellen, der dem Subjekt bei der Wiederherstellung der Kontinuität seines bewußten Diskurses nicht zur Verfügung steht" (I S.97).

Jede Materialisierung (nach Satz 1) ist negativiert und wirkt negativierend. Gewißheiten beruhen auf Verkennungen. Die Homogenität oder Substanz ist imaginär. - Lacan spricht in bezug auf das Imaginäre von einer `bewußten Überformung´ (eine Wendung, die wir als Überformung durch das Bewußtsein interpretieren) (II S.209).

Die grundlegende Sprachstruktur auszusprechen als die Wahrheit der bewußten Existenz und der Realität ist eine Utopie. Lacan macht aber doch eben diese Utopie zur Richtschnur für jedes Aussagen: diese Utopie ist das,

"[...] was das Unbewußte uns zu überprüfen aufgibt, das Gesetz [...], demzufolge das [wahre] Aussagen sich niemals auf die Aussage irgendeines Diskurses reduzieren läßt" (II S.59).

Das Bewußtsein kann nicht anders, als die Setzungen der Sprache im Unbewußten zu sein, und so kann das Subjekt seine Begriffe, Intentionen, Handlungen nicht anders als in der Realität, die das Unbewußte herstellt, begründen. Es erhält über diese Realität seine Materialität, denn die Sprache stellt eine greifbare Struktur her. Das rein buchstäbliche Verständnis der Elemente der Sprache ist daher der einzige Anhaltspunkt dafür, daß man sich in der Realität bewegt (die auf der unbewußten Sprachstruktur gründet). Der Signifikant ist die Struktur, die dieser zugleich (selbständig) herstellt. Der Signifikant ist und

"[...] hat [...] einen Weg, `der ihm eigen ist´. Ein Zug [zu verstehen wie ein Schachzug o.ä.], durch den sich hier seine Inzidenz als Signifikant bestätigt" (I S.28).

## **4.2 Der Ort der Sprache**

### **4.2.1 Die Wahrnehmung, die Verbergung und der Ursprung der Sprache im Unbewußten**

Kehren wir zurück zum psychoanalytischen Gespräch und hier zu Lacans Charakterisierung des Unbewußten als *Ort* der Sprache.

"Es ist [...] die Welt der Worte, die die Welt der Dinge [gemeint sind sämtliche Entitäten] schafft - die zuerst im `hic et nunc´ eines werdenden Ganzen ununterscheidbar sind - indem sie ihrem Wesen konkretes Sein verleiht und ihrem Immerseienden überall seinen Platz zuweist" (I S.117).

Mit dem hic et nunc der Worte, die in einem werdenden Ganzen ununterscheidbar sind, ist die Realität gemeint, wie sie der Analytiker wahrnimmt (siehe Kapitel 4.1.1). Die Ordnung und Differenzierung der Realität als Wirklichkeit findet am (unbewußten) Ursprung der Sprache (bzw. der Dinge) statt, der überindividuell jenseits des konkreten Ausdrucks liegt (III S.208), nämlich `außerhalb der Grenzen des Menschen´ (I S.113). Dieses Außerhalb der Verfügungsgewalt ist zugleich ein Innerhalb unserer Existenz. Auf die konkrete Analysesituation übertragen, bedeutet das: der Analytiker kann die Sprachstruktur nicht von einem übergeordneten Standpunkt aus analysieren. Abstrahiert folgt daraus: es gibt keine Metaebene der Sprachstruktur und keine Realität unabhängig von ihr (II S.188).

Stellen wir dar, wie Realität und Sprache am *Ort* des Unbewußten zusammenwirken:

Die dynamische Einheit (im Sinne von Maßeinheit und Gesamtheit) von Sprache, Realität und Begriffen als Unbewußtes erfaßt Lacan operativ im Begriff des Signifikanten. Eine hier noch zu spezifizierende Größe, der mindestens eine Signifikant (später mit dem Prinzip des Phallus erklärt) verursacht sowohl eine Sprachstruktur von Bestand wie auch das konkrete, materiale Sein der Dinge aus dem Immerseienden (siehe Zitat).

Lacan spricht von Materialität (siehe Kapitel 4.1.1), um sowohl die Funktion wie auch die Struktur des einen Signifikanten, also den Signifikanten-Modus<sup>1</sup> zu beschreiben:

"Wir bezeichnen mit Buchstaben jenes materielle Substrat, das der konkrete Diskurs aus der Sprache bezieht" (II S.19).

Mit dem Begriff der Buchstäblichkeit der Sprache, die der Analysand verwendet, ist (nach Satz 1) die materielle Qualität dieses konkreten Ausdrucks gemeint. Diese Qualität wird im Begriff des Signifikanten<sup>2</sup> gefaßt. -

---

<sup>1</sup> "Nun erscheint, was in der Natur zu mobilisieren ist (- Donner und Regen, Meteore und Wunder -), tatsächlich nach dem Signifikanten-Modus" (II S.250).

<sup>2</sup> Kirchhoff beschreibt den bei Lacan zentralen Begriff des Signifikanten, der als bedeutungslos, aber effektiv konzipiert ist, folgendermaßen:

„Das, was zählt, ist nicht das, was `er-zählt´; das, was mich sprechen läßt, nicht das, was ich sprachlich intendiere. In diesem Sinne kann alles mögliche Signifikant sein - nicht als Eigenschaft, sondern in grammatikalischer Hinsicht, als Hauptwort: Ein bestimmter Geruch, ein bestimmtes Wort, ein bestimmtes Knistern, ein bestimmter Körperteil, ein bestimmtes Zeichen - bestimmt immer von anderswoher, z.B. durch die Mutter (aber was heißt schon Mutter, auch das kann alles mögliche sein), bedeutungslos deshalb, weil er nicht einem Inhalt nach wirkt, sondern als Verweis - als Verweiszeichen auf etwas anderes, das Signifikant ist - darin liegt der Effekt [...]. Angenommen, ein Wort sei ein Signifikant und ist damit über-setzt, von anderswoher be-setzt-von etwas anderem, was wirksamer ist als sein Inhalt, seine Bedeutung, und das wiederum auf etwas anderes zielt, das ebenfalls

Die Begriffe Buchstäblichkeit und Materialität sind im übrigen der einzige Hinweis auf Lacans Verstehensprozeß und auf seine philosophische und wissenschaftliche Methode überhaupt:

Die Annahme, daß die Sprache, vermittelt über den einen Signifikanten, als die Materialität der Dinge und insofern buchstäblich zu verstehen ist, ist mit der Feststellung verknüpft, der *Ort* der Sprache sei das Unbewußte (Satz 2).

Die Sprachgesetze im Unbewußten, deren elementare Einheit der Signifikant ist, bestimmen demnach die Seinsweisen oder Figurationen der Realität (u.a. die Erkenntnis). Die Kopula zwischen Sprache und Realität, als die der Signifikant fungiert, ist eine dynamische, schöpferische, also eine solche Kopula, die eine Wirkung zeitigt. Dabei ermöglichen weder die Sprachstruktur noch deren jeweilige Formulierung eine Erkenntnis von Wahrheit, sondern verdrängen diese vielmehr. In anderen Worten: während am *Ort* des Unbewußten die unterschiedlichen Dinge als Teilaspekte der (Sprach-)Struktur fortwährend in den Gesamtzusammenhang allen Seins integriert werden, verdeckt<sup>1</sup> die Einzigartigkeit des Signifikanten zugleich in gewissem Sinne den Gesamtzusammenhang. - Ein Vergleich soll den Zusammenhang von Unbewußtem und Sprachstruktur veranschaulichen:

Schaumkronen oder andere Erscheinungen des Meeres haben die gleichen (bspw. chemischen) Eigenschaften wie das Meer, können also in einer Analyse als Meer ausgewiesen werden, sie sind aber nicht das Meer. Werden die Schaumkronen isoliert betrachtet, können sie ihre Herkunft sogar vergessen machen. Mit dem *mapping* verstanden ist das Meer die materielle Konsistenz der *Karte* und die Schaumkronen sind die (ständig neu einzuzeichnenden) Zeichen und Profile auf der *Karte*. Das Meer steht in unserem Zusammenhang in einem ähnlichen Verhältnis zu den Schaumkronen wie das Unbewußte zur Sprachstruktur: im Unbewußten wird die Sprachstruktur hergestellt. Der grundsätzlich verneinende oder nivellierende Charakter des Unbewußten bestimmt die Sprachstruktur, selbst wenn die Sprachstruktur ihre Herkunft im Nicht vergessen machen kann. Die Sprache ist also ein System von `absences`. Lacan spricht von einem Verkennungszusammenhang,

---

signifikant ist – ein anderes Wort, eine andere Silbe, eine andere Buchstabenkombination [...], der Sinn kann dadurch gleiten, ja springen, man spricht von Assoziation“ (Kirchhoff, 1982, S.23f).

Ein Signifikant ist also weder Symbol und kein Hinweis. Er ist eine Textwirkung. Widmer unterscheidet mit DeSaussure die signifikate Sachvorstellung von der signifikanten Wortvorstellung (Widmer, 1990, S.38). In der Sprachstruktur besetzen Signifikanten den `Ort der Abwesenheit, der bewirkt, daß das Symbolische als Darstellung aufzufassen ist` (Widmer, 1990, S.50).

<sup>1</sup> Hier ist der der auch bei Lacan zentrale psychoanalytische Topos der Verdrängung gemeint, den wir später ausführlich behandeln und mit Fuery im Begriff der `absence` systematisch erfassen, siehe Kapitel 2.4.

den er der Tendenz nach als mechanistisch<sup>1</sup> beschreibt. Der Mechanismus, der die Sprachstruktur charakterisiert, ist die Verbergung. Die Sprachstruktur erschließt das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit, die Sprachgesetze und die Bedeutungsstiftung.

Die Verbergung als zentrale Denkfigur Lacans ist komplex. Betrachten wir hier zunächst, wie das Moment der Negation in der Verbergung beschaffen ist. Fuery betrachtet Lacans Begriff des Unbewußten, auf dem die Signifikation beruht, als 'primary absence'<sup>2</sup> (Fuery, 1995, p.4, siehe Kapitel 2.4), also in der Weise von Wechselwirkungen zwischen den Diskursen, die ex negativo angelegt sind (so wie das Begehren, die Einheit eines Sachverhaltes, das Subjekt, Interpretationsspielräume etc.). Diese These läßt sich durch Lacans eigene Worte erhärten: vom Bewußtsein her betrachtet ist das Unbewußte wesentlich das, was

"[...] schlicht und einfach nicht ist. Es bezeichnet nämlich nichts, was noch als Objekt gelten könnte, oder was es verdienen würde, daß man ihm mehr Existenz zuspricht als man tut, wenn man es durch seine Definition im 'Un-Schwarzen' ansiedelt" (II S.208).

Positive Anlagen im Unbewußten wie Instinkte oder archetypische Wahrheiten sind ausgeschlossen (II S.209). Dennoch ist in bezug auf den Mechanismus der Verbergung im Unbewußten nicht von einer reinen Negation auszugehen. Lacans Beschreibung des Unbewußten als das Un-Schwarze weist auf sein mehrdimensionales Verständnis von Verbergung, Verneinung etc. hin: im Schwarzen sind alle Farben versenkt, die Silbe Un-negiert jedoch das Schwarze und holt die Farben gleichsam wieder hervor. Der Begriff Un-Schwarzes suggeriert also mehr als (nur) etwas, was da oder nicht da ist. Das Un-Schwarze ist, rein buchstäblich verstanden, eine Verneinung, signifikant betrachtet, eine doppelte Verneinung und logisch eine Bejahung. Darüber hinaus ist das Un-Schwarze lediglich eine Beschreibung und von daher austauschbar, denn die Signifikanten, welche mit dem Un-Schwarzen gemeint sein könnten, sind vielgestaltig.

Explizieren wir den Charakter des Verhältnisses von Unbewußtem und Sprache von ihrer Definition her, um zu einer Darstellung der Mechanismen der Verbergung innerhalb der Sprachstruktur überzuleiten:

---

<sup>1</sup> So spricht Lacan im Zusammenhang mit dem Wiederholungszwang in der Sprachstruktur (siehe Kapitel 4.4.1.2) mechanistisch von 'rotierenden Gedächtnissen unserer Maschinen-die-wie-Menschen-denken' (I S.29).

<sup>2</sup> Wir erweitern diese These Fuerys und behaupten, daß jede Art und Weise der 'absence' in Lacan's Theorie thematisiert wird. Hier soll dazu eine Erwähnung genügen: der Begriff der 'absence' kann auch die Bedeutungsstiftung ('secondary absence') erklären, und sogar Fuery's Begriff der Aufhebung ist für die therapeutische Dimension der Lacan'schen Theorie relevant (siehe Kapitel 6.2.2).

Das Wort Unbewußtes ist strenggenommen und für sich gesehen un-spezifisch. Erst über die Seins- und Wirkungsweisen bestimmter, voneinander unterscheidbarer Sprachelemente kommen dem Unbewußten Bestimmungen zu. Geht man davon aus, daß es das Unbewußte zwar gibt, es aber durch die Sprache erst definiert ist oder konstituiert wird, so entspricht dies dem Verständnis (von Satz 1), welches die Wirkung von signifikanten Bestimmungen als materielle, buchstäbliche begreift. Im (für Lacan charakteristischen) Abstraktionsprozeß wird der unspezifische Begriff des Unbewußten aufgehoben und ausgetauscht durch die je spezifischen Spracheinheiten, die eben nicht alles, nicht das Unbewußte sind, die aber ohne dessen Zusammenhang undenkbar sind.

Vom Bewußtsein her betrachtet und von einem anderen Standpunkt aus können wir als Analytiker bzw. Wissenschaftler nicht reflektieren, ist das Unbewußte ein (Nicht-)Sein, das verstanden wird als das/der `Andere´<sup>1</sup> des Bewußtseins, das allen Menschen gemeinsam ist. – An dieser Stelle ist auf die Doppelbedeutung des Begriffs der/das `Andere´ hinzuweisen: er meint einmal das Unbewußte als das `Andere´ des Bewußtseins und dann das darin wirksame Begehren als ein Jemand, der als ein `Anderer´ im Subjekt wirkt. Der `andere´ ist demgegenüber der Mitmensch oder ein Objekt. –

Es wurde bereits angedeutet, daß das Unbewußte als *Ort* omnipotenter, allgegenwärtiger, epistemologischer `Abwesenheit´ der Ausgangspunkt für (mindestens) einen Signifikanten ist;

"[...] das Unbewußte will heißen: daß der Mensch vom Signifikanten bewohnt wird" (I S.35).

Der Widerspruch, der sich hier zwischen einer Charakterisierung des Unbewußten einerseits als *Aufenthaltort* und andererseits als `absence´ auftut, ist nur auflösbar, indem dieser *Ort* einem `Etwas´ zugesprochen wird, welches da ist, indem es `Anderswo´ ist. – Hier fügen wir hinzu, daß der Signifikant im Unbewußten wirksam ist, indem der Signifikant das Unbewußte in der Weise der Verbergung als eine Sprachstruktur erschließt, die dieser herstellt (dem entspricht eine Verbergung in dem Sinne, daß das Un-Schwarze lediglich eine Beschreibung ist). Jede konkrete Formulierung, das ist jede Materialität (siehe Kapitel 4.1.1), wird (im Sinne einer Verneinung) als ein bestimmtes buchstäbliches Substrat aus der Sprachstruktur, welche für das Bewußtsein nicht<sup>2</sup> ist, extrahiert (dem entspricht die Verbergung in dem Sinne, daß die Silbe Un- das Schwarze negiert und die Farben

---

<sup>1</sup> Die Vorstellung, daß das Subjekt vom Objekt getrennt ist, ist zentral für den psychoanalytischen Ansatz (Fuery, 1995, p.34) und wird bei Lacan im Konzept des `Anderen´ radikalisiert, wir kommen später noch darauf zurück (siehe Kapitel 4.3.3.1).

<sup>2</sup> Eine doppelte Verneinung provoziert logisch eine Bejahung.

hervorholt). Im Unbewußten ist also auch der Typus `absence´ angelegt, der mit Sartre Negativitäten (dem entspricht eine Verbergung in dem Sinne, daß im Schwarzen alle Farben versenkt sind) zu generieren imstande ist. - In diesem Falle stellt die `absence´ die Struktur der Sprache wie auch nach Satz 1 die Struktur der Welt her.

Betrachten wir nun den Verkennungszusammenhang (dem entspricht die Verbergung in dem Sinne, daß das Un-Schwarze lediglich eine Beschreibung ist) in Hinblick auf zwei Arten, wie Satz 2 (daß das Unbewußte wie die Sprache strukturiert ist) mißverstanden werden kann. - Lacan spricht von der `List der Vernunft´ (III S.208):

Einmal könnte das Unbewußte mit seiner (ihrer) Strukturierung durch die Sprache identisch gesetzt werden. Dann wäre das Unbewußte als Sprachstruktur *lesbar*, und man könnte die Sprache als solche sprechen bzw. authentisch sein oder etwas objektiv verstehen. Das Bewußtsein wäre homogen, und es würde in einer Dialektik des Urteils jeden Widerspruch aufheben können. Aufgrund von Satz 2 ist das aber unmöglich, denn dadurch würde die Wirkmächtigkeit des Unbewußten zunichte, das dem Bewußtsein gerade entgegensteht. Unterscheidet man dagegen das Unbewußte von der Struktur der Sprache und hält man es der Sprache gegenüber für autonom (bspw. über die Konzeption der Triebe<sup>1</sup> etc.), würde dies Satz 1 zuwiderlaufen. Diese beiden gängigen Auffassungen über das Unbewußte beschreibt Lacan als zentrale Irrtümer im weiteren Sinne, nämlich als in der Sprachstruktur und in den Sprachgesetzen wirksam. Die `List der Vernunft´ (III S.208) organisiert die (imaginäre) Verbergung, hier als Verkennungszusammenhang verstanden, indem die List die Verkennung, auf der eine Setzung beruht, überdeckt oder festgelegte Bestimmungen verschiebt (vgl. Metonymie und Metapher, Kapitel 4.4.2.2.1f).

Diese Irrtümer sind in der Sprache selbst angelegt und weisen die Sprache als einen Verkennungszusammenhang aus im Sinne der `primary absence´ (bei Lacan als das Imaginäre). Eben deshalb ist die Sprache wesentlich un-bewußt.

Hinsichtlich Lacans Auffassung der Sprache als einen Verkennungszusammenhang stellen wir noch eine weitere mögliche Art der `absence´ (siehe Kapitel 2.4) fest:

---

<sup>1</sup> Lacan setzt sich von Freud ab, wenn er den Trieb nicht als einen Instinkt, sondern als `abwesendes Begehren´ sieht (Fuery, 1995, p.58). Der Trieb wird also einmal in der `Semiotik der Abwesenheit´ angesiedelt, auf der Ebene von Sublimation, Repression, Zensur, Phantasie, Parapraxis etc., und er signifiziert das Subjekt als Lücke. Andererseits ist die Erscheinungsform des Triebes wiederum die `Anwesenheit´, denn das Begehren verobjektiviert sich im Trieb. - Der Topos der Durchdringung von Begehren, Subjekt und Trieb stellt die `Schatzkammer der Signifikanten´ her (Lacan, 1985, p.314). Das Objekt ist insofern für den Trieb irrelevant, als der Trieb seine Genugtuung auf der Grundlage der Signifikation und insofern als `Abwesenheit´ erhält.

Dies ist die absolute Grenze (bspw. des Erkennens etc.), welche sich in der Sprache manifestiert. Der Tod, die Liebe, das Absolute<sup>1</sup> etc. und auch der Nihilismus sind als die 'absence' im Sinne einer unüberwindlichen Grenze denkbar. So betrachtet kann die wechselseitige Bestimmung von Nichtvorhandenem und Vorhandenem auch an eine unüberwindliche Grenze stoßen. Der Keil des Nicht(s) gräbt sich an dieser Stelle noch tiefer als selbst bei Fuery (siehe Kapitel 2.4) in die Metaebene. Lacan legt diese radikale *Lesart* einer unhintergehbaren 'absence' im Unbewußten an einigen Stellen durch Sätze nahe, die z.T. apokryph bleiben. Der Schalk Lacan ahmt die 'absence' als unhintergehbare Grenze auch als 'List der Sprache' (III S.208) nach, indem er ihre Täuschungen wie in einem Versteckspiel durch mehrdeutige Aussagen suggeriert. Wir wollen ihm weiter folgen:

### **4.3 Der Bezug der Sprache zu ihrem Ort**

#### **4.3.1 Signifikate**

Ein Signifikant bleibt in seiner Materialität konstant, auch wenn derselbe sich formal ändern kann, d.h. polymorph ist. Die Bedeutungen (das sind auch die Besonderheiten der Dinge und der Menschen) der Signifikanten, bei Lacan Signifikate, ändern sich hingegen im System der Sprachstruktur. Lacan konzipiert daher ihren Kode getrennt von der signifikanten Struktur, so wie die schattenhaften Ereignisse von anderer Qualität sind als die Signifikanten - siehe Kapitel 4.4.1; das Zeichen (den Signifikant) und die Bedeutung (das Signifikat) sind also grundsätzlich voneinander geschieden (dabei bezieht Lacan sich auf den Saussure'schen Algorithmus<sup>2</sup>: Signifikant S: Signifikat s, II S.21). Die Bedeutungen sind über feine, 'vertikale Linien' mit der *Spur* (siehe Kapitel 4.1.2) des Signifikanten 'verkettet' (II S.27).  
- Wenn das Verhältnis von Signifikant und Signifikat als eine Verkettung<sup>3</sup> verstanden wird,

---

<sup>1</sup> Lacan selbst benutzt solche Begriffe allerdings nur als Metaphern.

<sup>2</sup> Lacan stellt in bezug auf den Saussure'schen Algorithmus fest:  
"Dadurch wird es möglich, die dem Signifikanten eigenen Verbindungen und die Funktionsbreite derselben in der Genese des Signifizierten genau zu studieren" (II S.21).

<sup>3</sup> In dieser Konzeption ist das Signifizierte keine extra-textuelle, transzendente, in sich vollkommene Idee mehr, sondern wird zu einem Effekt der Sprache. Der eine Signifikant transportiert keine Bedeutung, sondern Bedeutung entsteht im Nicht der Signifikanten und zwischen den Signifikanten als deren Differenzen.

sind Signifikate im Sinne fester Glieder zu verstehen. Die Bedeutung `insistiert´ (II S.27) in der Buchstäblichkeit der Signifikantenkette als einer geschlossenen Ordnung.

Ein solches Verständnis des Verhältnisses von Bedeutung und Zeichen, Signifikat und Signifikant bleibt allerdings nicht unwidersprochen. Denn an anderer Stelle behauptet Lacan, daß das Signifizierte unter Signifikanten gleitet (der Charakter der Bedeutung ist demnach in gewissem Sinne ein flüssiger). Dann hat

"[...] nicht ein Element dieser Kette seine `Konsistenz´ [...] in der Bedeutung, deren es im Augenblick gerade fähig ist" (II S.27)<sup>1</sup>.

Dadurch, daß ein Bedeutungszeichen Ereignisse im Unbewußten formuliert und verarbeitet, geht es einen *Weg*. Der eine Signifikant ist das treibende Moment - wir greifen vor: das unbewußte Subjekt (siehe Kapitel 4.4.2.1), das ausgerichtet auf eine Vorstellungsrepräsentanz (siehe Kapitel 4.3.3.2) eine materiale *Spur* hinterläßt (und eine Reihe `abwesender´ Signifikanten - dazu Kapitel 4.3.3.3).

Signifikate werden unabhängig von solchen *Spuren* hergestellt. Wir können daher die Bedeutungsebene ausblenden, wenn wir die signifikante Struktur der Sprache im Unbewußten betrachten.

### **4.3.2 Die Wirkung des Signifikanten**

Die (irgendwie beschaffene) *Spur* (vgl. Kapitel 4.1.2), die der Signifikant hinterläßt (II S.207), wie auch die Kette der Signifikanten sind im Unbewußten durch die `primary absence´ (siehe Kapitel 2.4) bestimmt.

"Das dieser Kette eigentümliche Gesetz regiere die für das Subjekt determinierenden psychoanalytischen Effekte: die Verwerfung, die Verdrängung, die Verneinung" (I S.9).

Die Signifikantenstruktur verankerten wir bereits einmal im Formalen und zum anderen im Organischen. - Die Momente einer organischen und formalen Organisation durch symbolische Knotenpunkte werden in der Theoriefigur der Sprachstruktur als `raison´ des Begehrens miteinander vermittelt. Damit wird die Sprachstruktur einerseits dem Organismus zugeordnet, indem `der Organismus sich verwickelt in die Dialektik des Subjekts´ (II S.228), und andererseits den Dingen. Die `raison´ beruht formal auf dem Prinzip der Verbergung, welche wir bereits dargelegt haben; organisch betrachtet beruht die `raison´ auf dem Prinzip der Kastration.

---

<sup>1</sup> DeSchutter spricht davon, daß das Signifikat als Effekt letztendlich als nicht existent konzipiert ist (deSchutter, 1983, S.66). Seiner Argumentation folgen wir nicht.

### 4.3.3 Die Kastrationserfahrung als das Wirkprinzip in der Sprache und die Rolle des `A/anderen´ für das unbewußte Subjekt

Gleichsam rhetorisch setzt Lacan die zentrale Theoriefigur der Verbergung permanent in Szene, so verwirrt er seine Leser mit Formulierungen wie:

"Gerade an den Punkten, wo die Evidenz unterwandert wird vom Empirischen, liegt der Dreh der Freud´schen Wende" (II S.43).

Der gemeinte Sachverhalt wird hier nicht wirklich angesprochen, geschweige denn ausgesprochen. Es ist nicht offensichtlich, daß aus den Ausdrücken Freud´sche Wende und Unterwanderung der Evidenz durch das Empirische der Kastrationskomplex herauslesbar ist. Aber gerade am Beispiel dieses Verwirrspieles läßt sich festmachen, daß Lacan durch gewisse Vorstellungen (besonders durch seine Vorstellung zur Negation und zur Verbergung) die herkömmlichen Denkweisen erschüttert.

Expliziert man die Wirkprinzipien der Verbergung und des Verborgenseins, der Verdrängung und der Verwerfung, die bei der Konstitution der Sprachstruktur greifen, anhand psychoanalytischer Begriffe, wird man bei Lacan zudem auf unterschiedliche Fährten geführt. Denn die organischen Wirkungen des Signifikanten entsprechen je unterschiedlichen psychoanalytischen Topoi wie dem Symptom, dem Komplex, der Kastration, der Verschiebung etc.. Der Kastrationskomplex ist jedenfalls die zentrale dieser vom Nicht(s) oder Mangel (II S.41) her bestimmten Verbindungsgrößen zwischen dem Organismus und der Sprachstruktur, denn der Kastrationskomplex inauguriert die

"[...] Position oder Gesetze, die den `anderen Schauplatz´ [den Ort des Unbewußten] beherrschen" (II S.125):

Der Kastrationskomplex fungiert als stetige Unterwanderung der Evidenz durch das Empirische (s.o.). Dabei wird die Wirkung des einen Signifikanten von unbewußten (Kastrations-) Erfahrungen zugleich bestimmt wie auch von ihnen unterwandert. Führen wir dies weiter aus: präzise betrachtet ist der Kastrationskomplex bereits die Verarbeitung von Kastrations- oder Mangelerfahrungen, die als `Symptom eines abgestorbenen Konflikts´ (I S.109) am Ort des Unbewußten niedergelegt sind. Die Genese eines Symptoms wird mit einem gewissen `System psi´ in Verbindung gebracht:

"Das System psi, Vorläufer des Unbewußten, bezeugt hier seine Originalität, indem es nur im `Wiederfinden des von Grund auf verlorenen Objekts´ befriedigt werden kann" (I S.45).

Psychoanalytisch kann man das `System psi´ vom Verlust der Einheit mit der Mutter her verstehen. In der konkreten (Psychoanalyse-) Situation wird sichtbar:

Die Einheit mit der Mutter ist der erste `A/andere´, das erste Objekt, das als verloren erfahren wird, denn nach der Geburt wird die begehrte Einheit mit ihr symptomatisch nicht wiederhergestellt.

Die umfassende Bedeutung, welche diesem Verlust als `System psi´ zuzuschreiben ist, wird mit Satz 1 erweitert: die Tatsache als solche, daß Ereignisse, Gegenstände etc. disparat sind, wird als Kastration (als Seinsmangel, *manque de l'êre*, II S.41) erfahren<sup>1</sup>. - Dies läßt sich wie folgt zuspitzen:

- Ewig ist an der Realität nur ihre Vergänglichkeit (`System psi´).

Die Vergänglichkeit schlägt sich im Unbewußten in der Form von signifikanten Diskrepanzen nieder (Kastration). Denn grundsätzlich

"[...] perpetuiert [der Kastrationskomplex - das `System psi´ in der Sprachstruktur] den Grund, der das Subjekt der [ausblendenden, kastrierenden] Wirkung des Signifikanten unterstellt" (II S.217).

Demnach ist das Unbewußte im Sinne eines *Ortes* des Untersagten, als `System psi´ der Sprachstruktur zugrundegelegt.

"Der Ort des Unter-sagten (*inter-dit*), den die Zwischen-rede (*intra-dit*) eines Zwischen-zwei-Subjekten bildet, [ist] eben der Ort [...], an dem sich die Transparenz des klassischen Subjekts [oder dessen Wahrnehmung] aufspaltet und in jene `fading´-Effekte übergeht, die die Besonderheit des Freud'schen Subjekts damit begründen, daß es durch einen zunehmend reineren Signifikanten abgedeckt wird" (II S.174f).

Das Unbewußte ist der *Ort*, an dem das Bewußtsein nicht ist. Denn hier ist der `Andere´ wirksam, der im Ganzen un-ausgesprochen bleibt. Im Zitat wird das Unbewußte außerdem auch als ein Zwischen-zwei-Subjekten ausgewiesen, bzw. als etwas, das das ausbildet, was zwischen den realistischen Entitäten oder Signifikanten stattfindet. Indem Lacan die unbewußte (das heißt durch die Verbergung bestimmte) Sprachstruktur und das darin wirksame Gesetz der Kastration dem Bewußtsein oder der Transparenz des klassischen Subjekts zugrunde legt, wird die Luzidität einer bewußten Setzung gebrochen in die Differenz<sup>2</sup>, als Kluft des Subjekts zum `A/anderen´ hin wie auch zu dem *Noch-Nicht* oder

---

<sup>1</sup> Der Mangel besteht nach Lacan darin, daß das Subjekt durch das definiert ist, was ihm fehlt. Das ist die Uneinholbarkeit des `Anderen´ und die Unmöglichkeit, sich zu distanzieren (denn es gibt keinen `Anderen´ des `Anderen´).

<sup>2</sup> Eine besondere Rolle spielt die Differenz bei Derrida, auf dessen Konzept der *Spur* wir uns im Zusammenhang mit unserer Darstellung der Lacan'schen Theorie als *mapping* berufen (siehe Anlage 2).

Er unterscheidet die Begriffe Differenz (ontologisch, verschiedene Äußerungen und Interpretationen, das Sprachgeschehen selbst) und `différance´ (die dem vorgängige, unvorhersagbare, stumme *Spur* aus Aufschüben und Supplementen).

"Differenz ist, daß die Sprache im Sprechen geschieht und sich dabei der Sprache verdankt" (Kimmerle, 1988, S.83).

*Nicht-Mehr* von Realität(en) etc.. Die Grundlegung des Kastrationskomplexes im `verlorenen Objekt´ bzw. im `System psi´ läßt auf Folgendes schließen:

Die Tatsache, daß das `System psi´ (die Vergänglichkeit) als verlorene Einheit mit der Mutter expliziert wird, impliziert den Charakter des `von Grund auf verlorenen Objekts´ als einer Person in der Art und Weise, wie ein Säugling sie wahrnimmt, nämlich als nährend, wärmend, lebendig, als ein bestimmter Geruch, als eine Stimmung etc.. Eben dieses Gegenüber, ein bestimmtes Etwas wird oder wurde verloren. Es bildet eine Vorstellungsrepräsentanz aus, die wiedergefunden werden soll<sup>1</sup>. - Abstrahiert heißt das: ein Signifikant, der den Organismus und die unbewußte Sprachstruktur miteinander vermittelt, wurde verloren und soll wiedergefunden werden. Rein buchstäblich und zugleich realitätsrelevant (Satz 1) betrachtet ist ein Signifikant, also eine Einheit (mit einer Entität, die voll befriedigend ist), *noch-nicht* oder *nicht-mehr* und soll doch (Etwas) sein. Von daher wird, rein strukturell gesehen, im Signifikanten ein Etwas (bei Lacan der Name des Vaters) und - hier greifen wir vor - das Symbolische intendiert.

Der unbewußte Kastrationskomplex hat die `Funktion eines Knotenpunkts´ in der symbolischen Kette (II S.121). Funktion ist hier zu verstehen als die Gestalt wie auch als das Gesetz, aber wohlgermerkt nicht als die Materialität eines Knotens. - Lacan beschreibt die Funktion des Kastrationskomplexes als ein `fading´ der immer neuen Feststellungen und Negationen und als der *Ort* des Freud´schen Subjekts, das ist das Subjekt des Unbewußten<sup>2</sup> (zum unbewußten Subjekt siehe Kapitel 4.4.2.1).

Der Charakter des Impulses, die Kluft zu überbrücken, ist abhängig von den in das Unbewußte eingelagerten Kastrationserfahrungen (zu Symbolen verfestigten Symptomen). Dennoch werden im Signifikanten Sachverhalte erst generiert, und die Verlusterfahrung bzw. Vergänglichkeit ist bzw. wird in diesen Prozeß der Genese eines Sachverhaltes eingebaut

---

Da die `differance´ kein gegenwärtiges Seiendes ist, führt das Nachdenken darüber auf den Unterschied des Seienden und des Seins. Derrida radikalisiert Heideggers ontologische Differenz: das Sein liegt dem Seienden nicht zugrunde, sondern ist vielmehr dessen Geschehenscharakter (Heidegger, 1953, S.1). Er stellt aber nicht mit Heidegger die Frage nach dem Sinn des Seins, sondern konzipiert ein `Spiel der Spur, die keinen Sinn hat´ (Derrida, 1976, S.30).

<sup>1</sup> Das `verlorene Objekt´ ist strukturell gesehen identisch mit dem Wiederfinden des unsichtbaren Gesetzes, das vom Lustprinzip beherrscht ist. Dieses Gesetz wiederum ist das (strukturell wirksame) Inzesttabu (VII, S.74f), das uns hier jedoch nicht näher interessiert.

<sup>2</sup> Die Sprachstruktur im Unbewußten ist die Insistenz der signifikanten Kette, und sie ist geschieden von der Instanz, durch die sie inauguriert wird. Diese Instanz ist das Subjekt des Unbewußten, mit dem die Sprachstruktur in einer Beziehung steht in dem Sinne einer `Korrelation zur Ex-sistenz´ (I S.9) - dazu Kapitel 4.4.2.2f. - Wir halten hier nur fest, daß der Charakter des Subjekts des Unbewußten als `fading´ beschrieben wird.

(die Verlusterfahrung treibt den Prozeß an, charakterisiert die Abwehrsymptome, ist das Gesetz des Unbewußten etc.).

Der Verlust der Einheit mit der Mutter verweist das Kind also auf die Sprache. Am *Ort* des Unbewußten schlägt sich in der Sprache der Verlust als Anspruchs- oder Aufforderungscharakter nieder, als Begehren<sup>1</sup>, das seinem Wesen nach Mangel (den Begriff des Mangels verstehen wir wie 'absence' S.30ff) ist. - Lacan gibt zu einer näheren Bestimmung des Impulses, zur Motivation<sup>2</sup>, die Kluft zu überbrücken, zwei Angaben: Zum einen bestimmt dieser Impuls das Verhältnis des Subjektes zu den 'anderen' und zu den Signifikanten (dazu später). Zum anderen äußert sich das (unbewußte) Bestreben, ein Etwas zu sein, darin, daß die Struktur des Unbewußten darauf angelegt ist, den/das einzelne(n) im allgemeinen<sup>3</sup> grundzulegen:

"Diese [...] Dialektik, die die des menschlichen Seins selbst ist, muß in einer Reihe von Krisen die Synthese seiner Besonderheit und seiner Allgemeinheit realisieren, indem sie danach strebt, diese Besonderheit selbst zu verallgemeinern" (III S.159).

Denn befindet sich die menschliche Existenz im Unbewußten auch schon immer am *Ort* ihrer Begründung, so verdeckt doch jedes Ziel, jede Äußerung, jede Individuation diesen Grund (s.o.), da solche nur als (über die Sprache bewerkstelligte) Konstruktionen Bestand haben, denen ihr Ursprung im Unbewußten verborgen bleibt (d.i. der Kastrationskomplex). Der 'Andere' des Bewußtseins ist uns allen gemeinsam. Der 'Andere' ist unzugänglich im 'Ist' oder 'Ist nicht' der Realität bzw. in den signifikanten Setzungen.

---

<sup>1</sup> Die Intentionalität stellt Fuery als die zentrale Instanz zwischen 'An' - und 'Abwesenheit' Sicherheit dar und macht an ihr die Tatsache fest, daß etwas als ein Akt des Bewußtseins gelten kann.

<sup>2</sup> Der Aufforderungscharakter im Unbewußten, der die Wirkungsmächtigkeit des Signifikanten anstößt, ist, genauso wie die Gesetze in der Sprachstruktur, ursprünglich personal, und abstrahierend organisch und zugleich formal zu verstehen.

<sup>3</sup> Lacans Begriff von Allgemeinheit bleibt apokryph: er legt die Erfahrungen des 'Anderen', des 'Anderswo', gemeinschaftlichen Organisationen zugrunde und schließt die Allgemeinheit damit gegen das Bewußtsein des einzelnen hermetisch ab. In diesem Sinne verstehen wir das folgende Zitat: "Begehren, Langeweile, das Eingeschlossensein, die Revolte, das Beten, das Wachen [...] schließlich die Panik sind dazu da, uns Zeugnis zu geben von der Dimension des Anderswo [...] als dauerhafte Prinzipien gemeinschaftlicher Organisationen, außerhalb derer das menschliche Leben, wie es scheint, nicht lange sich zu behaupten vermöchte" (II S.80).

#### 4.3.3.1 Das/der `Andere´

Auf eine gewisse Art und Weise ist die Wahrheit im bewußten Diskurs präsent, wenn auch nicht greifbar, als die Aktualität und zugleich als die Basis der Sprachstruktur des Unbewußten, also als das/der `Andere´ der bewußten Existenz. Fuery spricht vom `Anderen´ als System aus Lücken und `Abwesenheiten´, die in der Begegnung von Subjekt und `anderen´ (Menschen) auftreten (Fuery, 1995, p.23). Lacan abstrahiert den `Anderen´ in charakteristischer Weise von realistischen Entitäten. Das `Andere´ ist der *Ort* der Wahrheit, und dieser *Ort* ist unserem *mapping* nach als *Text* veranschlagt: es ist

"[...] die Wahrheit von anderswoher garantiert als von der Realität, die sie betrifft: aus dem Sprechen [bzw. von dem `Anderen´]" (II S.182).

Der `Andere´ ist gewissermaßen Zeuge der Wahrheit, und er gewährleistet, daß das jeweils Aktualisierte der Wahrheit entspricht (II S.182). – In diesem Sinne ist der `Andere´ ein Selbstverhältnis des Subjekts. Lacan versteht den `Anderen´ als

"[...] vorgegebenen Sitz des reinen [das heißt unbewußten] Subjekts des Signifikanten [..., denn von seiner Mitteilung] her konstituiert sich das Subjekt, wonach also das Subjekt vom Andern her die Mitteilung empfängt, die es aussendet" (II S.181).

Am *Ort* des Sprechens findet Wahrheit (siehe Kapitel 4.4.2.1.2) statt. Die Sinneinheiten der `Schatzkammer der Signifikanten´ und die Worteinheiten sind für das Bewußtsein nur faßbar als Rhythmen oder Punktuerungen (Lacan, 1985, p.304). Der `Andere´ ist also zu verstehen als die Art und Weise, wie das Unbewußte ist.

„Die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem ist ein ontologischer Imperativ für die Aktion des Werdens“ (Fuery, 1995, p.20).

Der `Andere´ fungiert als das Symbolische, wenn es darum geht, die Subjektivität in der Sprachstruktur zu definieren (als *Ort* des `Anderen´, Fuery, 1995, p.20). Denn im `Anderen´ als einer Art Codesystem, das symptomatisch (dazu Kapitel 4.3.3.2), kategorisch und enzyklopädisch geordnet ist, ist das eingelagert, was das Subjekt (unbewußt) braucht (Fuery, 1995, p.22). Dabei wird der/das `Andere´ aufgrund des Kastrationskomplexes in den Signifikanten systematisch verkannt (siehe Kapitel 4.3.3). Zugleich inauguriert der Kastrationskomplex die Beziehung zum `Anderen´ in der Hinsicht, daß der Signifikant auf der Grundlage des Mangels danach strebt, im `A/anderen´ begründet zu sein.

"Wenn dieses Subjekt, wenn also Ich tot wäre, es [der `Andere´] würde dies [...] nicht wissen. Es weiß mich also nicht lebend. Wie also werde Ich es mir beweisen? Ich kann nämlich bestenfalls dem Anderen beweisen, daß er existiert [...] nur, indem ich ihn liebe, eine Lösung, die ihren Ursprung in der christlichen Verkündigung hat" (II S.196).

Das verborgene (allgemeine) Gesetz der Sprache (die Verbergung, die Kastration) haben wir bereits im Zusammenhang mit dem `verlorenen Objekt´ oder dem `System psi´ mit dem Anliegen in Verbindung gebracht, der Allgemeinheit anzugehören, d.h. im `Anderen´ der bewußten Existenz begründet zu sein, welches sich als Bedürfnis dem realistischen `anderen´ gegenüber artikuliert. Das `verlorene Objekt´, welches sich im Kastrationskomplex bemerkbar macht, ist aber unerreichbar.

#### **4.3.3.2 Die Vorstellungsrepräsentanz**

Die Vorstellungsrepräsentanz haben wir bereits als die Repräsentanz des `verlorenen Objektes´ im Unbewußten eingeführt. Das heißt, das `verlorene Objekt´ wirkt als Vorstellungsrepräsentanz des (Begehrens des) `A/anderen´; abstrahiert ist dieselbe zu verstehen als das Wesen und die Struktur der Verdrängungen und Verbergungen, die in Knoten und Symptomen etc. formiert sind. -

"Die Vorstellungsrepräsentanz in der absoluten Bedingung hat ihren Platz im Unbewußten, wo sie das Begehren kausiert gemäß der Struktur des Phantasmas, das wir aus ihm herauslesen" (II S.190).

Die Vorstellungsrepräsentanz ist reine Aktivität und indifferent gegenüber Setzungen in der Realität. Sie überdauert die Mechanismen des Kastrationskomplexes, da sie niemals bewußt und niemals artikuliert wird. In Lacans Worten: die Vorstellungsrepräsentanz verkörpert das Gesetz, das einklagt, daß

"[...] das Aussagen sich niemals auf die Aussage irgendeines Diskurses [oder auf ein Objekt] reduzieren läßt" (II S.59).

Insofern unterliegt sie nicht dem `Ist´ und `Ist nicht´ realistischer Entitäten.

"Denn dies Symbol tritt insofern ins Imaginäre nicht ein. Es konstituiert [...] das, was eigentlich nicht existiert; und als solches ek-sistiert es, denn nichts existiert anders als auf einem unterstellten Grund von Abwesenheit. Nichts existiert außer insofern, als es nicht existiert [bzw. es ist nirgendwo `anwesend´]" (III S.212).

Die Vorstellungsrepräsentanz generiert die Ichspaltung, die Kastration, den kulturellen Kode etc..

Die Funktionsweise des einen Signifikanten wird dem negativiert-negativierenden (Aufforderungs-) Charakter der Vorstellungsrepräsentanz (im Unbewußten) gerecht.

#### 4.3.3.3 Der eine Signifikant<sup>1</sup>

Das `fading´ des unbewußten Subjekts dient, wie bereits erwähnt, dazu, das spezifische Moment des Kastrationskomplexes zunehmend reiner zu überdecken. Der reinste Signifikant ist derjenige, welcher der Funktion des Kastrationskomplexes als solcher gerecht wird, d.h. der reinste Signifikant ist reine Negation und zugleich die Funktion derselben. - Denn nur

"[...] allein durch die Negation der Negation erlaubt der menschliche Diskurs [...zur ursprünglichen Bejahung] zurückzukehren" (III S.207).

Das (klassische Erkenntnis-) Subjekt kann keine Negation der Negation bewerkstelligen, denn es befindet sich

"[...] in einem signifikanten Fluß, dessen Geheimnis ist, daß das Subjekt noch nicht einmal weiß, wo es, Organisator desselben zu sein, vortäuschen soll" (I S.214).

Im Ausdruck Negation der Negation (s.o.) liegt der Hinweis auf das Offenbarwerden eines Verlustes oder Mangels. Dieses Offenbarwerden bewerkstelligt der eine Signifikant, der als das Ziel und als die Tatsache der unendlichen Negationsbewegung als solcher wirksam ist. Rein kann der Signifikant nicht bestehen, immer ist eine besondere Konflikt- bzw. eine Verlusterfahrung in einer bestimmten Verdrängungsfigur in ihm phantasmatisch<sup>2</sup> gebannt, indem über die Linie des Imaginären ein Symbol gegen die Kastration eingerichtet wird, welches für einen abgestorbenen Konflikt steht (I S.109).

"Das Phantasma in der von uns definierten Struktur umschließt das (-psi), die imaginäre Funktion der Kastration in versteckter Form" (II S.202).

Der eine (der reinste) Signifikant ruft einen anderen Signifikanten auf, `er soll zur Sache kommen´ (II S.250). - Fuery kann uns diese Denkfigur erschließen:

Wird eine Verlusterfahrung als unerträglich erfahren, so wird nach Lacan (so Fuery) im Unbewußten ein Begehren geweckt, den `abwesenden´ Signifikanten (der Lust), der seinem Wesen nach Un-lust (analog zu un-bewußt) ist, auszustatten, d.h. ihn auf dieselbe Ebene wie die `anwesenden´, etablierten Signifikanten zu versetzen (Fuery, 1995, p.169). Mit Lacan und Fuery können wir die primäre Verdrängung (der Unlust, welche durch den `abwesenden´ Signifikanten entstand) als ein extratextuelles Konstrukt erfassen. Denn es wird der `abwesende´ Signifikant als eine Struktur, die das Bewußtsein bestimmt, eingerichtet (Fuery, 1995, p.167).

---

<sup>1</sup> In Kapitel 4.4.1.1 wird der eine Signifikant als Prinzip des Phallus beschrieben.

<sup>2</sup> Der Begriff des Phantasmas wird hier äquivalent gebraucht mit dem des Imaginären und dem verkennenden Mechanismus, der dem `moi´ (siehe Kapitel 4.4.2.3.1) zugrunde liegt.

In ihm wird die Verdrängung, die Verschiebung und zugleich eine Vergegenwärtigung als Aufforderungscharakter des Unbewußten wie folgt aktualisiert:

Die Einheitlichkeit der Feststellung über den `A/anderen´ (im Sinne einer Mangel Erfahrung) wird gespalten in Vorhandenes und Nicht-Vorhandenes. So fächert sich eine buchstäbliche Setzung unter der Einwirkung des einen (abwesenden) Signifikanten in viele (`andere´) mögliche Bestimmungen auf. Feststellungen werden differenziert und neu gesetzt. Zugleich gewährleistet der eine Signifikant, daß jede Setzung grundsätzlich an ihrem Ausgangs-Ort bleibt, im Zwischen<sup>1</sup> und im Unbewußten als dem `zensierten Kapitel´ (I S.98). - Um die (Symbol-) Wirkung des einen Signifikanten zu erschließen, richten wir unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf die Identitätsbeziehung von Sprache bzw. Sprachstruktur und Realität und insbesondere auf die Aussage, daß ein Etwas, das verloren wurde, wiedergefunden werden soll:

Es wurde herausgestellt, daß Lacan verallgemeinernd in das Anliegen, das auf ein Etwas zielt, ein unauslöschliches Moment des Vergeblichen, Vergänglichen einbaut und dieses als konstitutiv für Sprache und Realität ansetzt. In der Realität wirkt (organisch) das Begehren oder (formal) die Utopie des Subjekts (des Unbewußten, siehe Kapitel 4.4.2.1) in dem Bestreben, im Objekt und in (einer Repräsentation, dazu Kapitel 4.3.3.4, durch den) dem Signifikanten ein Etwas zu werden. Der Charakter des Begehrens bedingt die Realisierung der Kopula zwischen der Sprache bzw. ihrer Struktur und der Realität durch den Signifikanten. Konkret haben wir das `verlorene Objekt´ schon in seiner Qualität durch die Erfahrung des Verlustes der Einheit mit der Mutter bestimmt. Konzentrieren wir uns also auf die besondere Rolle, die andere Menschen und Objekte in bezug auf den Aufforderungscharakter des Unbewußten und hinsichtlich der Herstellung einer Sprachstruktur spielen.

#### **4.3.3.4 Der `andere´**

In der Frage nach dem `anderen´ wird der Aufforderungscharakter des Unbewußten und der Ort des `A/anderen´ als eine Dimension in der Sprachstruktur erschlossen.

Die Mutter ist die erste *Statthalterin* für die Identität mit dem `A/anderen´ als Verkörperung der Geborgenheit, sie steht für einen unbedingt befriedigenden Zustand (II S.127) - formal

---

<sup>1</sup> Lacan versteht das Zwischen von zumindest zwei Signifikanten als "[...] untereinander inkompatible Idealitäten [...], welche in der Realität auftreten, indem sie bewirken, daß] die Funktion des Signifikanten konvergiert auf die Benennung hin, und sein Material auf eine Geste hin, in der eine wesentliche Bedeutung sich spezifizieren soll" (III S.246).

gesehen stellt sie ein Zeichen für Geborgenheit am *Ort* des Unbewußten dar. Die Einheit mit ihr jedoch ist verloren.

Lacan abstrahiert in der für ihn charakteristischen Weise und schließt darauf, daß in der das Leben bestimmenden *Suche* nach Geborgenheit, im Liebesbegehren (welches als Allgemeines gefaßt ist, siehe Anm.2 S.97) das Kastrationsmoment steckt. Jede

"[..] Lust [hat nur Bestand] in ihrer Flüchtigkeit, da sie im Andern an ein Echo gebunden ist, welches sie, kaum, daß sie es hervorgerufen hat, schon wieder zum Verstummen bringt, indem sie ihm das Unerträgliche zufügt" (II S.142).

Ein `anderer´ kann nur phantasmatisch begehrt werden, denn letztlich ist in ihm nur das Begehren des `Anderen´ (angeleitet von der Vorstellungsrepräsentanz) zu befriedigen. Der Liebesanspruch oder Liebesbeweis verfehlt den `anderen´ wesenhaft, da der Anspruch nach Lacan nur autoerotisch<sup>1</sup> auf das Begehren des `Anderen´ zielt. Von der Sprachstruktur her betrachtet ist jedes formulierte Begehren demnach eine unhintergehbare Verkennung sowohl des `Anderen´ wie auch des `anderen´, wobei der `andere´ von der Sprachstruktur her gesehen, nur ein vergängliches Symbol (für das `verlorene Objekt´) ist. - Als Setzung

"[..] hebt der Anspruch die Besonderheit von alledem, was gewährt werden kann, auf und verwandelt es in einen Liebesbeweis, wobei selbst die Befriedigungen, die er für das Bedürfnis erwirkt, erniedrigt werden dadurch, daß sie nicht mehr darstellen als das Zerschellen des Liebesanspruchs [..]" (II S.127);

dabei wird auch vom Objekt oder vom `anderen´ her die `Frustration, die dem Diskurs des Subjekts eigen ist´ (I S.87), bestätigt, denn das Objekt oder der `andere´

"[..] bringt nichts anderes an diese Stelle als seinen eigenen Mangel, den es beim Anderen hervorriefe durch sein eigenes Verschwinden" (II S.223).

Das (unbewußte) Subjekt wird in seinem Liebesanspruch mit der Uneinholbarkeit des Begehrens (des `Anderen´) konfrontiert, denn es

"[..] spaltet sich das Subjekt angesichts der Realität [dazu Kapitel 4]: da sieht es auf einmal den Schlund sich auftun, gegen den es [das unbewußte Subjekt] sich mit einer Phobie panzern wird, und andererseits bedeckt es ihn mit jener Oberfläche, auf der es den Fetisch aufrichten wird" (II S.257).

Als Schutz gegen das Zerschellen des Liebesanspruchs und damit gegen die Kastration wird der `A/andere´ irrtümlich in einer Setzung stilisiert und fetischisiert. Feste Größen (in der Sprache), das sind Symbole, verstellen unbewußt den `Mangel im anderen´ (II S.130) wie

---

<sup>1</sup> Auch Novalis geht von der Theoriefigur aus, daß sich die Sprache auf sich selbst bezieht: "Gerade das Eigentümliche der Sprache, dass sie sich bloss um sich selbst bekümmert, weisz keiner" (zitiert von Heidegger, 1965, S.241).

Lacan setzt den Autoerotismus oder Solipsismus der Sprache identisch mit dem `Begehren des Anderen´. Denn das Begehren intendiert in der unbewußten Sprachstruktur strukturell gesehen das `Andere´ der Realität, also sich selbst (vgl. den Begriff der Wiederholung, Kapitel 4.4.1.2).

auch den 'Grund (raison) des Begehrens' (II S.129) als ihren ureigentlichen *Ort* symptomatisch. - Eine solche (Schutz-) Konstruktion oder ein Fetisch hat im Grunde keine andere Sicherheit, das liegt auf der Hand, als die Gnade des 'A/anderen', der die Sicherheit nicht zerstört. Ein gegen die Kastration errichteter Schutz ist also abhängig davon, auch vom 'anderen' (als dem *Stellvertreter* des unbewußten 'Anderen') anerkannt zu werden. Das Subjekt muß daher seine Setzungen, seinen Sinn, nach dem Begehren des 'anderen' richten, und das

"[...] nicht so sehr, weil der andere den Schlüssel zum begehrten Objekt besitzt, sondern vielmehr weil sein erstes Objekt darin besteht, vom anderen anerkannt zu werden" (I S.108).

Das Selbstgefühl des Subjektes, das abhängig ist von den Vorstellungsrepräsentanzen im Unbewußten, hängt also in basaler Weise auch vom 'Bild des anderen' ab, mit dem es Umgang hat bzw. mit dem es sich identifiziert, auf

"[...] daß es dem Bild des anderen gelingt, in ihm dieses [Selbst-] Gefühl zu bestricken" (III S.158).

Lacan geht sogar davon aus, daß die Wahrnehmungskonstanz dadurch bestimmt ist, 'daß ihre Örtlichkeit die des anderen ist' (II S.242) und dementsprechend veranschlagt er einen unbestimmten Jemand, der noch vor den Sprechwirkungen (von Metonymie und Metapher, siehe Kapitel 4.4.1.3f) seinen *Ort* im Unbewußten hat (II S.218f). Der *Ort* in der Sprachstruktur bzw. Realität des 'anderen' ist also ungewiß:

"Sein Status ist ungewiß, so ungewiß wie der Status einer sogenannten Sprache bei bestimmten Tieren, Zeichensprache, die weder die Metapher kennt noch die Metonymie hervorbringt. Im Grenzfall kann dieser Jemand das Universum sein, soweit in ihm, wie man sagt, Information zirkuliert. Jedes Zentrum, in dem Information sich totalisiert, kann 'Jemand' heißen, jedoch nicht Subjekt. Das Register des Signifikanten entsteht dadurch, daß ein Signifikant ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert" (II S.219).

Zentren totalisierter Information sind der 'andere' und die Objekte des Subjekts. Diese Zentren sind objektiv, insofern sie Objekt des Begehrens sind. Daher sind die Zentren totalisierter Information abhängig vom Register des Signifikanten. In der Weise von (imaginären) Verkennungen wird das Subjekt durch dieses Register aktualisiert:

"[...] beim S als seiner unaussprechlichen und stupiden Existenz, beim a, seinen Objekten, beim a' als seinem Ich, das heißt bei dem, was sich von seiner Form in seinen Objekten spiegelt, und beim A als dem Ort, von dem aus die Frage nach seiner Existenz sich an es richten kann" (II S.82).

Der Verkennungszusammenhang, von dem das Subjekt nicht wissen kann, bestimmt dasselbe wie folgt: Der 'andere' als Bezeichneter (in der Sprachstruktur das Objekt a) ist vom Subjekt abhängig. Denn die Erfahrung des 'anderen' wird unbewußt mit der Vorstellungsrepräsentanz des Verlustes (siehe Kapitel 4.3.3.2) in Verbindung gebracht. Die

Frage nach dem `anderen´ richtet sich daher radikal nach der Wirkungsweise des `Anderen´, welche durch Kastrationserfahrungen bestimmt ist. Das Subjekt spiegelt sich im `anderen´ und in den Objekten und wird sowohl in dieser Spiegelung, also im a´ als seinem Ich wie auch in seinem Begehren beim A als dem *Ort*, von dem aus die Frage nach seiner Existenz sich an es richten kann repräsentiert. -

"Ihn [den `anderen´] in seiner Freiheit halten heißt es [das Subjekt] auslöschen" (III S.244).

Die Objektbeziehungen sind also von unrealisierten Momenten durchsetzt als

"[...] das Dazwischentreten eines Scheins, der an die Stelle des Habens rückt, um es auf der einen Seite zu schützen, auf der andern den Mangel im andern zu maskieren" (II S.130).

Hier ist gemeint: nur, wenn sich das Subjekt nach dem Begehren des `anderen´ richtet, um von diesem (in einer Vorstellungsrepräsentanz) repräsentiert zu werden, kann es sich selbst `haben´. Das Begehren (welches seinem Wesen nach Mangel ist) ist die wirksame Kraft in der Beziehung zum `anderen´ und daher auch im (moralischen) Urteil (I S.108). Es sind also auch moralische Urteile<sup>1</sup> von der Logik des Begehrens abgeleitet (II S.141)<sup>2</sup>. Daher referiert die Moral letztlich nur auf den Mechanismus des Nicht, der uns allen gemeinsam und zugleich unergründlich ist.

Spätestens an dieser Stelle können wir den für Lacan charakteristischen Abstraktionsprozeß mit unserer Frage in Verbindung bringen, wie *etwas zur Sprache kommen* kann. Denn hier stellt sich das eigentliche Anliegen des Subjekts als das heraus, den/das `Andere/n´ im buchstäblichen Sinne zur Sprache zu bringen.

Die Artikulation des Begehrens (das ist der Aufforderungscharakter des Unbewußten, des `Anderen´) haben wir bisher reflektiert als abhängig von dem einen Signifikanten, als Vorstellungsrepräsentanz, als `fading´, als reine Negation, als Beziehung zu `anderen´ und zu Objekten, die darauf zielt, zu einem Etwas zu werden, wobei der Kastrationskomplex bzw. das `System psi´ die Spielarten einer Artikulation bestimmen. - Beleuchten wir noch einmal die Uneinholbarkeit des `Anderen´, um dann S.? anhand der (`phallischen´) Sprachwirkung die Frage, wie *etwas zur Sprache kommt*, im Lacan´schen Kontext zu beantworten:

---

<sup>1</sup> Moral spielt bei Lacan eine besondere Rolle, da er den Impuls, der vom Begehren ausgeht, als einen moralischen ansieht (II S.140) und die Moral damit der erratischen Wirkungsweise des `Phallus´ unterwirft (siehe Kapitel 4.4.1.1).

<sup>2</sup> Lacan setzt das Existenzurteil (gemäß Satz 1) mit dem Subjekt gleich, insofern dieses bewußt handelt und wertet (III S.208).

In tradierter Gewohnheit (genauso wie Descartes in den *Meditationes* Gott und vor allem den 'bösen Geist' herbeizitiert) kommt Lacan auf Gott zurück (und meint eigentlich den 'Anderen'), wenn es um das Unbewußte, die Sprachstruktur etc. geht:

"jener Gott [ist] aus jedem anderen Aspekt des Tausches<sup>1</sup> verworfen [...]. Gott ist nicht nur undurchdringlich für die Erfahrung, er ist unfähig, den lebenden Menschen zu verstehen; er begreift ihn nur von außen her [...]; jede Innerlichkeit bleibt ihm verschlossen" (II S.95).

Gott tritt nur (negativ) im Mangel erleben auf den *Plan*. Denn die Kastration ist die *Stelle*, an der die Struktur des Unbewußten begründet ist, und eben diese Struktur ist für das Bewußtsein nicht. Das Subjekt des Unbewußten bzw. die Symbolwerdung, in welche die Kastration eingelagert wird, ist nicht erfahrbar (so ist die Wendung im Zitat zu verstehen: jede Innerlichkeit bleibt verschlossen). Eine solche Nicht-Erfahrbarkeit haben wir einerseits als einen (bereits eingerichteten) Schutz gegen die Kastration ausgewiesen, denn die Kastration hemmt die Erfahrung der 'absence' und macht diese stocken.

"Am Ort des noch nicht ausgezeichneten Anders entstehend, läßt der Signifikant das Subjekt des Wesens auftauchen, das noch nicht über das Sprechen verfügt, um den Preis allerdings, es stocken zu machen" (II S.219).

Andererseits entsteht oder wirkt im 'System psi' gerade das Begehren nach der Verwirklichung des 'Anderen', das sich den 'anderen' gegenüber artikuliert, das heißt, Signifikanten stiftet. So verstanden wird die Bedeutung der Kastration für die Sprachstruktur und das Begehren deutlich, da

"[...] das Begehren sich vom signifikanten Schnitt her einnistet, in dem die Metonymie entsteht" (II S.214).

Doch ist es

"[...] dem Subjekt des Begehrens verwehrt, sich als Wirkung des Sprechens zu wissen" (II S.214).

Jeder Versuch, sich selbst im 'anderen' zu begründen, affirmiert den Spalt zwischen dem 'Anderen' und dem 'anderen' und zwischen dem unbewußten und dem bewußten Subjekt. Daher muß der Anspruch, den es an den 'A/anderen' stellt, immer wieder in das unspezifische Begehren zurückfallen. Der 'Andere' bleibt un-realistisch, er ist der *Ort* des (Seins-) Verfehlens (I S.219).

Fassen wir die daraus ableitbaren Konsequenzen zusammen:

Von der Indifferenz des Begehrens bzw. vom 'Anderen' im Sinne des *Es denkt* her betrachtet, die letztlich ausschließlich nivellierend konzipiert sind, werden die traditionellen Paradigmen der Erkenntnistheorie auf eine neue Grundlage gestellt. Die Paradigmen werden

---

<sup>1</sup> Der Begriff Tausch referiert auf Levi-Strauss, dazu Kapitel 4.

der Logik des Begehrens, das mit `absence` einhergeht, unterworfen. Subjekt, Objekt, Beziehungs- und Seinsstiftung wie auch deren *Ort* oder letzter Grund werden vom Begehren her und nach dem Gesetz der Kastration in der Sprache und in der Realität strukturiert. Durch Bestimmungen bleiben das Subjekt (sprachstrukturell betrachtet: ein Urteil) und das Objekt fortgesetzt verborgen<sup>1</sup>. Wenn wir erkenntnistheoretische Begriffe nach den Gesetzen der Verbergungslogik deklinieren, werden wir gemäß unserer Methode des *mapping* feststellen, daß ihre Strukturen oder konstitutiven Profile, ihre *Orte* bei Lacan entlang der Sprachgesetze und der Logik des Begehrens veranschlagt sind.

Im Kastrationskomplex wird durch Mangelerfahrungen, Verluste im `A/anderen`, eine Grenze im Begehren initiiert, welche der Sprachstruktur eine (buchstäbliche, materielle) Gestalt verleiht.

#### **4.4 Die Dynamik des Bezugs der Sprache zu ihrem Ort**

##### **4.4.1 Wie etwas zur Sprache kommt**

Kommen wir nun zum Kulminationspunkt der Theoreme, die um den Aufforderungscharakter des Unbewußten als der Artikulationsmöglichkeit des Begehrens kreisen. Das ist die Frage nach dem Signifikationsprozeß, den der eine Signifikant inauguriert.

Sind die Instanzen, denen traditionell Erkenntnisrelevanz zugesprochen wird (wie das Erkenntnissubjekt, die Eigengesetze der Objekte oder die geschichtliche Faktizität usw.) entleert, herrscht (eitel, d.h. imaginäre, für das Bewußtsein verstellte)

"[...] Unwissenheit hinsichtlich des Punkts, von wo aus er [der Mensch] begehrt" (II S.190).

Dennoch geht Lacan davon aus, daß eben dieser Punkt der Initiator alles signifikanten Seins ist:

"In der symbolischen Ordnung sind die Leerstellen genauso bedeutsam wie die vollen; es scheint [...], daß es die Kluft einer Leere ist, die den ersten Schritt ihrer ganzen dialektischen Bewegung ausmacht" (III S.212).

---

<sup>1</sup> Lacan charakterisiert das Existenzurteil (bzw. das Bewußtsein) wie folgt:

"Das Existenzurteil [...führt] zum Verlust einer Welt, über die die List der Vernunft zweimal obsiegt hat" (III S.208). Die List der Vernunft bannt die Kastrationserfahrung zweimal: zum einen, da sie diese verdrängt (also metaphorisch substituiert, siehe Kapitel 4.4.2.2.1) und zum anderen verdeckt sie diese (bzw. verschiebt sie metonymisch, siehe Kapitel 4.4.2.2.2).

Wie schon beschrieben, finden sich im Unbewußten, im Unbestimmten, in der Differenz des Zwischen die (Wahrnehmungen der)<sup>1</sup> realistischen Fakten als Schatten und Spiegelungen, als die die Wahrnehmungen in die unbewußte Struktur eintreten (I S.9). Das Unbewußte wird begehrt. Die Vorstellungsrepräsentanz (s.o.) stellt ein Symbol her, das den `Platz des Genießens´ als der `dem beehrten Bild fehlende Teil´ einnimmt (II S.199). Solche Besetzungen wirken als spezifische Negation der Kastrationserlebnisse im Sinne von

"[...] Widerstandsbeziehungen ohne Übertragung [...] wie eine Interpunktion ohne Text" (III S.208).

Wie man sich vorstellen kann, daß hier etwas organisiert wird, wo doch `Nichts existiert außer insofern, als es nicht existiert´ (II S.212), soll im Zusammenhang mit dem einen Signifikanten<sup>2</sup> erörtert werden.

#### **4.4.1.1 Der `Phallus´ als Signifikant des Kastrationskomplexes**

Der `Phallus´ ist der eine Signifikant, der das Begehren verkörpert, das den Verlust überbrücken will. Einen Zugang zum Begriff und zur Wirkung des `Phallus´ gewinnen wir, indem wir zunächst auf seine organische Realität eingehen, die (so Satz 2) im Unbewußten begründet ist:

"Sofern der Trieb die Sexualität im Unbewußten repräsentiert, ist er immer nur Partialtrieb. Hier ist der wesentliche Mangel [angesiedelt], das heißt der Mangel dessen, was im Subjekt, in seinem Wesen, den Modus dessen zu repräsentieren vermöchte, was in ihm männlich oder weiblich ist" (II S.228f).

Der `Phallus´ ist Körperteil und intendiert einen `anderen´ Teil(- Aspekt) des Körpers. Der `andere´ ist nicht der `Phallus´ selbst, sondern vielmehr eine Hohlform, die wie der `Phallus´ nur ein Teil des Ganzen ist. In seinem (Gegen-)Teil ist der `Phallus´ nicht nur auf

---

<sup>1</sup> Diese Doppeldeutigkeit, die hier in Klammern gesetzt ist, weist auf Satz 1 hin, dessen Wirkung in der Sprache nachgeahmt wird.

<sup>2</sup> Welches der eine Signifikant definitiv ist, d.h. welche Struktur an erster Stelle steht, ist letztlich irrelevant. Ethische Werte, der `Phallus´, die Familie, die Linguistik, sie alle sind gleichermaßen letzte differentielle Elemente, die jeweils für ihre Struktur charakteristisch sind (Deleuze, 1992, S.51). Relevant ist allein, daß die Strukturordnungen alle auf einen leeren Platz, auf das Objekt x referieren. Dabei ist

"[...] dies Nicht-Sein kein Sein des Negativen, es ist das positive Sein des `Problematischen´, das objektive Sein eines Problems und einer Frage" (Deleuze, 1992, S.54)

Jede Ordnung definiert eine Dimension des Raumes, in der sie die absolut höchste ist (Deleuze, 1992, S.53).

ein `A/anderes´ seiner selbst verwiesen, es wird auch seine Intention auf das Ganze relativiert.

So weit mag das Verständnis des `Phallus´ geläufig sein. - In charakteristischer Referenz auf die Sprachstruktur erweitert Lacan die Funktion des `Phallus´ zu der eines Prinzips. Er sieht demnach von dessen Realität als Körperteil ab und ebenso von den mit ihm assoziierten oder assoziierbaren Bildern und betrachtet ihn symbolisch gewissermaßen, wie Deleuze es formuliert hat, als *Ort* der Frage<sup>1</sup>. Mit dem Begriff des `Phallus´ wird also beschrieben, wie, rein formal betrachtet und vom Kastrationskomplex begleitet, Effekte in der Sprache herbeigeführt werden. - Der `Phallus´ begehrt eine Materialität in der Realität. Hinsichtlich dessen, daß (so Satz 2) `das Begehren buchstäblich zu nehmen ist´ (nach einer Überschrift eines Kapitels I S.210), erschließt sich, sprachstrukturell gesehen, folgender Prozeß:

In dem `Schwanken vom Objekt zum Sein´ liegt das Feld der Wahrnehmung (III S.248). Das spezifische Objekt<sup>2</sup> gibt Deleuze als `Konvergenzpunkt´ an (Deleuze, 1992, S.41). Als Konvergenzpunkt kann man auch den `Phallus´ verstehen, der als ein Element der Sprachstruktur im Bezugfeld von Sprache und Realität, als Gesetz und Wirkung verstanden, Buchstäblichkeit generiert und auf diese Weise zum Urheber aller anderen Signifikanten und Objekte wird, d.h. des Seins der signifikanten Struktur im Unbewußten. Die Materialität des Begehrens des `Phallus´ richtet sich dabei nach der Vorstellungsrepräsentanz im Unbewußten,

"[...] dadurch, daß das, was von diesem Sein im Urverdrängten lebendig ist, sein Signifikantes darin findet, daß es das Kennzeichen der Verdrängung vom Phallus erhält" (II S.129).

Denn der `Phallus´ kann das (noch) Unbestimmte, auch das Subjekt, in seinem

"[...] fast unmerklichen Gleiten vom Subjekt zum Objekt [...] mit jener dennoch buchstäblich zu nehmenden Wahrheit" durchdringen (III S.248).

Bevor wir jene Wahrheit näher spezifizieren, betrachten wir den *Ort* des `Phallus´, um in seine Wirkung einzuführen. - Der `Phallus´ und in der Folge auch alle anderen Signifikanten befinden sich symptomatisch in der Position des *Noch-Nicht*.

"Der Phallus ist der Signifikant dieser Aufhebung selbst, die er durch sein Verschwinden inauguriert (initiiert)" (II S.128).

---

<sup>1</sup> "Die Fragen wie die Antworten wandeln sich je nach der betrachteten Struktur, doch niemals hängen sie von unseren besonderen Wünschen ab, noch von einer abstrakten Kausalitätsordnung" (Deleuze, 1992, S.50).

<sup>2</sup> Das Objekt ist entweder Ergebnis einer imaginären Identifikation oder symbolisch.

Der `Phallus´ ist das Organ, das einen *Ort* vergegenwärtigt, den der `Phallus´ `durch ein Zurückweichen umsetzt´ (III S.177). Die Wirkung des `Phallus´ geht einher mit einem Verlust, auch mit einer `Bedrohung´, sogar mit einer `Beraubung´ (II S.121). Denn der eine Signifikant bringt das grundsätzliche `Seinsverfehlen´ (I S.218) dadurch an den Tag, daß der Gegenstand und auch sein Signifikant `dort, wo der eine Signifikant ist, sein und nicht sein wird´ (I S.23).

Dabei verdrängt auch der `Phallus´ wiederum dieses Nicht in doppelter Hinsicht:

Zum einen erfaßt seine `List (der Vernunft) das Reale als dem Subjekt äußerlich´ (III S.208). Das heißt, der `Phallus´ leugnet in einer `primären Ausstoßung´<sup>1</sup> (III S.208), Ausblendung, die Relevanz des Kastrationskomplexes und auch die Bedeutung der Vorstellungsrepräsentanz für das Subjekt. Zudem ist der `Phallus´ als Funktion des Begehrens des `Anderen´ im Unbewußten un-abhängig vom bewußten Anspruch und Bedürfnis des Subjekts und verbleibt im System der `absences´. Denn in ihm ist

"[...] das Reale, als das aus der anfänglichen Symbolisierung Verworfenen, `schon am Werk´. Wir können sogar sagen, daß es ganz alleine spricht/kausiert [...]" (III S.209),

und es erschöpft

"[...] das Sprechen seinen Sinn oder [...] den Sinn des Sinnes, [...] in dem Akt, der es erzeugt" (I S.111).

Der `Phallus´ negiert also einmal seinen eigenen Grund im `Anderen´ wie auch den realistischen `anderen´; der `Phallus´ ist daher ein Verkennungszusammenhang. Durch seine Bewegung in der Weise einer `Metonymie des Seinsverfehlers´ (I S.214, I S.233) erschließt der `Phallus´ die Variationsbreite des Imaginären. Dabei ist der `Phallus´ ganz und gar Begehren: seine eigentliche Funktion besteht darin, Bedürfnisse (II S.187) zu diversifizieren, die in die Realität eingebracht werden. Die Metonymie des Seinsverfehlers strukturiert die Lust und erzeugt die Lust immer wieder aufs Neue.

Greifen wir hier auf, daß der `Phallus´ Wahrheit erzeugt; diese ist als `positive Sinnwirkung´, als `Übergang des Subjekts zum Sinn und in die Richtung des Begehrens´ (I S.213) näher spezifiziert. Denn bekanntlich ist die Wahrheit die des `Anderen´ (siehe Kapitel 4.4.2.1.2), des unbewußten Begehrens, dessen einzige Funktion in der Übersetzung des moralischen Imperativs, der vom `Anderen´ (des Bewußtseins, also von der

---

<sup>1</sup> Sinn entsteht woanders. Dieses Woanders kann man dadurch bestimmen, daß sich der metaphorische Effekt als `Urverdrängung der primären Bejahung´ (III S.207) vollzieht. - Der Begriff Urverdrängung zeigt an, daß die Signifikation des Diskurses und des Begehrens des `Anderen´ synonym sind. Lacan setzt sich hier explizit von Freud ab, der die primäre Bejahung als Primärprozeß an der Wurzel jeden Urteils ansetzt (wo etwas in der Ausdrucksweise Heideggers, `sein gelassen´ wird (III S.207)), denn eine Artikulation erzeugt, nach Lacans Konzept, von der Sprachstruktur her gesehen, ausschließlich `absences´.

Sprachstruktur her) an das Subjekt ergeht (II S.140), in Phantasmen bzw. in einem `Recht<sup>1</sup> auf Genießen´ (II S.139)<sup>2</sup> besteht. - Im `Phallus´ ist das Prinzip materialisiert, das Lacan als grundlegend für Realität ansieht. Das ist der `Wille zum Genuß´ (II S.144), der vom `Anderen´ ausgeht. Phantasmen machen die Lust der Begierde aus. Phantasmatisch (siehe Kapitel 4.3.3.2) stellt der `Phallus´ eine (künstliche)

"[...] Identität [her], die auf absoluter Nicht-Reziprozität beruht. Eine Relation, die ihrem Umfang nach den Formationen des Subjekts entspricht" (II S.145).

Der `Phallus´ ermöglicht es also, daß eine Identität des Subjektes über die Linie imaginärer Relationen, das heißt in Abhängigkeit von der Sprache, hergestellt wird, `egal, ob die Identität sich auf das Subjekt oder auf die Politik erstreckt´ (II S.187). - Dabei stellt der `Phallus´ die Gesetze (gemeint im Sinne von Größen) auf, welche die Wirklichkeit strukturieren (II S.157). Nach Lacan repräsentiert die Setzung des `Phallus´ den

"[...] Gipfel des Symbolischen im buchstäblichen [...] Sinn dieses Begriffs, da er im sexuellen Bereich der (logischen) Kopula<sup>3</sup> entspricht. Man kann auch sagen, daß er kraft seiner Turgeszenz das Bild des Lebensflusses ist, soweit dieser in die (in der) Zeugung eingeht" (II S.128).

Der `Phallus´ substituiert also die kastrierende Sprache durch Gesetze (II S.89f), welche aber im Grunde `Symbole einer Abwesenheit´ sind (I S.23). Denn die Setzungen des `Phallus´ ergeben sich nicht logisch aus den Knotenpunkten der symbolischen Kette, durch welche die wahrgenommene Realität konstituiert wird, sondern werden als das Verworfenen in ihrem Bruch generiert. Paradoxerweise entspringt genauso Genuß wie Schein einem Bruch. -

"Der entscheidende Punkt ist, daß das Begehren sich artikuliert in einem Diskurs, der voller List ist" (I S.211):

---

<sup>1</sup> Nach dem strukturalistischen Verständnis sind Recht, Wille, Egoismus abhängig von den Umständen und werden formuliert. So verstanden, kann es nicht darum gehen, sie einzuklagen oder zu brechen, denn das Bewußtsein verfügt in keiner Weise über sie (was im übrigen angezweifelt werden könnte). Es kommt vielmehr darauf an, auf der Ebene der Sprachstruktur im Unbewußten im Tausch verlässlich zu sein (II S.120), d.h. den Gesetzen des `Phallus´ zu entsprechen.

<sup>2</sup> In Lacans etwas apokryphen Worten:

"Die Freiheit des Anderen macht der Diskurs vom Recht auf Lusterfüllung zum Subjekt seines Aussagens" (II S.141).

In seinem Begriff des Rechts beruft sich Lacan auf DeSade, der den Kant'schen Kategorischen Imperativ (der bei Freud mit dem Über-Ich in Beziehung gesetzt wird) als das Recht, den `anderen´ zu genießen, umformuliert (VII, S.98f). Dieses Recht interpretiert Merleau-Ponty als Todestrieb (Merleau-Ponty, 1986, S.254f), während es Lacan als `Willen zur Schöpfung aus dem Nichts, Willen zum Wiederbeginn´ aufwertet (Merleau-Ponty, 1986, S.257).

<sup>3</sup> Die sexuelle Kopula kann, dem für Lacan charakteristischen Abstraktionsprozeß gemäß, logisch genannt werden.

"Die Beziehungen drehen sich, wie wir sagen, um ein Sein und ein Haben, die dadurch, daß sie sich auf einen Signifikanten, auf den Phallus, beziehen, die ärgerliche Wirkung haben, daß sie einerseits dem Subjekt Realität in diesem Signifikanten verleihen, andererseits die [gemeint ist dieselbe Realität] zu bedeutenden Beziehungen unrealisieren. Dies geschieht über das Dazwischentreten eines Scheins, der an die Stelle des Habens rückt, um es auf der einen Seite zu schützen, auf der andern den Mangel im andern zu maskieren" (II S.130).

Der `Phallus´ stellt bedeutende Beziehungen her, indem er das Begehren, den `Anderen´, artikuliert. Zugleich maskiert der `Phallus´ (aber darin nur) den `Mangel im anderen´ (das `System psi´) auf je spezifische Weise, in der der `A/andere´ ausgeschlossen wird. Denn der `Phallus´ verursacht

"[...] die Untersagung des Genießens [...] nicht aus [...] formalen Gründen, sondern deshalb, weil [...] jedes angestrebte Genießen kurzerhand auf den Autoerotismus zurückführt" (II S.199).

Durch den Mechanismus des Autoerotismus ist die Sprachstruktur bestimmt (s.o.) und daher auch der `Phallus´. Dieses Gesetz in der Sprachstruktur, das der (unerträglichen) Unerreichbarkeit des `A/anderen´ Ausdruck gibt, gewährleistet, daß das `Andere´, das Begehren, nicht im `Ist´ und `Ist Nicht´ der Realität weggekürzt wird. Lusterfüllung ist ausgeschlossen, da der `Phallus´ keine Einheit herstellen kann und der `zentrifugalen Tendenz des Geschlechtstrieb´ (II S.131) folgt. Seine Bewegung ist die eines unruhigen Fort(- Da)<sup>1</sup>, immer bleibt der `Phallus´ auf der Suche nach dem `Anderen´, von dem der `Phallus´ sich nur ein Bild (das Bild eines `anderen´) machen kann, ein Bild, in dem der `Andere´ letztlich verworfen (verdrängt) ist (II S.191), denn kein Inhalt, kein `anderer´ entspricht dem `Anderen´. Der `Phallus´ stellt lediglich Übergangsobjekte (II S.190).

"Es wäre indessen nur allzu einfach [...anzunehmen,] daß das Noem der Halluzination, das man vulgär ihren Inhalt nennen könnte, faktisch nur die kontingenteste Beziehung zu irgendeiner Befriedigung des Subjekts aufweist" (III S.204).

Reagiert der `Phallus´ auch auf die Unerträglichkeit der Vergänglichkeit<sup>2</sup>, kann er diese doch nicht bewältigen. Denn der `Phallus´ ist das Gesetz der Fremdbestimmung durch das/den `A/andere(n)´. Die Wirkung des `Phallus´ manifestiert daher den skandalösen Charakter des Begehrens, der die Aufhebung inauguriert (II S.126). Er kann den

---

<sup>1</sup> Die Theoriefigur des Fort-Da in der Psychoanalyse läßt sich mit der Grundannahme Sartres parallelisieren, daß die Existenz der Essenz vorausgeht. Bei Lacan wird das Fort-Da deutlich im Topos des Genießens. Das Genießen nämlich existiert vor der Essenz eines Ich.

<sup>2</sup> Die Theoriefigur Unerträglichkeit der Vergänglichkeit ähnelt der Negationsfigur, die uns schon im Zusammenhang mit dem Un-Schwarzen des Unbewußten begegnet ist (siehe Kapitel 4.1.1). Sie schillert ebenso wie sie in ihrer Bedeutung.

"[...] paradoxen, abweichenden, erratischen, exzentrierten, ja sogar skandalösen Charakter des Begehrens [...] demonstrieren, wodurch dieses sich vom Bedürfnis unterscheidet" (II S.126).

An anderer Stelle wird das Begehren mit der `Kausalität des Wahnsinns´, mit Befreiung, als eine `Falle des Schicksals, die das Subjekt über die Freiheit täuscht´, und mit dem Gesetz des Werdens identifiziert (III S.154). Dieses Gesetz beschreibt auch der Kastrationskomplex, der die Dialektik des Begehrens grundlegt. Der `Phallus´ bedeutet daher eine permanente `Drohung oder Sehnsucht des Habensverfehlens´ (II S.130). Das realitätstüchtige, `intermittierende Ich´ kann im Umgang mit `anderen´ die Erfüllung des Begehrens verunmöglichen (II S.191), da es die realistische Begierde oder Lust verkörpert.

"Würde nämlich das Gesetz befehlen: `Jouis´, genieße, so könnte das Subjekt nicht anders antworten als mit einem `j´ouis´, ich höre, wobei der Gedanke an Genuß nur noch der Hintergedanke wäre" (II S.198).

Das Gebot der Begierde ergeht an den `anderen´ und, wie bereits erwähnt, ist

"[...] die Bedingung eines Objekts [an] das Moment des `fading´ oder einer Eklipse des Subjekts" geknüpft (II S.191).

Der `andere´ bedroht das Genießen des Subjekts, da er es als *Leerstelle* setzt. Eine solche Bedrohung kann sich so auswirken, daß die Dynamik des Begehrens (des `A/anderen´) überhaupt verdrängt wird. An die *Stelle* der Signifikantenstiftung tritt dann eine symbolische Setzung, die den Grund des Begehrens kategorisch verstellt. Der `Phallus´ wirkt dem Begehren, das er artikuliert, entgegen, indem er die *Stelle* des `symbolischen Vaters´ als `Autor des Gesetzes´ (II S.89) besetzt und sie panzert (unter Berücksichtigung der spezifischen Dynamik des Begehrens haben wir dieses Wirken Phobie genannt). An diesem Panzer prallt die Erfüllung des Begehrens grundsätzlich ab<sup>1</sup>. - Betrachten wir diesen Prozeß der Panzerung, der sich zwischen dem Subjekt und dem `A/anderen´ vollzieht: es wird auf den DeSaussure´schen Algorithmus angespielt, wenn das Subjekt als wesentlich gebarrt<sup>2</sup> beschrieben wird, weil die realistische Lust (die Begierde) dem realen Genuß (dem Begehren) Grenzen setzt (II S.198). Dann `gilt die Unlust als Vorwand für die Verdrängung der Begierde´ (II S.157). - In Lacans Vorstellungswelt wird dabei die Wahrheit preisgegeben (II S.157). Die kategorische Verstellung oder Panzerung spielt im Sinne einer `Verstockung´ im Zusammenhang mit dem Nihilismus noch eine wichtige Rolle. Dem entgegen wirkt die Vergegenwärtigung der Spaltung zwischen dem `anderen´ und dem `Anderen´ (als ein

---

<sup>1</sup> Dem liegt die Theoriefigur zugrunde: im `anderen´, der (dem Begehren) fremd bleibt, wird der `Andere´ verstellt.

<sup>2</sup> So, wie die tatsächliche Bedeutung eines Zeichens nie festgestellt werden kann, verfehlt jede Äußerung der Begierde oder Lust das wesentliche Begehren.

Gewahrsein des Kastrationskomplexes). Dann vergegenwärtigt das begehrende (also flexible) Subjekt, daß infolge dieser Spaltung einmal sein eigener Anspruch und zudem noch die Spielarten der Realität den `Anderen´ und den `anderen´ jeweils unterschiedlich vergegenwärtigen. Denn es muß

"[...] die für sein Begehren konstitutive Struktur in eben dem Aufklaffen finden, das sich auftut durch den Effekt der Signifikanten bei jenen, die für es das Andere repräsentieren könnten, sofern sein Anspruch ihnen unterworfen (assujetti) ist" (I S.220).

Darin liegt eine Abhängigkeit, die

"[...] sich auf ein Universum aus Sprache stützt, und zwar in der Weise, daß durch seine Hilfe und durch es hindurch die Bedürfnisse eine Diversifikation und Übersetzung erfahren mit dem Ergebnis, daß ihre Tragweite nun offenbar von ganz anderer Art ist, egal ob sie sich auf das Subjekt oder die Politik erstreckt. Ich will es aussprechen: Das Ergebnis ist, daß die Bedürfnisse nun auf der Stufe des Begehrens erscheinen mit all den Konsequenzen, mit denen sich nun unsere neue Erfahrung konfrontiert sieht, eine Erfahrung [..., als ein] Paradox [..., mit dem] Merkmal des Unendlichen [..., das sich auf die Formel bringen läßt]: das Begehren, eine unnütze<sup>1</sup> Leidenschaft" (II S.187).

## **Zusammenfassung**

Aus dem verdrängten *Ort* des Zwischen heraus kann der `Phallus´ Bedürfnisse artikulieren und damit (Signifikanten im Sinne von) Relationen herstellen.

Die Begierde richtet sich auf einen `anderen´ und inauguriert eine Signifikantenstiftung, welche das Subjekt vor `anderen´ repräsentiert.

"Ein Signifikant ist, was für einen anderen Signifikanten das Subjekt vorstellt" (II S.195).

Der `Phallus´ ist dabei sowohl wirksam als das (realistische) Organ des Begehrens (III S.248), als auch als dessen symbolische Realität, indem der `Phallus´ die Signifikantenstiftung anleitet. - Dabei ist die Logik des (Begehrens des) `Phallus´ in jeder Hinsicht bestimmt durch die Negation, durch das Negativierte. Denn das Begehren ist im `Anderen´ gegründet und

"[...] unmöglich also ist dieses Anderswo auf die imaginäre Form einer Sehnsucht zu reduzieren" (II S.81).

---

<sup>1</sup> Das Wort unnützig ist hier nicht unbedingt pejorativ gemeint, sondern soll die Beschaffenheit der menschlichen Existenz charakterisieren.

Immer hält das/der `Andere´ die `Position des Herrn´<sup>1</sup> (II S.181). Das/der `A/andere´ wird fortgesetzt verborgen. - Sachverhalte sind daher vermittelt über wechselnde Perspektiven, über die `Unstetigkeit des Geistes´ (I S.222). Es

"[...] führt [...] diese Laune [des `Phallus´] das Phantom der Allmacht ein zwar nicht des Subjekts, aber des Andern, in dem sich sein Anspruch einnistet [...] - und mit diesem Phantom entsteht auch die Notwendigkeit seiner Bezähmung durchs Gesetz" (II S.189).

Paradox und unendlich wird also auch der `andere´ (die Begierde<sup>2</sup>, die Lust, der Genuß) dem `Anderen´ (dem Begehren) zuwiderlaufen, niemals wird das Begehren in der Realität eingelöst. Die negativierende Wirkung des Kastrationskomplexes wird immer nur verdeckt. Dabei zielen die Gesetze, die der `Phallus´ einsetzt, wiederum auf den *Ort*, wo kein Objekt ist:

"Wo das Subjekt sich keinerlei Objekt mehr gegenüber sieht, stößt es auf ein Gesetz, das von vornherein schon als signifikant erscheint" (II S.137).

Der Initiator der Signifikantenstiftung (der `Phallus´) ist selbst diese Leugnung bzw. Untersagung. Die Kastration ist sein *Ort* und zugleich sein `Gesetz´, durch welche(s) der `Phallus´ wirksam ist. Daher erschließt allein die Kastrationserfahrung den Zugang zum Unbewußten (II S.216). Immer in Abhängigkeit vom Kastrationskomplex kann der `Phallus´ gleichsam eine *Spur* des Begehrens in die Realität legen. Dabei bestimmt die Verlust Erfahrung, das Nicht die Seinsweise der *Spur*. `Aus dem Phantasma (S/? p a) entlassen´ ist das Subjekt (II S.152), wenn das

"[...] Symbol dem Gebot von innen weicht, [dann] öffnet es uns den Blick für eine Begegnung, die auf dem Wege vom Gesetz zur Begierde, für beide jeweils weiter reicht als nur bis zur Unterschlagung ihres Gegenstandes" (II S.152).

Ist die *Spur*, die der `Phallus´ legt, auch als solche von Verlust geprägt, wird die Spur doch zuverlässig überdeckt, denn das Wollen des `Phallus´ richtet sich auf die signifikante Realität. Der `Phallus´ ist dauerhaft der

"[...] Inhaber des Privilegs<sup>1</sup>, die Bedürfnisse zu befriedigen [...]" (II S.127),

und dieser zeigt seine `Treue in der Vermeidung von Verlustängsten´ (I S.222), gerade weil er sowohl die `Spuren´, die er legt, genauso wie auch die Tatsache verwischt, daß das

---

<sup>1</sup> Die Vorstellung eines absoluten Herrn und Meisters lehnt Lacan allerdings genauso ab wie Kojève, der Hegels Philosophie als eine Philosophie des Todes charakterisiert (Kojève, 1947, S.556). Jenen Herrn und Meister setzt Lacan interessanterweise an der zitierten Stelle (Lacan, 1966, S.348f) mit dem narzißtischen Ich in Beziehung. - Vgl. Borch-Jacobsen, 1999.

<sup>2</sup> Die Begierde ist die `Kehrseite des Gesetzes´ (II S.159).

Subjekt bzw. der `andere´ und das Unbewußte bzw. das/der `Andere´ `inkompatibel´ sind (III S.246).

Auf Lacans Frage, wie der/das `Andere´ zur Sprache kommt, bietet sich nun hier die Antwort an: das Begehren muß wirksam bleiben. Denn ein freier Fluß des Begehrens wirkt den kategorischen Setzungen entgegen. Das Gespräch, in dem sich die Interdependenz von Sprache und Realität, von `Anderem´ und `anderem´, zwischen dem Subjekt und seinen Beziehungen entfaltet, ist abhängig von dem Gelingen der Vermittlung des Begehrens mit dem `anderen´ (sei er ein Gegenüber, ein Objekt, ein Signifikant). - Der `Phallus´ gewährleistet die Authentizität des (unbewußten Erkenntnis-) Subjekts, denn er

"[...] ahnt seine Ohnmacht, zu begehren, ohne den Andern zu zerstören und folglich auch sein Begehren selbst, insofern es Begehren des Andern ist" (I S.222).

Dem `Phallus´ eignet also Wahrheit.

Lesen wir das `verlorene Objekt´ als Signifikant, der (*noch*) *nicht* (*mehr*) ist und `Etwas´ werden soll, formal in bezug auf die signifikante Bedeutungsstiftung.

#### **4.4.1.2 Die Signifikantenstiftung**

Ehe wir zur Beschreibung der Metonymie und der Metapher als Sprachgesetz kommen, betrachten wir die Signifikation als solche:

Der Signifikant agiert selbständig, und Signifikanten werden nach Satz 1 im Fluß der Zeit in der Realität vergegenwärtigt (dies ist der `point de capiton´). Eine solche Vergegenwärtigung hat nach Lacan eine charakteristische Struktur. Diese stellt sich her als die

"[...] Realität [einer Dauer], die proportional zu der in der Praxis voll und ganz der Beobachtung zugänglichen Zeit ist, welche ihre subjektive Attribuierung erfordert; [..., wobei] ihre eigene Struktur als Signifikant bestimmend ist in dieser Attribuierung, die in der Regel distributiv ist d.h. vielstimmig, die also als solche das angeblich vereinigende `percipiens´ als `äquivok´ erscheinen läßt" (II S.65).

Die Attribuierung als Konstitution von Realität stellt sich in der Sprachstruktur ein als ein `Zeitverzug´ (III S.112). Die Struktur ist dabei gleichsam in das unbewußte Subjekt (siehe Kapitel 4.4.2.1) eingelagert, wobei die Signifikanten die Struktur

"[...] gemäß der wohltemperierten Tonleiter seiner Objekte [des unbewußten Subjekts] komponieren" (III S.209).

---

<sup>1</sup> Dieser Begriff, buchstäblich verstanden, weist auch darauf hin, daß hier der `Phallus´ als Gesetzgeber gemeint ist.

Eine solche Tonleiter (als die Festgelegtheit und Notwendigkeit des richtigen Zeitpunkts) besteht in den Wirkungen und Sinneffekten im Satz, die durch den Signifikanten inauguriert werden. Unter dem Druck der Zeit ist eine `Attribuierung` in ihrer Struktur notwendig, sie `pressiert` (III S.113).

Die Materialisierung allerdings ist eine indirekte, da

"[...] der Signifikant [der `Phallus`] sich nur in einer Verschiebung erhält [...] weil er alternierend funktioniert, indem sein Prinzip fordert, daß er seinen *Ort* verläßt, um zirkulär zu ihm zurückzukehren" (I S.28f).

Die Signifikanten bilden einen Kontext von Lücken und `Abwesenheiten`, auf die jene wirken und von denen die Signifikanten zugleich abgeleitet sind. Ihre Ordnung ist niemals vollständig, und die setzende Instanz beruht auf einer Auslassung.

"Das Subjekt, das da sich behauptet in beleuchteten Formen, ist der Verwurf - *le rejet* des anderen, der sich inkarnierte in einer Opazität des Lichts. Wo aber ist das Primum, und warum vorurteilen, es sei bloß `ein *percipiens*`, wenn hier sich abzeichnet, daß es seine Elision ist, die dem `perceptum` des Lichts selbst seine Transparenz verleiht" (III S.243).

Es gibt also keine kalkulierbare Ordnung, durch welche Instanz auch immer, denn immer ist die *Stelle* (der Subjektivität) von der Positionierung des Objekts im unbewußten Kode des Begehrens abhängig. Die *Verortung* des Objekts im Unbewußten macht es unmöglich, das Wesen oder die wahre Qualität eines Objekts zu benennen, ohne es (metaphorisch oder metonymisch, s.u.) zu etwas `A/anderem` zu machen. Das vermeintlich objektive Sein stellt sich also als der Prozeß einer Veränderung, einer Signifikantenstiftung heraus.

Im übrigen ist die Signifikantenstiftung eng mit der Subjektkonstitution verknüpft.

"Die Bewegung der logischen Genese des `ich` durch eine Abscheidung seiner eigenen logischen Zeit verläuft ziemlich parallel zu seiner psychologischen Entstehung" (III S.115).

Die Signifikantenstiftung findet ihre Entsprechung in der `psycho-logischen` (Subjekt-) Spaltung in `moi` und `je`: das `je` entspricht den subtilen differentiellen Elementen der Sprachstruktur, die das Symbolische konfigurieren, nach Deleuze ist dies der Sinn, der aus der *Stellung*<sup>1</sup> hervorgeht (Deleuze, 1992, S.15). Das Imaginäre<sup>1</sup> unterliegt Verkennungen wie das `moi` (siehe Kapitel 4.4.2.3.1).

---

<sup>1</sup> Der Begriff des *Site*, der *Stellung* expliziert Deleuze als einen *Ort*, der strukturell, topologisch und nicht ausgedehnt ist, sondern aus ordinal und nicht räumlich zu verstehenden `Nachbarschaftsbeziehungen` gebildet wird (Deleuze, 1992, S.15f) - als Beispiel für Nachbarschaften nennt Deleuze Produktionsverhältnisse in der Theorie Althusers (Deleuze, 1992, S.16) oder Tod, Begehren, Arbeit, Spiel, die er in Anlehnung an Foucault und Lacan

"[...] nicht als Dimensionen der empirischen menschlichen Existenz, sondern zunächst als die Qualifikationen von Orten oder Stellungen, die jene zu Sterblichen oder Sterbenden oder Begehrenden oder Arbeitern oder Spielern machen, welche sie eingenommen haben, sie jedoch nur sekundär

Der Signifikant gewährleistet den Fortbestand einer gewissen Stagnation der Sprachstruktur, also die Insistenz der signifikanten Kette im Unbewußten. In seiner Psycho-Logik begreift Lacan diese Stagnation als 'Wiederholungszwang' (I S.9)<sup>2</sup> - auf das Begehren bezogen als Autoerotismus:

"Es [das Unbewußte] demonstriert auch den Kern einer reversiven Zeit [d.h. einer Umwendung, einer Aufhebung von Geschichte], die notwendig in jedem Wirken des Diskurses mitzudenken ist; hinlänglich deutlich sieht man das an der Rückwirkung [...] des Sinneffekts im Satz, wobei eben dieser Sinneffekt zur Einkreisung seines letzten Wortes bedarf" (II S.217).

Wie wir im Zusammenhang mit der Wirkung des 'Phallus' schon feststellten, hat eine Aussage ihren realistischen Effekt darin, daß eine Setzung innerhalb der Struktur zurückwirkt (als Autoerotismus der Sprache):

Jeder realistische Effekt besteht in der Intention auf ein 'A/anderes' (auf das Begehren und die Begierde<sup>3</sup>). Eine signifikante Setzung richtet sich vom 'Anderen' aus auf ein 'anderes', spricht es gewissermaßen an und bewirkt damit eine Nivellierung (Kastration) des Subjekts wie auch zugleich einen Genuß des 'A/anderen' (vgl. die Wirkung des 'Phallus', Kapitel 4.4.1.1).

Der Signifikant aktualisiert die Rückwirkung oder Wiederkehr (des Bedürfnisses) als Begehren innerhalb der Sprachstruktur auf zwei Arten - als Metapher und als Metonymie (II S.180); Deleuze nennt letzte strukturelle Faktoren (Deleuze, 1992, S.40). Ein bestimmtes Bedürfnis, eine Setzung oder ein Objekt wird metonymisch oder/und metaphorisch in einer

---

eingenommen haben, da sie ihre Rollen gemäß einer Ordnung der Nähe innehaben, welche die Struktur selbst ist" (Deleuze, 1992, S.16).

<sup>1</sup> Das Imaginäre an der Signifikantenstiftung korrespondiert mit der Konstitution und dem Mechanismus des 'moi', durch 'Spiegelspiele' (Deleuze, 1992, S.32). Das Imaginäre ist demnach als ein Streben nach Äquivalenzen anstelle von distinktiven Valenzen (so wie das Symbolische, das mit dem 'je' korrespondiert) zu verstehen (Deleuze, 1992, S.33).

<sup>2</sup> Freud koppelt die Verdrängung an den Wiederholungszwang, und Lacan fügt dem noch den Schlüsselsignifikanten Insistenz zu.

Freud sieht im Fort-Da-Spiel der Kinder eine Freude, die mit Wiederholung verbunden ist. Er überträgt diesen Mechanismus auf das Unbewußte und auf das Unterdrückte, das er demgemäß als potentiell lustvoll liest. Die Lust betrachtet er demnach als davon abgeleitet, wodurch 'das Verlorene' einmal ersetzt oder wiedererlangt wurde. Das Verlieren als solches wird im Fort-Da-Spiel als planbar und zugleich reversibel gewünscht. Passivität wird in Aktivität verwandelt und umgekehrt - der 'Abwesenheit' wird ein Name gegeben (Fuery, 1995, p.39). Lacan vertieft diese Theoriefigur und legt das Fort-Da (des Signifikanten und des Objekts) der Signifikantenstiftung und der Subjektkonstitution zugrunde.

<sup>3</sup> deWaelhens bezieht Metonymie und Metapher dementsprechend auf die zwei Funktionen der 'Anwesenheit des (Namen des) Vaters', das sind die Kastration und das Versprechen (deWaelhens u.a., 1978, S.21).

Nuance als negativierender und zugleich negativierter Knotenpunkt gesetzt und materialisiert.

#### 4.4.1.3 Die Metonymie (Verschiebung)

Die Sprachstruktur ist als Geflecht des (Aus-) Tausches rückführbar auf 'letzte differentielle Elemente', 'irreduzible Elemente' als in der Sprachstruktur lokalisierte, 'bewegliche Charaktere', als welche die Signifikanten einen metonymischen Zusammenhang begründen (II S.26). Lacan beschreibt das Unbewußte als

"[...] Ort des Kodes, denn es geht hier nicht um die univoke Entsprechung von Zeichen und Sache, sondern darum, daß sich das Signifikante allein konstituiert in einer synchronischen und abzählbaren Ansammlung von einzelnen Gliedern, deren jedes nur durch seine prinzipielle Opposition zu allen andern von Bestand ist" (II S.180).

Den Kode<sup>1</sup> bilden Verschiebungen von Signifikanten, die über Spaltungen und Kluften Unbestimmtes überbrücken und Unterscheidungen einbringen: der metonymische Effekt entsteht über die 'Kombination eines Terms mit einem andern' (I 213 - sprachlich gesehen als ein Syntagma)<sup>2</sup>.

Von der Sprachstruktur her gesehen, läßt sich die Metonymie wie folgt beschreiben:

Die Metonymie ist selbst Begehren, sie intendiert den 'A/anderen' (deSchutter, 1983, S.71). Die Metonymie stiftet eine Beziehung innerhalb einer unausgedeuteten und unbeschreibbaren Distanz oder Differenz zweier signifikanter Funktionen, die jeweils bestimmte Auslassungen sind. - Betrachten wir den metonymischen Effekt näher: Lacan konzipiert ihn als einen Prozeß, in dem

"[...] die Verbindung des Signifikanten mit dem Signifikanten die Auslassung möglich macht, durch die das Signifikante den Seinsmangel (*manque de l'être*) in die Objektbeziehung einführt, wobei es sich des Verweisungswerts der Bedeutung bedient, um ihn mit dem Begehren zu besetzen, das auf diesen Mangel zielt, den es unterhält" (II S.41).

Von der Dynamik des Begehrens her betrachtet verdeckt die Metonymie eine Mangelerfahrung, die Dynamik des Begehrens setzt die 'primäre Bejahung' (III S.207,

---

<sup>1</sup> Fuery stellt drei semiotische Kodesysteme bei Lacan fest: die Subjektivität, das Begehren und die Abwesenheit. Unserer Methode des *mapping* ähnlich, liest er sie in einer zweiten Ordnung semiotischer Kodierung, die eine Verbindung zwischen ihnen erlaubt. Diese Verbindung ist der 'Andere' als Diskurs, als Sprache im Bewußten und im Unbewußten (Fuery, 1995, p.23).

<sup>2</sup> Dabei gehört die Metonymie

"[...] wesentlich den Plätzen im Raum der Struktur an und beherrscht so alle imaginären Verkleidungen der Wesen und Gegenstände" (Deleuze, 1992, S.40).

siehe Anm.1 S.109) aus, indem sie einen *Ort* des Begehrens schafft (deSchutter, 1983, S.70). Dieser *Ort* ist ein (metonymisch verschobener) Anspruch. Signifikanten erzeugen weder Inhalte (I S.32), noch sind dieselben funktional (I S.25). In der Metonymie werden zwei Elemente bzw. Signifikanten in ihrem Verweisungswert (in ihrer Bedeutung) berücksichtigt. Jeder Signifikant steht gewissermaßen für eine Rolle (das ist, sprachlich betrachtet, der Verweisungswert), die sich aus seiner Differenz zu `anderen´ ergibt (I S.32). Jene Rolle knüpft an die Tradition und an die `Ordnung der Tauschakte´ (II S.20), also an die menschlichen Grundbeziehungen an. Von daher ist der Signifikant auch für die partielle Repräsentation des Ganzen (inklusive teilweiser `Abwesenheiten´) wesentlich. Die Differenz, die zwischen den Signifikanten besteht, wird in der Metonymie durch eine Attribuierung (s.o.) oder Beiordnung bestimmt (Kopräsenz, II S.40). - Die Signifikanten bilden in der Horizontalen (II S.40) ein sprachliches Netz, in dem jede Bedeutung auf eine andere verweist (II S.22) als eine

"[...] synchronische und abzählbare Ansammlung von einzelnen Gliedern, deren jedes nur durch seine prinzipielle Opposition zu allen andern von Bestand ist" (II S.180).

Lacan nennt die letzten differentiellen Elemente Phoneme<sup>1</sup> (II S.26) und legt damit einen Vergleich der Wirkung der Metonymie mit dem Effekt, der sich über die Nachwirkung eines Lautes im Ohr herstellt (gemeint ist das Hören), nahe: ebenso wie der Zuhörer vom Sprechenden getrennt ist und er zudem noch sein Ohr in gewissem Sinne nur besitzt, sind Erfahrungen (und damit die Signifikantenstiftung), abhängig von einer, wie Lacan es formuliert,

"[...] weit entfernten, in Wirklichkeit jedoch wesentlich physiologischen Ursache" (I S.114).

Sinnwirkungen sind demnach kaum logisch ableitbar und entstehen metonymisch in der Differenz, d.h. durch die Tatsache, daß

"[...] jedes beliebige Element einer Sprache (langue) dieser als Ausdrucksform (langage) dadurch zugehört, daß es sich als solches für alle Sprecher dieser Sprache (langue) innerhalb einer angenommenen Gesamtheit von homologen Elementen unterscheidet" (I S.114f).

Das Netz, das durch metonymische Verschiebungen entsteht, ist so umfassend und so dicht, daß es nach Lacan die Wirkung hat, `Antwort zu wissen auf alle Bedürfnisse´ (II S.22). Der alltägliche (als realistisch erachtete, da vitale) Glaube an solche (metonymisch

---

<sup>1</sup> Phoneme sind die kleinsten linguistischen Unterscheidungseinheiten (bspw. Bein-Pein). Deleuze stellt dar, inwieweit die Phoneme durch differentielle Verhältnisse (Relationen) als real, symbolisch oder imaginär bestimmt sind (Deleuze, 1992, S.20f) und im Symbolischen einen Raum konstituieren (Deleuze, 1992, S.22).

hergestellten) Zusammenhänge verkennt dabei wesentlich die basale Unüberbrückbarkeit der voneinander verschiedenen Signifikanten.

#### 4.4.1.4 Die Metapher (Verdichtung)

Wie beschrieben verdrängt ein Symbol einen (kastrierenden) Sachverhalt bzw. eine Erfahrung. Der Metaphereffekt besteht in der Substitution eines Terms unter einen anderen (I S.213). Die Metapher leistet eine diachrone (II S.180) bzw. vertikale (deSchutter, 1983, S.69) Verdrängung durch Interpunktion bzw. Zeichensetzung, die Lacan mit der Signifikantenstiftung ineinssetzt<sup>1</sup>.

"s(A) steht für das, was man die Interpunktion nennen könnte, in der sich die Bedeutung als endliches Produkt konstituiert" (II S.181).

Der Prozeß einer Zeichensetzung, in dem 'sich die Bedeutung als endliches Produkt konstituiert', läßt sich folgendermaßen beschreiben: am Ort des 'A/anderen' wird ein 'Moment, eher eine Skandierung als eine Dauer' hergestellt (II S.181), innerhalb dessen eine Entscheidung (oben Attribuierung genannt) getroffen wird. Diese Entscheidung ist im Sinne der Feststellung eines Etwas als etwas Bestimmtes zu verstehen. Dabei signifiziert die Feststellung eine *Leerstelle*. Die Metapher ist das, was sich aus der Substituierung eines Signifikanten (als Mangel) durch einen anderen (ebenfalls ein Mangel) ergibt.

"Das Sein der Sprache ist das Nicht-Sein der Objekte" (I S.219).

Genauso gibt die Sinnwirkung der Metapher als Auslassung Auskunft über den (unbestimmten) Status des Subjekts in der signifikanten Kette. Die Metapher ist demnach das 'Symbol einer Abwesenheit' (I S.23) in der Hinsicht, daß der Signifikant dazu bestimmt ist, 'die Annullierung dessen zu bezeichnen, was der Signifikant bezeichnet' (I S.32).

Die Metapher setzt also die 'primäre Bejahung' im Sinne Freuds (siehe Anm.1 S.109) strukturell wie auch methodisch aus (III S.207).

Das Sein wird also durch den Signifikanten, der es bestimmt und vergegenwärtigt, beleuchtet und zugleich ausgeblendet. - Es ist der Signifikant, der

"[...] sein Licht in die Finsternis der unvollendeten Bedeutungen wirft" (II S.25).

"Der schöpferische Funke der Metapher entspringt nicht der Vergegenwärtigung zweier Bilder, das heißt zweier gleichermaßen aktualisierter Signifikanten. Er entspringt zwischen zwei Signifikanten, deren einer sich dem andern substituiert hat, indem er dessen Stelle in der signifikanten Kette einnahm, wobei der verdeckte Signifikant gegenwärtig bleibt durch seine (metonymische) Verknüpfung mit dem Rest der Kette"

---

<sup>1</sup> Damit ist wohl gemeint, daß Signifikanten einem 'Etwas' einen bestimmten Charakter verschaffen und dabei nicht mehr sind als ein Satzzeichen, das eine Frage oder eine Pause etc. anzeigt bzw. einen vorhergehenden Satz als ebensolche charakterisiert.

(II S.32).

Veranschaulichen wir uns die hier beschriebene metaphorische Wirkung an folgendem Beispiel: `Die Liebe ist ein Kiesel, der in der Sonne lacht´ (II S.33).

Die Erfassung dieser Sentenz im Unbewußten vollzieht sich etwa folgendermaßen: das Wort Liebe akzentuiert ein Moment (eine Skandierung) im symbolischen Netz, in der Sprachstruktur. Dieses Moment ist nicht eine Bedeutung, sondern eine signifikante Konstellation, die aus Knoten besteht. Genauso wird das Wort Kiesel an einem *Ort* im Unbewußten vergegenwärtigt, also (bewußt) als ein bestimmtes Nicht verstanden. Dieser *Ort* ersetzt den *Ort* (das ebenso von einer Verdrängung bestimmte Feld) des Wortes Liebe in der symbolischen Kette. So wird ein Wortfeld (aus Verdrängungen) im symbolischen Netz über ein `anderes´ verdichtet bzw. metaphorisch erschlossen. Sinn wird also an dem *Ort* erzeugt, durch den ein Wort un-bewußt besetzt wird (Lacan spricht von Besessenheit III S.142) und nicht, wie dies die List der Vernunft suggeriert, durch die Artikulation, die es ist. - Die Metapher evoziert ein

"[...] Band, das beim Reichen die Position des Habens an die Verweigerung knüpft, die sein Sein prägt" (II S.58).

Reich oder sinnträchtig ist hier das Wort in seiner Bestimmung durch den *Ort* eines `anderen´ Signifikanten in der Kette. Strukturell betrachtet wird in der Metapher ein Eindruck oder ein Ausdruck durch ein (metonymisches) Feld substituiert. Der realistische Sinn, der darüber entsteht, läßt

"[...] jenes einzige Objekt auftauchen, das zu haben notwendig die Unmöglichkeit mit sich bringt, es zu sein" (II S.58).

Es besitzt bzw. hat ein Ding in der Metapher eine Bestimmung in der Sprachstruktur. Ein solches Haben ist diachron, d.h. ein Sachverhalt wird in der symbolischen Kette vergegenwärtigt, und es wird ihm Geschichte verschafft. Die Tatsache des Habens, die über die Metapher gestiftet wird, ist die einzig mögliche `positive Sinnwirkung´<sup>1</sup> (I S.213); Lacan nennt dieselbe auch Interjektion (III S.143), da der Sinn aus dem Zwischen zweier Signifikanten entsteht und die `Haltungen des Seins´ (III S.143) als die Spielarten der Realität konstituiert. Der Sinn, der über die Wirkung der Metapher entsteht, ist aber wohlgemerkt weder originär noch substantiell<sup>2</sup> und lediglich ein `Bild des Sinns als Sinn´ (III S.143).

---

<sup>1</sup> "Die Metapher hat ihren Platz genau da, wo Sinn im Un-sinn entsteht" (II S.33).

<sup>2</sup> In Anbetracht unserer Systematik, die Lacans Konzeption hinsichtlich ihres Ausgangspunktes von Sein und Nichtsein, von `Anwesenheit´ und `Abwesenheit´ betrachtet, verweisen wir hier noch auf Derrida, der jede Metaphysik als Metapher beschreibt, die dem Unbenennbaren einen Namen geben

Dadurch, daß Lacan an der Sprache 'den Aspekt der Materialursache akzentuiert' (II S.254), ermöglicht allein die 'Abwesenheit', die in der Sprache wirksam ist, daß nicht das ausgesprochene Wort, sondern die ihm zugrundeliegende Materialität (das ist die Sprachstruktur) vergegenwärtigt wird.

#### 4.4.2 Die Subjektkonstitution

Wie schon herausgestellt, setzt Lacan die Sprache als für die subjekteigene Struktur konstitutiv an und *verortet* die Subjektkonstitution im Un-bewußten.

"Die Bedingung des Subjekts S [hängt] von dem ab [...], was sich im Anderen A abspielt" (II S.81).

Existenz wird nicht nur von Lacan mit der basalen Negation gleichgesetzt: 'Existenz ist das bloße Dasein ohne jede weitere Bestimmung' (PhW, S.352).

An anderer Stelle behauptet Lacan, scheinbar im Widerspruch zu seiner These, daß die Sprache für das Subjekt konstitutiv ist, daß die Subjektivität den 'Anderen' absolut konstituiert (I S.18).

Der Widerspruch in bezug auf die Gesetze der Sprache bzw. der Subjektivität läßt sich nur auflösen, wenn man Sprache und Subjektivität als gleichursprünglich versteht und darüber hinaus vergegenwärtigt, daß sowohl die Subjektivität als auch die Sprache grundsätzlich als Mangel konzipiert sind. Das Subjekt ist die Verarbeitung des Mangels in der Sprache und prägt sie zugleich.

Wir erinnern daran, daß der Mangel durch das Begehren verursacht ist. Der Verdrängungszusammenhang als die Ursache bzw. der Grund für die Genese einer Entität, hier des Subjekts, im Mangel hat eine doppelte Wirkung:

Es sind einmal die Signifikanten und außerdem die Subjektivität, die das (bewußte) Subjekt herstellen. - In Lacans Worten

"[...] realisiert sich das Subjekt in dem Verlust, in welchem es als unbewußt auftaucht, durch den Mangel, den es im Andern erzeugt, der Schneise folgend, die Freud aufdeckt als den radikalsten Trieb, den Todestrieb<sup>1</sup>" (II S.222).

Mit unserer Methode des *mapping* verstanden, kann man hier unterscheiden zwischen einer *Stelle* der Subjektivität (*Site of subjectivity*) im Unbewußten und dem individuellen,

---

will (Derrida, 1978a, S.116). Dementsprechend sind alle metaphysischen Namen für das Sein (so □□□□□, Substanz, Grund, Wille etc.) Metaphern.

<sup>1</sup> Die Trieblehre Freuds spielt hier für Lacan keine andere Rolle als diejenige, die basale Bestimmung der menschlichen Existenz vom Nicht, von der 'absence' herzuleiten.

realistischen Subjekt, das in der Sprache vergegenwärtigt wird, sich je verändert und metonymisch und metaphorisch als *Ort* (im Unbewußten) identifiziert wird. Das (realistische) Subjekt verkörpert die performativen Funktionen der `Abwesenheit´ (als ein sprachstrukturell bedingter Mangel oder als ein in psycho-logische Funktionen gespaltenes, dazu Kapitel 2) (Fuery, 1995, p.16).

Die Subjektivität, die in der Sprache präsentiert und zugleich nicht präsentiert wird, ist auf drei Arten *lesbar*:

1. Das unbewußte Subjekt ist identisch mit der Sprachstruktur, dieselbe ist seine Subjektivität, die in für das Subjekt externen, d.h. für es `abwesenden´ Begriffen artikuliert wird. Das Subjekt ist demnach eine `Lücke´ und im Signifikanten des Mangels repräsentiert.

2. Real wirksam sind die vom Begehren veranlaßten signifikanten Setzungen, die das sprachstrukturelle Raster dafür abgeben, wodurch das Subjekt repräsentiert wird<sup>1</sup>.

Daher hat und ist das Subjekt zugleich die Kapazität, durch `Abwesenheiten´ hindurch zu begehren, dabei wird es in der Sprache metonymisch oder metaphorisch vergegenwärtigt.

3. Außerdem beruht die `abwesende´ Subjektivität auf `Teilungssektoren der Subjektivität´ (Fuery, 1995, p.90): psycho-logisch gesehen ist das Subjekt in `moi´ und `je´ gespalten (dazu Kapitel 4.4.2.3).

- Stellen wir die verschiedenen *Lesarten* des Begriffs der Subjektivität dar:

#### **4.4.2.1 Das Subjekt des Unbewußten**

Das (unbewußte) Subjekt selbst bleibt letztlich un-begriffen, un-bedeutet:

"Das Ich [ist] nichts anderes als jener `shifter´ oder Indikativ, der im Subjekt der Aussage das Subjekt bezeichnet als aktual sprechendes" (II S.174).

Daher ist das Subjekt dadurch bestimmt, daß es nicht weiß. Es kennt nicht den Signifikanten, den Kode, den *Ort* der Signifikation, es ist eben durch seine Abhängigkeit von der Sprachstruktur, das ist sein Cogito, entleert.

"Wenn [...] das Subjekt im Knoten der Differenz da ist, wird jede humanistische Referenz darauf [auf das Subjekt] überflüssig, denn gerade sie unterbindet es ja" (II

---

<sup>1</sup> Später ergänzt Lacan einige Komplikationen, da er Begehren und Sprache weder synchronisch noch diachronisch miteinander in Beziehung setzt. Er verwandelt vielmehr die Ichspaltung (siehe Kapitel 4.4.2.3) als ein Moment des `Anderen´ in den *Ort*, von dem aus alle folgenden Aktionen und Positionen definiert werden. Die `Abwesenheiten´ stehen also im Kontext des Begehrens, das eben darin besteht, sich selbst als Begehren kennen zu wollen (zu kennen die Natur der `Abwesenheiten´ und ihr dynamisches Zusammenspiel - das ist die `méconnaissance´, siehe Anm.2 S.130). Lacan spricht zwar auch vom `Spiel der Anwesenheit´ (Lacan, 1985, p.307), arbeitet aber vornehmlich die Idee der *méconnaissance* aus.

S.235).

Im unaufhebbaren Widerspruch, im Knoten der Differenz hat das Subjekt seinen *Ort* im Unbewußten. Die Subjektivität (das Subjekt des Unbewußten) ist eine *Nullstelle* für das Bewußtsein. Alle bewußten Bemühungen neutralisieren sich zuletzt in dieser Struktur. Denn es wird

"[...] die Intention des Subjekts [...] durch den Einfall des Subjekts [des Unbewußten] überholt" (I S.111).

Das Subjekt ist gegenwärtig, wahr nur dort, wo es selbst bzw. die Sprachstruktur verworfen ist,

"[...] verworfen von der Signifikantenkette, die im selben Zug sich konstituiert als Urverdrängtes" (III S.246).

Das unbewußte Subjekt ist 'auf keinen Fall [...] Subjekt einer Aussage', es ist allein 'fading' (II S.192). Man kann das Subjekt des Unbewußten weder intendieren noch begehren, nicht einmal realisieren; als das wahre Subjekt ist es ein 'klaffendes Loch' für die Wahrnehmung (III S.156). Lacan formuliert dies wie folgt: das

"[...] Subjekt [...]des Unbewußten kann] nur unter dem Modus des 'Toten' ins Signifikantenspiel" eingehen (II S.84).

Die reale Position des Subjekts in der Sprache kann demnach nur in einer von Grund auf negativen, entfremdeten Form bekundet werden:

"Ich bin an dem Ort, von dem der Schrei aufsteigt, daß 'das Universum einen Fehler in der Reinheit des Nicht-Seins darstellt'" (II S.196).

Das Subjekt des Unbewußten ist der zentrale Mangel (I S.29f), ist 'nullibility' (I S.22) - wähnbar nur als *Spur* eines Nichts, Dauer des Vergänglichen, als unfaßbare Vielgestalt.

"Dieser Einschnitt der signifikanten Kette allein verifiziert die Struktur des Subjekts als Diskontinuität im Realen" (II S.175).

Lacan spricht davon, daß die Sprache das Subjekt verursacht (II S.208).

Diese Ursächlichkeit ist ähnlich zu verstehen wie das Verhältnis von Unbewußtem und Sprache: das Subjekt ist der *Ort* (als das unbewußte Subjekt), an dem sich die signifikanten Setzungen konstituieren. Zugleich bestimmt dieser *Ort* das Subjekt (als unbewußtes). Das Subjekt ist denselben Mechanismen wie jede andere Entität und wie das Existenzurteil (siehe Anm.1 S.105) unterworfen<sup>1</sup>, es ist also ein Effekt, ein Symptom und keine Bedeutung oder interpretierbare Seinsweise. Damit gleichbedeutend ist, daß in der Subjektkonstitution - genauso wie in der Signifikantenstiftung

---

<sup>1</sup> Von daher sind, wenn es um das Subjekt geht, immer auch dessen Objekte im Sinne anderer Entitäten und Urteile mitgemeint.

"[...] nicht der Sinneffekt in der Interpretation wirkt, sondern die Artikulation der Signifikanten im Symptom" (II S.221).

Das unbewußte Subjekt steht, den Gesetzen der Signifikantenstiftung entsprechend, immer in Vermittlung mit dem `A/anderen´ (II S.142), an dem es seine Relevanz bemißt und durch den es seine Objekte hat. Dabei liegt

"[...] die einzig homogene Funktion des Bewußtseins in der imaginären Verhaftung des Ich, die sich über sein [des Ich] Spiegelbild herstellt [s.u.], und in der Verkenntungsfunktion, die es von daher begleitet" (II S.209).

So, wie das Subjekt die Sprechwirkung des Signifikanten ist, so ist die Sprechwirkung das (denkende wie auch handelnde oder nur vorhandene) Subjekt. Subjektivität als solche liegt daher in einer spezifischen, strukturbedingten Konstellation, die Subjektivität stellt letzte nicht her. Die Materialität und Wirkung des Subjekts ist allein die des Signifikanten, der als Symptom der Verdrängung einer Kastrationserfahrung dient.

Der Ursprung des Subjekts im Begehren verursacht eine Spaltung (II S.125) durch oder in Begehren und Anspruch.

#### **4.4.2.1.1 Das Wissen des (unbewußten) Subjekts**

"Das Begehren ist Begehren des Wissens, hervorgerufen durch

ein mit der Ausbildung eines Subjekts verknüpft Grund. [...] Daraus resultiert die notwendige Gegenwärtigung eines Lochs, das nicht mehr im Transzendental der Erkenntnis zu situieren ist, einem Ort, der sich insgesamt vorzüglich dazu schickt, es durch ein Zurückweichen umzusetzen, sondern an einem Platz, näher und eher geeignet, uns zu zwingen, es zu vergessen" (III S.177).

Das Begehren und das Wissen sind gleichermaßen in der Begründungsstruktur des Subjekts als solcher situiert. Von dorthier erschließen wir den Terminus Wissen:

Die Begründungsstruktur des Subjekts (das ist die Sprachstruktur) beruht auf einer Dialektik, die auf basale Weise einen unhintergehbaren Mangel in das Begehren und in das Wissen einführt. - Fungiert auch der `Phallus´ als das, `was sich im Zurückweichen umsetzt´, die Realität, die er intendiert (wesentlich gesehen: die Begründungsstruktur) wird nie um- bzw. eingesetzt. Der Aspekt des Zurückweichens, das Nicht im Bemühen des `Phallus´ ist das ganz `Andere´ der Realität. Es wird sich nicht umsetzen, sondern vielmehr vergessen gemacht. In jeder realistischen Setzung ist daher

"[...] das `kein´ [...der Kastrationserfahrung] in Klammern zu setzen - [...] um es auf das kein-Wissen [...] zu übertragen" (II S.257).

Ein bewußtes Wissen, welches auf der Linie der Realität situiert ist, schließt also aus, daß das Subjekt sich von Mangel durchdrungen weiß. Dieses Nichtwissen des Wissens beruht auf der für die Sprache typischen Verdrängung, durch die ein Signifikant einen `anderen´ repräsentiert. Es ist im unbewußten Wissen niedergelegt, und von daher ist das Wissen um den Prozeß der Verdrängung am Grund des Subjekts situiert.

"Das [unbewußte] Wissen ist [...] durch die korrekte Linie vom Subjekt getrennt" (II S.240).

Das Subjekt ist am *Ort* des Wissens unbewußt, es muß über seinen Grund schweigen, es kann sich nicht grundsätzlich setzen. `Erst später wird seine Gegenwart bemerkt´ (I S.209). Lacan versteht das Wissen also vom Mangel her, es ist *verortet* an einer *Leerstelle*. Das unbewußte Wissen zwingt uns zu vergessen, auch die Realität zu vergessen. Hinsichtlich der Realitätsstiftung ist es nichts, worüber das Subjekt verfügen könnte.

Das unbewußte Wissen ist dabei aber nicht den Gesetzen, die das Begehren inauguriert, unterworfen, sondern es strukturiert sie. Aufgrund der Vermittlung durch das unbewußte Wissen steht die Signifikantenstiftung als solche in Korrelation mit dem unbewußten Subjekt, das den gestifteten Entitäten eine Grundlage im Begehren verschafft. Denn die Wahrheit, die der Verwirklichung des Wissens innewohnt, ist von einem `Minimum an Bindung´ an den `Anderen´ abhängig (II S.177). Diese Bindung ist allen unbewußten Setzungen inhärent.

In der Realität wird das unbewußte Wissen zu Wißbegierde:

"Darin, daß das Begehren sich hier an das Begehren des Anderen knüpft, [...wird das Wissen] in dieser Verknüpfung [zu] Wißbegierde" (II S.177).

`Wißbegierde´ richtet sich auf Entitäten der Realität und verdrängt so das unbewußte Wissen (II S.251). Die Wißbegierde hat eine Wirkung auf die Identifikation mit der Imago des Nächsten. Denn dieselbe

"[...] läßt auf entscheidende Weise das ganze menschliche Wissen in die Vermittlung durch das Begehren des andern umkippen, [es] konstituiert seine Objekte in abstrakter Gleichwertigkeit durch die Konkurrenz der anderen und macht aus dem Ich (je) einen Apparat, für den jede instinktive Regung auch dann eine Gefahr bedeutet, wenn sie einem natürlichen Reifeprozess entspricht" (I S.68).

Im integrierten Ich ist die Wißbegierde mit dem Begehren des `A/anderen´ vermittelt, d.h. das Ich konstituiert sich in den phantasmatischen Objekten, die seine Realität sind; und auf diese Weise wird über das unbewußte Wissen die Wißbegierde gerade explizit(er)t. Dadurch, daß das Wissen ständig in einer Beziehung zum `Anderen´ und in der Begierde in einer Beziehung zum `anderen´ steht, geht das Subjekt ein in die Spielarten des `ist´ und `ist nicht´ der Realität, die sich dem Bewußtsein offenbaren.

"Das Subjekt [ist] zu situieren in einer Beziehung zum Wissen" (II S.167).

Das unbewußte Wissen ist vital daher, weil nur unter Vermittlung durch das Wissen das Subjekt an der Realität teilhat; es ist charakterisierbar durch folgende Momente:

"Nichts anderes bedeutet die List der Vernunft, als daß das Subjekt von Anfang bis Ende weiß, was es will" (II S.177).

Einmal ist das unbewußte Wissen sich der eigenen Kontingenz gewahr. Zugleich wird die Bedrohung, als die der von Verlust durchdrungene Prozeß der Signifikantenstiftung erfahren wird, verdrängt, d.h. in eine Gefahr umgedeutet, die vom `Anderen´ ausgeht. Indem das Subjekt zu Objekten, Signifikanten, zu `anderen´ in Beziehung steht, erscheint es, materialistisch verstanden, immanent an dem Ort, den das Wissen besetzt, das heißt, es repräsentiert Wissen. Ein Beispiel dafür ist

"[...] die Subjektivität des Historikers [, die] mit der grundlegenden Subjektivität der primären Historisierung, in der ein Ereignis als menschliches auftritt", identifiziert ist (I S.129).

Wissen konstituiert die Subjektivität, die faktisch durch das bewußte Wissen gesetzt wird und damit der Negation (Verdrängung, Kastration) überantwortet ist. Je weniger ein Anspruch verfolgt wird, umso realer wird das unbewußte Subjekt (I S.209). Dabei ist die Identität des Subjekts aber eben aus dem Grund der Verdrängung des unbewußten Wissens ausgeschlossen. Das verdrängte unbewußte Wissen kann kein Bewußtsein von etwas sein, sondern es hat als das Reale im Unbewußten Bestand.

"Wer wüßte denn, daß Ich tot war! Sein von Nicht-Seiendem, so kommt das Ich als Subjekt herauf, das sich vereinigt mit der doppelten Aporie eines wahrhaften Fortbestehens, das sich durch sein [gewußtes] Wissen liquidiert, und eines Diskurses, in dem der Tod die Existenz aufrechterhält" (II S.176).

Die doppelte Aporie, die darin besteht, daß das Subjekt sowohl auf der Linie des realistischen Wissens fortbesteht, wie auch als das wahre Wissen im Unbewußten grundgelegt ist, stiftet das Subjekt an, sich mit seinem Wissen in Einklang zu bringen. - Dazu ist es nötig,

"[...] daß das Subjekt sich der Einheit des `Bildes´ bewußt wird, das sich in ihm [dem Subjekt] in disparaten Wirkungen bricht, je nachdem er [das Subjekt] es spielt, verkörpert oder es erkennt" (III S.29).

#### **4.4.2.1.2 Die Wahrheit**

Wahrheit gehört in den

"[...] Begründungszusammenhang der Intersubjektivität [...und] gehört dorthin, wo das Subjekt nichts fassen kann als die Subjektivität selbst, die ein Anderes absolut konstituiert" (I S.18).

Die Wahrheit des unbewußten Subjekts begründet (Inter-) Subjektivität.

Zugleich wird die Wahrheit am *Ort* der Subjektivität konstituiert, ebenso wie das Unbewußte durch die Sprache. Die Exklusivität von Subjektivität, wie man sie herkömmlich versteht, wird hier anhand des Begriffes der Wahrheit aufgehoben. Denn die Wahrheit ist der Rekurs auf den `A/anderen´, die Wahrheit ist (bzw. beruht auf) eine(r) Beziehung zum eigenen Begehren und ist daher die Basis der Intersubjektivität. - Der in der Wahrheit angelegte Rekurs auf den `A/anderen´ bedarf in der Realität einer Repräsentanz eines `anderen´.

Andererseits liegt bzw. besteht die Intersubjektivität, die Wahrheit in einem un-definierten Feld aus Sprachelementen im Unbewußten. - Die Intersubjektivität bzw. Wahrheit ist also kein Wissen, sondern ein Seinsgrund aus (verdrängten) Entitäten, Präsenzen etc.. Denn die Wahrheit ist bei Lacan der eigentliche *Ort* des Subjekts als primäre Affirmation, die gleichbedeutend ist mit dem Mangel:

"Kein Subjekt hätte Grund, im Realen zu erscheinen, wenn nicht sprechende Wesen in ihm existierten [...]. Ein Subjekt taucht erst dann zwingend auf, wenn es in der Welt Signifikanten gibt, die nichts sagen wollen und die entziffert werden müssen" (II S.218).

Diese Wahrheit wird als solche durch sich selbst bezeichnet (siehe Anm.1 S.102). Die Wahrheit bedarf also keiner situativen Setzung. In der reinen Wahrheit fehlt der Signifikant ganz.

#### **4.4.2.2 Das Subjekt als Wirkung in der Sprache**

Betrachten wir die zweite *Lesart* des Subjekts näher:

Wie schon erwähnt, betrachtet Lacan das Subjekt gewissermaßen als einen Körper des Signifikanten. In der Sprachstruktur, also im Unbewußten, ist das Subjekt die *Spur* (II S.207) des Signifikanten, durch welche die Kastration in Begriffen verdrängt wird. Das unbewußte Subjekt fungiert als metaphorischer Bedeutungsknoten (III S.142f) und bildet die `Schatzkammer der Signifikanten´ (Lacan, 1985, p.304), die einen *Ort*, `einen Platz eher als einen Raum´ besetzt (Lacan, 1985, p.304), so wie der Signifikant ein `Moment, eher eine Skandierung als eine Dauer´ herstellt (II S.181). An anderer Stelle nennt Lacan das Subjekt eine `Punktuirung´ (Lacan, 1985, p.304): Schnittpunkte zwischen Begehren und Sprache formieren `Bedeutungsknoten´ im Sinne von dynamischen *Stellen* in der Sprachstruktur, diese sind zeitlich zu verstehen als Rhythmus eher als eine Dauer (Lacan, 1985, p.304).

Sowohl die *Plätze*, die durch eine Subjektivität mit Bedeutung versehen werden, wie auch die Rhythmen, die dem unbewußten Subjekt eignen und es bestimmen, können als

Operationen der `Abwesenheit`<sup>1</sup> gesehen werden. Solche erscheinen im Unbewußten als ein `fading` des Subjekts und sind mit der méconnaissance<sup>2</sup> als der selbstreflexiv positionierten Erkenntnis des Subjekts verbunden. Stellen wir diese Theoreme in den Zusammenhang mit der Genese des unbewußten Subjekts: in der Sprachstruktur, genauer im Subjekt des Unbewußten, ist die Konstitution von Realität ein Zeitverzug, ein Stocken, wenn ein Urteil zu fällen ist. Lacan betrachtet diesen `subjektiven Modus einer Zeit des Verzugs` (III S.112) als die einzig mögliche Form der Subjektivität. In dieser Zeit ordnen sich, vom Subjekt unabhängig<sup>3</sup>, Signifikanten. Logisch gesehen findet im Zeitverzug der situative Wert der Evidenz eines Urteils, ein Entschluß statt. Die antizipierte Gewißheit ist nicht vom logischen Ich abhängig, sondern von ihm gespalten (III S.116). Die Punktuerungen, in denen das Subjekt aktualisiert wird, beinhalten den *Ort* des Sprechens (Lacan, 1985, p.305).

Wenn die Sprachstruktur nach Satz 1 die Welt ist und aus Verdrängungen bzw. Phantasmen besteht, ist auch der *Ort* s(A) des realistischen Subjekts, also dessen Einheit, phantasmatisch. In der Parapraxis, in Träumen, Witzen, Verdrängungen etc., wird die Ordnung der `absences`, welche die Subjektivität im Unbewußten ausmachen, indiziert und offenbar (Mögliches wird in Aktuelles verwandelt, das Latente wird manifest).

Über die Signifikanten wird das Subjekt auf dem `Objektfeld` repräsentiert (II S.218), und das in der Weise, daß die Erscheinung des Subjekts die vielen Facetten des Signifikanten wider- oder vorspiegelt: es ist die subjekt-

"[...] eigene Struktur als Signifikant bestimmend [...] in dieser Attribuierung, die in der Regel distributiv ist d.h. vielstimmig, die also als solche das angeblich vereinheitlichende `perciens` als äquivok erscheinen läßt" (II S.65).

In den Signifikanten wird die Wahrheit der Ichspaltung metaphorisch indiziert als ein, wenn auch inadäquater, so doch strukturell notwendiger Bezug auf einen `anderen`: die Ansprüche, die zwischen Begehren und Trieb entstehen, sind symbolisch und von daher an den Signifikanten gebunden. - Dies vollzieht sich wie folgt:

"Das Begehren nimmt Gestalt an am Rand, an welchem das Bedürfnis vom Anspruch

---

<sup>1</sup> Diese Schnittpunkte kann man als `Abwesenheiten` verstehen; so die Lücke zwischen dem Subjekt und dem Begehren (S-) und die `Abwesenheiten` zwischen den Signifikanten und jeweiligen Punktuerungen (O-S[O]). Die Schnittpunkte fungieren als Unterwerfung des Subjekts unter den Signifikanten (Lacan, 1985, p.304).

<sup>2</sup> Die méconnaissance ist das Bewußtsein, das sich selbst intendiert. Gemeint ist der `Andere`, der als ein unabhängiges System von `Abwesenheiten` agiert, als ein referentieller Punkt im/als Unbewußten/s (Fuery, 1995, p.32). In der méconnaissance ist sich das unbewußte Subjekt dessen bewußt, vom Begehren gespalten zu sein und einen Anspruch zu kreieren.

<sup>3</sup> Die Subjektivität basiert auf der Kodestruktur des `Anderen`, und zugleich operiert sie in der Sprachstruktur des Unbewußten (siehe Kapitel 4.4.2.1).

getrennt wird. Dieser Rand wird vom Bedürfnis geöffnet, ein Appell, als Form eines möglichen Defekts" (Lacan, 1985, p.311).

Der `Phallus´ bewirkt bekanntlich im Begehren das Ausbleiben des Subjekts (II S.192), dabei verschafft der `Phallus´ ihm aber doch eine Gestalt in der Struktur des `Rands in seiner Grenzfunktion´ (II S.221). Sein Anspruch operiert als eine Form des Antriebs und verbindet einerseits Sprache und Begehren. Andererseits verbirgt der Anspruch dabei die tatsächlich wirksamen Strukturen und `Abwesenheiten´ des Begehrens. Es entstehen also `Abwesenheiten´ entlang des Anspruchs oder Antriebs. Im Unbewußten werden die Kastrationserfahrungen aktiviert, und das `fading´ des Subjekts wird erfahrbar. Das `fading´, die Ichspaltung<sup>1</sup> wird also einerseits als ein Verlust (siehe Schriften II S.222) und zugleich als eine Wahrheitswirkung aktualisiert; das `fading´ wird evident in der (Grund-)Erfahrung der Teilhabe des Mangels am Mangel.

Von der Sprachstruktur her gesehen, ist das Subjekt (metonymisch) dem `Material der Sprache´ überlassen (II S.124). – Denn

"[...] um sich mit dem Signifikanten zu schmücken (se parer), dem es unterliegt, kommt das Subjekt auf die Kette, die wir, was ihren Intervallspunkt angeht, sehr genau auf eine Zweiheit reduziert haben" (II S.222).

Die Begierde (der Appell) verbindet die Subjektspaltung mit den `Abwesenheiten´ als den Verbindungspunkten zwischen Sprache und Begehren (die Schatzkammer der Signifikanten). Dabei ist der Signifikant, der das Subjekt repräsentiert, der einer doppelten `Abwesenheit´ (die Kastration und der/das `Andere´ werden gleichermaßen verdrängt). Durch den Signifikanten wird das Subjekt zu dem, was es tatsächlich ist, `ein endliches Produkt´ (II S.181). Die wahrgenommenen Objekte und der eigene Körper sind in der Sprachstruktur nicht unterschieden, verkörpern doch Subjekt und Objekt gleichermaßen die Sprachstruktur. Lacan gibt dem nur indirekt Ausdruck:

"Zwischen den Objekten, die ich wahrnehme, und meinem Körper, dessen Wahrnehmung gerade durch seine Übereinstimmung mit den natürlichsten von ihnen konstituiert ist, besteht keinerlei Antinomie" (III S.133).

Dennoch sind Subjekt und Objekt nicht gleich. Indem es Objekt der Begierde als Äußerung des Begehrens ist, ist für das Subjekt das `Objekt gerade der Prototyp der Signifikanz des Körpers als Einsatz des Seins´ (II S.177).

#### **4.4.2.2.1 Das Subjekt als Repräsentanz (Metapher)**

---

<sup>1</sup> Das Konzept der Ichspaltung unterwandert das kartesianische Ego.

Das Subjekt findet also dort statt, wo das `A/andere´ ins Spiel kommt,

"[...] wo das Begehren sich situieren läßt in bezug auf ein Subjekt, das definiert ist durch seine Artikulation durch das Signifikante" (II S.179).

In der Ausstoßung der `primären Bejahung´ (siehe Anm.1 S.109) ist das Wesen des Subjekts *verortet*, das nur als etwas (dem bewußten Subjekt) Äußerliches begriffen werden kann (III S.207f). Das Subjekt wird metaphorisch darüber vergegenwärtigt, daß eine Verneinung bzw. ein Verkennungsphänomen eine (mögliche) Facette seiner Existenz leugnet und sie darin offenlegt (III S.156). Lacan lehnt sich in seiner Beschreibung der metaphorischen Struktur und Materialität (Wirklichkeit) des Subjekts an Freud an, der davon ausgeht, daß die Wahrheit (über die Befindlichkeit seiner Klienten) sichtbar wird in Worten, die zutreffen, auch wenn dies verneint oder verleugnet wird, wie in dem Beispiel: "Glauben Sie nur nicht, daß ich.." (III S.156).

#### **4.4.2.2.2 Das Subjekt als Beziehungsmoment (Metonymie)**

Im `subjektiven Modus einer Zeit des Verzugs´<sup>1</sup> findet eine Entscheidung oder Bedeutungsbildung durch den bzw. die Signifikanten statt (III S.112f). Dieser Modus ist die Subjektivität im Sinne eines `fadings´ (s.o.), das als eine zeitliche Skandierung veranschlagt wird, die während der Entscheidungsfindung entsteht. Das Subjekt ist darin `die Figur, die sich vor den Hintergrund einer anderen schiebt´ (III S.243) und ein metonymischer Sinneffekt. -

Die Bestimmung des Subjekts von dessen Negiertheiten her hat verschiedene Implikationen:

- Der `Platz des menschlichen Schöpfers´ ist und bleibt leer (II S.97).

- Zentral ist,

"[...] daß das Subjekt sich nicht damit begnügt, das, was es an Realem, was diesem `Phallus´ entspricht, `haben´ kann, dem Anderen zu präsentieren, denn, was es [an metaphorischen Benennungen] hat, zählt nicht höher als das, was es nicht hat, in Anbetracht seines Anspruchs auf Liebe, der möchte, daß es ist" (II S.130).

Ein Subjekt kann nur im `fading´ (II S.214) seiner Identifizierungen bestehen: bedingt durch signifikant bestimmte Umstände, wechselt es deswegen seine *Stelle* (in der Sprachstruktur) immer wieder. Denn die Realität des Subjekts ist vom `A/anderen´, von seinem Begehren (seinem Anspruch auf Liebe, der möchte, daß es ist) wie auch von den

---

<sup>1</sup> Fuery betont die Zeitlichkeit, durch die eine Verschiebung erzeugt wird und die es möglich macht, das Subjekt innerhalb einer Subjektivität der `Anwesenheit´ zu artikulieren.

Objekten, den `anderen´, die es haben kann, bestimmt. Von daher ist es wesentlich von der Veränderung, von der Entfremdung etc. gezeichnet.

- Als logische Struktur wirkt die Entfremdung durch alle Repräsentationen des Subjekts hindurch (II S.218), so daß, abstrakt betrachtet

"[...] der Mensch sogar noch seinem Schicksal Hohn spricht durch den Spott des Signifikanten" (II S.33).

Wir stellen ferner fest: auch die psychischen Instanzen sind durch die Spaltung, die der Signifikant bewirkt, gezeichnet.

"Weil wohl oder übel dem Zug des Signifikanten als Sack und Pack alles psychologisch Gegebene folgt" (I S.29).

#### 4.4.2.3 Die Psyche

Lacan nimmt an, daß in einer sehr frühen Lebensphase (im Übergang vom Säuglings- zum Kleinkindalter) die zentralen psychischen Instanzen ausgebildet werden:

Das ausschlaggebende Ereignis dafür ist eine Körpererfahrung, der Blick in den Spiegel. Lacan nennt daher den Zeitabschnitt, innerhalb dessen sich die psychischen Funktionen entwickeln, das `Spiegelstadium´ (siehe Schriften I S.61ff). Das Klein(st)kind sieht sich selbst im Spiegel und nimmt sich im Spiegelbild erstmals als eine (irrtümliche) Homogenität wahr (II S.183f). Diese Erfahrung wird als

"[...] die Instanz des Ich (moi) auf einer fiktiven Linie situiert, die das Individuum allein nie mehr auslöschen kann, oder vielmehr: die nur asymptotisch das Werden des Subjekts erreichen wird, wie erfolgreich auch immer die dialektischen Synthesen verlaufen mögen, durch die es, als Ich (je), seine Nichtübereinstimmung mit der eigenen Realität überwinden muß" (I S.64).

Die vorgespiegelte Homogenität wird zu einer Instanz im Subjekt als ein Bild, das die Instanz des `Anderen´ (die primäre Affirmation, vgl. Anm.1, S.109) falsch herauskristallisiert. Das ist das `moi´. - Um das falsche Bild jeweils in Übereinstimmung zu bringen mit den Erfahrungen mit der Realität, bildet (spaltet) sich eine weitere Instanz im Subjekt (das `je´) ab<sup>1</sup>. Das, was das Subjekt unbewußt ist (das `je´), liegt auf `A/anderer´ Ebene als seine Realität (das `moi´ - siehe Kapitel 4.4.2.3.1). Auf dieser Ebene wird die Subjektivität über die Signifikanten in der Sprachstruktur organisiert, und der Status der Subjektivität wird qualifiziert durch das Begehren und die `Abwesenheiten´, die

---

<sup>1</sup> Fuery, 1995, parallelisiert das Subjekt des Symbolischen (das je) und das Spiegelstadium mit der Konzeption desjenigen dynamischen Prozesses, der als selbst-reflexiv und selbst-bewußt angesetzt wird, und die Subjektivität als formale Gestalt der ούσία charakterisiert (die méconnaissance, siehe Anm.2 S.130). Dabei meint er die reflexiven Momente ebenso wie die Subjektpositionen als begehrte `Anwesenheiten´, also die Situierung des Mangels in bezug auf das `moi´.

eine psycho-logische Spaltung in `moi´ und `je´ indizieren (Fuery, 1995, p.16). Das Begehren affiziert in der Funktion des `Phallus´ das Subjekt fortgesetzt mit der Spaltung oder Teilung (II S.221) als eine

"[..] Einwirkung, in der das Subjekt in diesem Intervall erfährt, daß Anderes [...] es motiviert als die Sinneffekte, mit denen es ein Diskurs umwirbt" (II S.223).

`Im Namen des Phallus´ werden im Subjekt also die innerpsychischen, organisatorischen Größen aufrechterhalten.

"Die Sprachwirkung ist die ins Subjekt eingeführte Ursache. Vermöge dieser Wirkung ist dieses [Subjekt] nicht Ursache seiner selbst; es trägt nur den Wurm der Ursache in sich, der es spaltet. Seine Ursache nämlich ist der Signifikant, ohne den kein Subjekt im Realen wäre" (II S.213).

Der `Phallus´ bewerkstelligt den Entscheidungsmoment, in dem eine Grenzüberschreitung zwischen beiden psycho-logischen Instanzen des Ich stattfindet. Der `Phallus´ stellt eine Korrelation her zwischen der Ek-sistenz des Subjekts und der Struktur der signifikanten Kette als solcher (I S.9 - siehe Kapitel 4.4.2.1). Diese Korrelation beruht auf Entfremdung, wobei die

"[..] Subjektivität [verstanden vom `Anderen´, vom Unbewußten her] unausgesetzt die gesamte Bewegung der Menschheit [die Realität] unterhält [oder auch unterhöhlt]" (I S.125).

Betrachten wir die innerpsychischen Größen näher.

#### **4.4.2.3.1 Das irrige Selbstbild (`moi´)**

Das Ideal-Ich (`moi´) begründet den Irrtum, daß sich die Wahrheit (des Unbewußten) im eigenen Selbstbild ablesen läßt und die Realität und das Symbolische dazu dienen, der Homogenität zu entsprechen. Das Selbstbild als solches fungiert dabei als `Paradigma für Ähnlichkeiten´, welches als eine `Inversion der Verkennungen´ (II S.192) einen Impuls auf das Unbewußte wie auch auf das bewußte Subjekt ausübt. So

"[..] richtet sich das Begehren nach dem in diesem Sinne aufgefaßten Phantasma in gleicher Weise wie das Ich nach dem Körperbild" (II S.192).

Über die Erfahrung des Bildes einer Identität wird erstmalig ein Phantasma, das Ideal-Ich hergestellt als ein Ziel, das fortan der Funktion des `Phallus´ vorschwebt. Denn einmal in das eigene Bild verfremdet, also gespalten, ist dem Ichideal daran gelegen, diesen Zustand wieder aufzuheben: die Bedeutungsbildung des Signifikanten macht das Ideal-Ich zu seinem Orientierungspunkt, verdrängt es durch eine Setzung und vergegenwärtigt eben darin seine Präsenz:

"Ohne dies Aufklaffen, das es ins eigene Bild verfremdet, [..kann die] Symbiose mit dem Symbolischen nicht [..] entstehen" (II S.85).

Der eine Signifikant arbeitet an diesem 'imaginären Werk' (I S.87). Der 'Phallus' überbrückt die befremdende Kluft zwischen dem 'Anderen' bzw. der Sprachstruktur im Unbewußten und dem Ideal-Ich, 'moi' (das ist das Imago des 'A/anderen') und setzt darüber Wirklichkeiten ein. Dabei versprengen gerade diese Setzungen das Subjekt in den 'A/anderen', in die Entfremdung. Denn es ist die Wirkung der Sprache, die

"[..] jenes Werk 'als ein anderes' hat entwerfen lassen und [..] es schon dazu bestimmt [..], ihm [dem Subjekt] 'durch einen anderen' entrissen zu werden" (I S.87).

Nicht die Tatsache der Entfremdung als solche, sondern vielmehr das entfremdete Lusterleben, aufgrund dessen das Ideal-Ich, das 'moi', nicht eingeholt werden kann, treibt den Prozeß weiter:

"Selbst wenn es [das Subjekt] in diesem Bild [vor dem Spiegel] seine vollkommenste Ähnlichkeit erreichte, wäre das, was es darin zu erkennen gäbe, noch immer das Lusterleben des anderen" (I S.88).

Das ideale (Selbst-) Bild kann also nicht eingelöst werden. Trotzdem haben in der Kluft zum 'A/anderen' die Gestalten (die Imagines) des Subjekts ihren (einzigen) Ort. - Ein raumeinnehmendes bzw. Realität beanspruchendes Ideal-Ich, das 'Gesetz des Herzens' oder auch der 'Wahnsinn des Eigendünkels' (II S.210), überdeckt die besagte Kluft, die eine Beziehung zu 'anderen' ermöglicht. 'In der schönen Seele als einer dialektischen Sackgasse' wird die narzißtische Verkennung rein verkörpert (I S.123). Die schöne Seele verkennt ihren wahren Ursprung im Begehren, am Ort des 'Anderen' im Unbestimmten, im Versprengten, im Verdrängten, in den Kastrationsmomenten. Sie erkennt nicht

"[..] ihre eigene 'raison d'être' in der Unordnung, die sie der Welt vorhält [..]" (I S.123),

sondern hält an einem bestimmten Lusterleben des anderen fest, mit dem die schöne Seele sich identifiziert und sich so der Vielgestalt der 'anderen' wie auch des 'Anderen' entledigt. Diese Verkennung können wir parallelisieren mit dem Gesetz (siehe Kapitel 4.4.1.1), dem das Begehren des 'Phallus' unterworfen ist und durch das Begehren immer bedroht ist. Lacans Theorie impliziert eine Utopie, die aus den imaginären 'Verstockungen' (s.o.) befreit: allein die Kommunikation ist ein Ausweg (in diesem Fall aus dieser Fixierung einer entfremdeten Situation durch ein Ideal-Ich). Das Subjekt muß die Tatsache des Begehrens des 'A/anderen' anerkennen und daher der fortlaufenden Entfremdung standhalten, d.h. es muß die Verwerfung, 'den Verwurf-des-anderen' als fortgesetzte Negation eines Phantasmas realisieren (III S.243). Denn jeder Versuch, die Entfremdung aufzuheben, wäre ein dem imaginären Selbstbild verfallener Irrtum.

#### 4.4.2.3.2 Das `je`

Es wurde schon erwähnt, daß das `je` die Nichtübereinstimmung des Ideal-Ich, des `moi`, mit und in der Realität organisiert bzw. durch Setzungen überbrückt. Das `je` ist also mit dem `moi` als seinem alter ego vermittelt (III S.184). - Auch dem `je` liegt nach Lacan eine ausschlaggebende Erfahrung zugrunde: das Kleinkind identifiziert selbstverständlich den `A/anderen` mit der Mutter. Wenn es nun aber realisiert, daß diese defizitär ist (das ist, keinen `Phallus` besitzt),

"[...] verbindet [...es] die Lust, welcher ein Instrument (Objekt a der Formel) substituiert wurde, mit der Art Spaltung, die vom Subjekt getragen wird" (II S.145).

Schon in der (vitalen) Erwartung eines Lustgewinns von der Mutter ist der Weg einer Instrumentalisierung eingeschlagen. Die Enttäuschung an der Mutter führt dazu, daß die (lebensnotwendige) Erwartung (eines Lustgewinns von der Mutter) nur aufrechterhalten<sup>1</sup> werden kann, wenn sich im psychischen Apparat neben dem `moi` eine Instanz herauskristallisiert, die den `A/anderen` dauerhaft repräsentiert. Diese ist das `je`, das innerhalb der signifikanten Kette als deren Wahrnehmungs- und Seinsweisen fungiert.

"Es ist die Logik, die hier den Nabel des Subjekts spielt" (II S.239).

Das `je` ist dort *verortet*, wo

"[...] das Subjekt dem Zug des Symbolischen folgt [...und das] Wesen dem Moment der signifikanten Kette, das sie [die Subjekte in ihrer Intersubjektivität begriffen] durchläuft, nachbilden" (I S.29).

Im `je` wird das Subjekt mit den Figurationen, Verschiebungen, Vergegenwärtigungen der Signifikanten vermittelt. Als realistische Instanz des Ich ist das `je` von der (sprachlichen) Struktur bestimmt, also rein grammatikalisch<sup>2</sup> (I S.89). Bedeutung und Inhalt sind für das `je` sekundär. Das `je` besteht in der Dialektik der Sprache als solcher. Die Eindrücke, die das `je` aufnimmt, stimulieren das Unbewußte,

"[...] indem sie [das vielgestalte Subjekt, die Subjekte] in den Besitz der Letter geraten [...], werden sie von ihrem Sinn besessen" (I S.29).

---

<sup>1</sup> Derrida verbindet den Unterschied zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip mit der Weise, wie das Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden auf der *Spur* verschoben und auf diese Weise zu einem Verweisungszusammenhang verräumlicht wird (Derrida, 1976, S.26). Das Realitätsprinzip als ein langer Umweg zur Lust verschiebt die Befriedigung der Bedürfnisse, um sie zu vergrößern, zu strukturieren und dauerhaft zu gewährleisten (Derrida, 1976, S.26).

<sup>2</sup> Brandt weist auf die zentrale Bedeutung der Grammatik bei Lacan hin, er spricht von: `grammar as a mastery of truth` (Brandt, 1978, S.22).

Lacan bringt das `je´ in Beziehung mit dem Descartes'schen Cogito, das sich nur als Cogitatum herstellen kann:

"Vielleicht bin ich nur Objekt und Mechanismus (also nichts weiter als Erscheinung), sicher aber insofern ich das denke, bin ich-absolut" (II S.41).

Er warnt jedoch vor einem kurzschlüssigen Verständnis des Cogito und vor den `Fallen der Eigenliebe´ (II S.42). Er stellt daher die Konzeption des `je´ als eine `extreme Läuterung des transzendentalen Subjekts´ (des Cogito) (II S.42) heraus und faßt es als Konstituiertes auf, also als das, was gedacht wird bzw. in einem Zusammenhang von signifikanten Relationen steht, in dem Sinne als

"[...] ich in meinem Sein nur da bin in dem Maße, wie ich denke, daß ich in meinem Denken bin; in welchem Maße ich das wirklich denke, geht nur mich etwas an und interessiert, wenn ich es sage, niemanden" (II S.42)<sup>1</sup>.

Die Stärke des `je´ besteht darin, daß es Frustrationen aushält, wobei es dem `Wesen´ nach selbst Frustration ist (I S.87). Das `je´ denkt rekursiv entlang seiner Gestalten, Entwürfe, die vom Begehren des `A/anderen´ und daher vom Kastrationskomplex bestimmt sind. Dabei ist es sich nicht bewußt, daß es ein `topologischer Index´ ist (II S.239), der Signifikantes anzeigt. Es bildet sich entlang der `Matrix des Urbildes des Ich´ (III S.157), das ist das moi, wobei

"[...] jene Oberfläche sich auf einen geschlossenen Rand stützt, der die erogene Zone darstellt" (II S.226).

Am Rand operiert das `je´ (II S.221). Es bildet sich an der Orientierung am `A/anderen´, an der Bestrickung durch das `Bild des anderen´ entlang der Symbole, die der `Phallus´ generiert. Sichtbar wird das `je´ daher, wenn sich Realitäten anders gruppieren. Der Entwurfscharakter des Ich führt sogar dazu, daß das `je´ nicht mehr von seinen imaginären Verhaftungen unterschieden werden kann (III S.184). Denn allein in seinem je-spezifischen Rekurs auf das moi kann das `je´ über das `Gefühl des anderen als existierenden´ (III S.185) Sinn in der Weise einer `Absicht und Strategie´ herstellen (III S.186). Dazu ersetzt es gemäß den Gesetzen der Sprache sich selbst und sein Objekt (metaphorisch und metonymisch) und verwirft dieselben damit (III S.247).

"Indem seine Anwesenheit [diejenige des Subjekts] selbst sich hier eher durch den Signifikanten als durch den Körper konstituiert" (III S.247).

Das `je´ ist die existentielle Bejahung des Subjekts in der Sprachstruktur (II S.41), worüber sich die Bindung an die Transparenz des transzendentalen Subjekts her konstituiert. Von daher hat das Bewußtsein auf das `je´ keinen Zugriff.

---

<sup>1</sup> Hier spielt Lacan auf die Philosophie an, der er hier als solcher die Sinnfrage stellt.

"Aber dieses `ich-je´ weiß nicht, daß es das sagt, weil es gleichsam zurückgeworfen ist, durch die Geste, in das Sein, welches den Wurf dem Objekt substituiert, das es verwirft. So kann ich, der sagt, nur unbewußt sein, was ich tue, wenn ich nicht weiß, was tuend ich sage" (III S.246f).

"Nicht das Denken ist [es], sondern das Subjekt, welches ich dem Signifikanten unterordne" (III S.245).

Erst, wenn man sich in der unbewußten, signifikanten *Suche* verliert, kann man sein (II S.43): die Bewegungen der Signifikanten sind aber nicht als solche erfahrbar, sondern als Verdrängungen wirksam.

"An den Punkten, wo die Evidenz unterwandert wird vom Empirischen, liegt der Dreh der Freudschen Wende" (II S.43).

"Ich bin nicht da, wo ich das Spielzeug meines Denkens bin; ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken" (II S.43)

In seiner Beschreibung des `je´ als die *Stelle*, wo ich nicht denke, zu denken, nähert sich Lacan der Priorität der Wahrnehmung an, wie sie in der Phänomenologie gilt: es wird die

"[...] Strukturvielfalt des perceptum nur [durch] eine Registervielfalt im `percipiens´, letzten Endes die der [des] sensoriums" widerspiegelt (II S.64).

Die Wahrnehmungen und die Sinne sind zu differenzieren, um Lacans Anliegen nachzukommen, das ist der Strukturvielfalt des `A/anderen´ und damit auch des Wahrgenommenen zu entsprechen. An anderer Stelle siedelt Lacan den *Ort* des Subjekts im `A/anderen´ an und geht damit hinter die Wahrnehmung zurück: das Ich wird `anderswo geboren als da, wo der Diskurs sich ausspricht, nämlich genau bei dem, der hört (II S.59).

Nur vom Mangel her gesehen, läßt sich die Vielfalt überwinden und das percipiens sich als eine Einheit betrachten (II S.64).

"Denn jenseits dieses Spiels-jeu ist das, was ja allein dort meine Geste artikuliert, das vergehende `ich-je´ des Subjekts des wahrhaften Aussagens. Es genügt in der Tat, daß das Spiel-jeu sich reiteriert, um dieses `ich-je´ zu konstituieren, das, da es wiederholt dieses `ich-je´ sagt, das hier entsteht" (III S.246f).

Auf diesem Hintergrund bekommt das soziale `je´ (jeu) eine besondere Position. Die Identifikation mit der Imago des Nächsten, die das moi vermittelt,

"[...] läßt auf entscheidende Weise das ganze menschliche Wissen in die Vermittlung durch das Begehren des andern umkippen" (I S.68).

Das `je´ macht die Absicht, die Motivation, Situation oder Stimmung des Ich aus, aus der heraus sich der subjektive Ausdruck in der Mehrdeutigkeit der Sprache bricht (III S.27), indem es sich `anderen´ gegenüber artikuliert. Die Sprache enthüllt

"[...] zugleich ihre signifikative Einheit in der Absicht und ihre als subjektiver Ausdruck konstitutive Mehrdeutigkeit, gegen das Denken bekennd, mit ihm lügend" (III S.27).

Auf diese Weise hat das Subjekt an der Wahrheit teil.

"Das Subjekt reicht weiter als das, was der Einzelne `subjektiv` empfindet, nämlich genauso weit wie die Wahrheit, die es erreichen kann" (I S.104).

## 5. Merleau-Pontys Anthropologie

Die Frage, wie eine Lebenshaltung 'verstockt' oder *zur Sprache kommt*, richtet sich im Zusammenhang mit der Theorie Merleau-Pontys insbesondere auf seine erkenntnistheoretischen Paradigmen, aus denen er selbst erziehungstheoretische Konsequenzen ableitet. Denn er geht davon aus, daß die Wahrnehmungs- und Lebenswelt erkenntnistheoretisch als ein Gefüge von Gesetzmäßigkeiten (wie Wechselwirkungen, Funktionen etc.) den realistischen Entitäten vorausgeht. Daher ist die Wahrnehmungs- und Lebenswelt, eine zentrale Kategorie auch insbesondere schulischen Handelns, der *Ort* der Sprache.

Wenn wir, ausgehend von der Konzeption der Wahrnehmungswelt, einen Bogen über die Konzeption vornehmlich seines Spätwerks spannen, stoßen wir immer wieder auf die zentrale Rolle, die nach Merleau-Ponty das Nicht, die 'absence' bei der Erschließung der Lebenswelt und ihrer Gesetzmäßigkeiten spielt und die wir bereits vorskizziert haben (siehe Kapitel 2.5). Merleau-Pontys erkenntnistheoretische *Verortung* der 'absence' in der Lebenswelt wie auch im Denken läßt auf ein bestimmtes Modell einer Herangehensweise des Denkens an die 'absence' oder an den Seinsmangel schließen. Im Zusammenhang mit seinen Stellungnahmen zur Pädagogik können wir den Topos des *Zur Sprache Kommens* herausarbeiten. An seinen Auseinandersetzungen mit der Herangehensweise des erwachsenen an das kindliche Denken, mit pathologischen Phänomenen und mit der Reflexionsphilosophie können wir zudem *ablesen*, wie nach Merleau-Ponty die Eigenarten der Lebenswelt außer acht gelassen werden können und demnach die Sprache den Bezug zu ihrem *Ort* verlieren kann.

Wir stecken zunächst nur Eckpunkte eines Verständnisses der Wahrnehmungswelt<sup>1</sup> ab, um dieses danach anhand zentraler Begriffe weiter zu vertiefen.

Das Gefüge der Wahrnehmungswelt ist, solange man nur die innerweltlichen Beziehungen zwischen Objekten beachtet, als eine objektive Ordnung denkbar (dies ist der Ausgangspunkt in den Einzelwissenschaften, den Merleau-Ponty kritisch nachvollzieht). Werden andere Menschen, der lebendige Leib, das Kunstwerk und das historische und soziale Milieu etc. miteinbezogen, erweist sich die Ordnung des Erlebten oder des Phänomenalen aber als eine 'autonome Ordnung' (Merleau-Ponty, 1986, S.268 – im folgenden abgekürzt als Jahres- und Seitenangabe). Das heißt, die Wahrnehmungswelt ist nicht nur eine Tatsache des

---

<sup>1</sup> Die Wahrnehmungswelt, die sich erkenntnistheoretisch als phänomenales *Feld* erweist, kann ebenso wie die Sprache bei Lacan als Überschrift für das gesamte Unternehmen Merleau-Pontys gelten. – Ihm gilt sein Interesse, und dabei ist es zugleich der *Ort* seiner Philosophie, also der *Ort* auch des Wahrnehmenden und Reflektierenden.

„Die Erfahrung der Phänomene ist somit nicht [...] die einer unbekanntem Wirklichkeit, die sich keinerlei methodischem Zugang erschließt, sie ist vielmehr Aufhellung und Auslegung des vorwissenschaftlichen Bewußtseinslebens, die den Operationen der Wissenschaft erst ihren vollen Sinn verleiht und auf die eben diese Operationen beständig zurückverweisen“ (Merleau-Ponty, 1966, S.82f).  
Weitere Hinweise Merleau-Ponty, 1966, S.82ff, u.a..

Bewußtseins, sie ist auch nicht eigenständig in der Weise, daß sie dem Subjekt<sup>1</sup> objektiv gegenübersteht<sup>2</sup>; Objekt und Subjekt sind nur mögliche Richtungen der Aufmerksamkeit. Die Eigenständigkeit der Wahrnehmungswelt besteht vielmehr darin, daß sie der Wahrnehmung wie auch ihrem *Ort* im phänomenalen *Feld* (siehe Kapitel 4.1) noch zugrunde liegt. Merleau-Ponty beschreibt sie paradox als massives Sein und massive Wahrheit - bestehend aus 'inkompossiblen Einzelheiten' und 'Rätselgestalten' (1986, S.19). Die Wahrnehmungswelt "[...] gehorcht den Gesetzmäßigkeiten des Feldes und seiner inneren Organisation und nicht wie das 'Objekt' den Gesetzen einer mitlaufenden Kausalität" (1986, S.41).

Die Wahrnehmung selbst wie auch ihre Gegenstände sind nicht als reine Ideen gedacht, die a priori vom domestizierten Universum unseres Denkens beherrscht sind. Das, was sich der Wahrnehmung zeigt, das phänomenale *Feld* charakterisiert Merleau-Ponty vielmehr als 'Wildwuchs' und (dem Gesetz des Chiasmus, siehe Kapitel 5.4.1, gemäß) als 'Erfahrungsverflechtungen' (1967, S.64).

So entfaltet bspw. das wahrnehmbare, konkrete Handeln eine Ordnung vordezisiver und vornormativer Strukturen, die in intersubjektiven Vollzügen zur Erscheinung bzw. zum Ausdruck kommen. Nach Merleau-Ponty ist also keine idealistisch begründete Normativität oder ein rational ermittelter Zusammenhang, sondern der konkret-geschichtliche Handlungskontext wesentlich für die Entfaltung der menschlichen Existenz als

„[...] Inbegriff von Verhaltensakten, seien es eigene oder fremde, simultane oder sukzessive, auf die sich ein fragliches Verhalten innerlich bezieht“ (Waldenfels, 1980, S.286).

Genauso wie das konkrete Handeln stellen sämtliche Entitäten eine phänomenale Ordnung her. Dort, wo sie nur als solche sind, sind die Gegenstände opak und unpersönlich<sup>3</sup>. Im phänomenalen *Feld* (siehe Kapitel 1.4) hingegen erscheinen sie buchstäblich als eine Vergegenwärtigung (dessen, was uns gegenübersteht). Sie sind wirksam als Stimuli und für das Fragen bestimmt als

"[...] εἰδῶλα oder simulacra [dazu Anm.1 S.157] usw., das Ding, das von selbst Perspektiven usw. vermittelt" (1986, S.267).

Im intentional auf die Wahrnehmungswelt gerichteten Bewußtsein tauchen die Gegenstände auf als

„[...] unvollkommen und unvollendet, die Wahrheit 'nur' eines Moments meines Lebens

---

<sup>1</sup> Das Wort 'sujet' assimiliert sich im Französischen nie dem Substanzbegriff, sondern sein Sinn ist einem solchen vielmehr entgegengesetzt. Es meint grundsätzlich 'ausgesetzt', 'abhängig', 'unterworfen', - abstrakter etwas, das einer Bestimmung unterliegt, eine Gestaltung erfährt (1966, S.7, Anmerkung des Übersetzers R.Böhm).

<sup>2</sup> Siehe auch Merleau-Pontys Kritik an der Reflexionsphilosophie, Kapitel 6.1.2.

<sup>3</sup> Als Strukturgesetze der Wirklichkeit nennt Merleau-Ponty Relativität und Opazität.

und meines Wissens" (1966, S.49)<sup>1</sup>.

Die Gegenstände kommen also wesentlich über eine Distanz, über eine Nicht-Phänomenalität hinweg zur Erscheinung, zum einen, insofern sie von der Wahrnehmung getrennt sind, und zum anderen, da sie nur unvollständig rezipiert werden können. - Die Wahrnehmung der Phänomene vollzieht sich innerhalb des phänomenalen *Feldes*, das wir eben noch als Gegenstand der Wahrnehmung beschrieben haben: Merleau-Ponty konzipiert die Realität im Begriff der Wahrnehmungswelt als Wahrnehmung und Wahrgenommenes zugleich. Die Wahrnehmung ist also in die Realität verwoben; wir sind Teil der phänomenalen Ordnung und damit umgeben von einer

"[...] Architektur, [das ist] eine ganze 'Abstufung' von Phänomenen, eine ganze Reihe von 'Seinsebenen' [und hier beruft er sich auf Wahl, J., 'Sein, Wahrheit, Welt par E.Fink', Revue de Métaphysique et de Morale, 1960, No.2], die sich herausbilden durch die Einrollung des Sichtbaren und des Universellen in ein bestimmtes Sichtbares, worin es sich verdoppelt und einschreibt" (1986, S.153).

Ist die Phänomenalität auch in der Wahrnehmung gegründet, so tritt letztere doch wiederum im Sinne intentionaler bzw. wie ein erscheinender Gegenstand (über ein Nicht hinweg) aus der Phänomenalität heraus und richtet sich auf das phänomenale *Feld*. Die Wahrnehmung ist also ein Teil der Phänomenalität, und zugleich konstituiert sie diese, indem sie auch nicht-phänomenal ist.

In bezug auf die menschliche Existenz, die Reflexion und auf den *Ort* der Wahrnehmung kommt Merleau-Ponty zu folgenden *Ausgangspunkten* seiner Theorie, die wir hier zunächst nur skizzieren können:

- Die menschliche Existenz konzipiert er als eine 'Überschreitung ihrer selbst', als *Suche* (siehe Kapitel 2.2):

"Wir selbst [sind] eine einzige beständige Frage<sup>2</sup> [...], ein fortwährender Versuch, den Ort unseres Selbst innerhalb der Weltkonstellation und den Ort der Dinge im Verhältnis zu unseren Dimensionen zu bestimmen" (1986, S.139).

"Dieses unermüdliche Durchwandern der Dinge, das unser Leben ausmacht, ist ebenfalls ein fortwährendes Fragen. Es ist nicht nur die Philosophie, zuerst ist es der Blick, der die Dinge befragt" (1986, S.139).

- Indem Merleau-Ponty die Wahrnehmung als eine evidente dem realen Urteil vorausgehen läßt, veranschlagt er die Reflexion lediglich als ein kontingentes Ereignis, das in eine geschichtliche Situation engagiert ist und nicht mit der Wirklichkeit koinzidiert. Die

---

<sup>1</sup> Nach Merleau-Ponty geht es darum, „[...] daß schon die Gestalt [siehe Kapitel 5.7.2] Transzendenz ist: sie macht mir begreiflich, daß eine Linie in Wirklichkeit ein Vektor, ein Punkt, ein Kräftezentrum ist" (1986, S.251).

<sup>2</sup> Die philosophische Frage (siehe auch Kapitel 5.8) ist nicht motiviert durch ein Nicht, das ein Etwas widerruft oder nivelliert, sondern das Nicht ist in der Lebenswelt als solcher unaufhebbar verankert.

Aufmerksamkeit knüpft er daher vornehmlich an das Sehen<sup>1</sup>, welches sowohl in der Subjektivität wie auch in der Wahrnehmungswelt seinen Ursprung hat.

„Wir sind [...] durch die Tatsache, daß sich die Subjektivität bereits in der Situation befindet, zur subjektiven Einstellung genötigt“ (1994, S.29).

- Mit dem Sehen setzt Merleau-Ponty den *Ausgangspunkt* der Wahrnehmung in der Intentionalität des Leibes an, selbst

„[...] die logische Objektivität leitet sich von der leiblichen Intersubjektivität her“ (1967, S.59).

- Der Leib wiederum ist primär durch die Beziehung zum anderen<sup>2</sup> (als Prototyp des von mir verschiedenen) vermittelt und vice versa:

„Der Andere [ist erfahrbar, wahrnehmbar] nicht als Bewußtsein, sondern als Bewohner eines Leibes<sup>3</sup> [siehe Kapitel 5.8] und dadurch als Bewohner einer Welt [...] immer auf dem Wege einer unvollendeten Inkarnation“ (1986, S.268).

- Im Zusammenhang mit dem Prozeß der Wahrnehmung versteht Merleau-Ponty den Leib als einen *Nullpunkt*<sup>4</sup>:

„Er ist nicht Bewegliches unter allem Beweglichen oder Bewegten, ich habe kein Bewußtsein von seiner Bewegung als einer *Entfernung im Verhältnis zu mir*, er *bewegt sich*“ (1986, S.314).

Indem Merleau-Ponty den Leib zum *Ausgangsort* seines Denkens macht, ist seine philosophische Begrifflichkeit bestimmt von Metaphern der Räumlichkeit und der Körperlichkeit (vgl. Kapitel 1.4). In den späteren Texten rücken die Begriffe des Sichtbaren und des *Fleisches* (frz. chair) in den Vordergrund seiner Theoriebildung.

---

<sup>1</sup> Im Spätwerk rückt die theoretische Aufwertung und Rehabilitation des Sehens zunehmend in den Mittelpunkt seiner Theorie. Das Sehen kann aber dem Prinzip nach von seinen Objekten nicht getrennt werden, da

"[...] das Sehen mitten aus den Dingen heraus geschieht, da, wo ein Sichtbares sich anschickt, zu sehen, zum Sichtbaren für sich selbst durch das Sehen aller Dinge wird und die ursprüngliche Einheit des Empfindenden mit dem Empfundnen besteht wie die des Wassers im Eiskristall" (1967, S.17).

<sup>2</sup> Der Andere ist hier entsprechend Merleau-Pontys Spätwerk großgeschrieben. In seinen frühen Texten spricht er vom anderen, er meint aber beides mal den Mitmenschen.

<sup>3</sup> Hieran knüpft Gier wohl die Bezeichnung des Denkens Merleau-Pontys als eines sozialen Behaviourismus (Gier, 1981, p.136).

<sup>4</sup> Merleau-Ponty beruft sich hier auf Husserl, der durch seine Bestimmung des Leibes als unhintergehbare Hier, als *Nullpunkt* der spekulativen Ichspaltung, eine Absage erteilt. - Husserl schreibt:

„Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den *Nullpunkt* [aller] Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich gesehener sein, ist immerfort im Modus des zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem *Hier*, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches ein *Dort* wäre“ (Husserl, 1952, S.158).

## 5.1 Die Wahrnehmung und das Sichtbare

Wie etwas zur Erscheinung kommt bzw. sich als Phänomenales der Wahrnehmung darbietet und von dieser rezipiert wird, konzipiert Merleau-Ponty im Sinne der Erfahrung des Sichtbaren als einer Berührung von Seiendem/Tastendem und Gesehenem/Getasteten von innen her. Diese Theoriefigur explizieren wir anhand ihrer Voraussetzungen:

Die Wahrnehmung ist mit der Welt eins<sup>1</sup>. Das ist so zu verstehen, daß die Wahrnehmung eines Gegenstandes (z.B. eines roten) nicht tatsächliche Eigenschaften im Sinne einer 'Haut des Seins ohne Dichte', welche Reize aussendet, erfaßt - dann würden sich die Augen auf den Reiz bestimmter Eigenschaften einstellen so, als wären sie aus dem Allgemeinen (der Röte) aufgetaucht. Der Gegenstand der Wahrnehmung wird vielmehr als ein exemplarisches Empfindbares in der *Dritten Dimension* (1986, S.49 - siehe Kapitel 5.3.1) jenseits des Seins an sich und des Seins für uns<sup>2</sup> erfaßt.

Das, was ist, und die Prozesse der Wahrnehmung werden gespiegelt in der Wechselbeziehung zwischen meiner Erkundung der Lebenswelt und den sensorischen Reaktionen, welche die Lebenswelt bei mir hervorruft, wenn bspw. in der Aufmerksamkeit

"[...] der Tisch vor mir eine einzigartige Beziehung zu meinen Augen und zu meinem Leib unterhält" (1986, S.22).

Jene Wechselbeziehung<sup>3</sup> ist die Wahrnehmung. - Ihr entspricht die innere Organisation des Leibes als eines Kosmos, der präzise funktioniert und aus zahlreichen chiasmatischen Rückkoppelungen, Kreisläufen etc. besteht, welche die Selbstwahrnehmung gewährleisten und eine 'Privatwelt'<sup>4</sup> herstellen (1986, S.26):

---

<sup>1</sup> Analog zu seiner Intention, das Sein selbst nicht in Zweifel zu ziehen, veranschlagt er das *Irren* auch nicht im Weltbezug der Wahrnehmung als solchem, sondern in der Erkenntnistätigkeit.

"Die jeweilige Landschaft meines Lebens ist nicht ein herumirrender Trupp von Empfindungen oder ein System ephemerer Urteile, sondern ist Segment des dauerhaften Fleisches der Welt" (1986, S.164).

<sup>2</sup> Die Anspielung auf Sartre sei hier dahingestellt.

<sup>3</sup> Hier wird eine Spielart jener Rückbezüglichkeit angesprochen, die als Grundprinzip in der Konzeption der Lebenswelt herausgearbeitet wird (als Rückkoppelung - siehe Kapitel 5.8, Chiasmus - siehe Kapitel 5.4.1, und Narzißmus - siehe Kapitel 5.4.3).

<sup>4</sup> Hier referiert Merleau-Ponty auf Wittgensteins Begriff der Privatsprache, die nur das benennt, was allein der Sprechende (scheinbar) kennt, seine unmittelbaren, privaten Empfindungen (Wittgenstein, 1984, § 269). - Zum Verhältnis von Wittgenstein und Phänomenologie siehe Gier, 1981. - Ein anderer kann diese Sprache u.U. nicht verstehen (Wittgenstein, 1984, § 243).

„Wer sich eine private Worterklärung gegeben hat, der muß sich nur im Innern vornehmen, das Wort so und so zu gebrauchen“ (Wittgenstein, 1984, § 262). - Dazu Kripke, S.A., Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt/M., 1987.

Hintikka verwirft die Auffassung, daß Wittgensteins Privatsprachenargument und seine Ablehnung privater Sprachen als Widerlegung phänomenologischer Sprachen zu lesen ist (Hintikka, 1996, S.312). Mit seiner Darlegung der Bedeutung des Sprachspiels zeigt er, daß Wittgenstein lediglich die Bedeutung

Im Medium der Sichtbarkeit spricht ein Phänomen also den Sehenden an (in doppeltem Sinne), es leitet von seiner Seite her eine Interaktion ein.

So meint der Begriff der Sichtbarkeit, daß das Sehen (das Gesehene und der Sehende) im Verhältnis zum Zutagetreten des Seins auf dem *Feld* präexistent ist. Der Mensch ist in seinem Verhalten<sup>1</sup> bzw. in seiner Existenz mit der Welt als einem *Feld* verflochten. Dies spielt sich im Medium der Sichtbarkeit ab im Sinne einer Phänomenalität via Nicht-Phänomenalität: der Sehende tritt, angetrieben durch einen 'horror vacui' (1986, S.184), aus der 'Dichte'<sup>2</sup>, aus dem 'Gewicht', aus 'dem Fleisch jeder Farbe, jeden Tones' heraus, so daß die Sichtbarkeit 'vor seinen Augen liegt wie seine Doublette oder eine Erweiterung seines Fleisches' (1986, S.152). Denn in der Sichtbarkeit ist 'mein Leib Modell der Dinge und die Dinge Modell meines Leibes' (1986, S.173). Merleau-Ponty betrachtet das Sehen demnach nicht als einen rezeptiven, sondern als einen explikativen Vorgang, in dem die Wahrnehmungen oder das partiell Sichtbare immer genauer werden. Dabei ist das Sichtbare (auch der Ausschnitt, den ich sehe) zugleich mehr als ein bloßes Korrelat meines Sehens. - Das sichtbare Phänomen (bspw. ein Farbton) ist vielmehr in das 'Fleisch' (siehe Kapitel 5.2) eingepaßt als

"[...] eine Art Engführung zwischen stets aufklaffenden äußeren und inneren Horizonten,

---

des öffentlichen Rahmens herausstellt, auf den sich die Privatsprache bezieht (Hintikka, 1996, S.330). In unserer Kritik an Merleau-Ponty kommen wir darauf, daß sich eine Privat-Welt 'erst denken läßt, nachdem eine öffentliche Welt entstanden ist' (Castoriadis, C., Die Last des ontologischen Erbes. In: Waldenfels, B., u.a.(Hg.), 1986, S.136), denn liegt auch die Sprache den Dingen zugrunde (Wittgenstein, 1984, § 284-288 und Merleau-Ponty S.?), so institutionalisiert doch die öffentliche Welt die Sprache und die Wahrnehmung.

<sup>1</sup> In Die Struktur des Verhaltens (erschienen 1942) beschreibt Merleau-Ponty negativ die Grenzen seines Projektes und ist bestrebt, das Verhalten weder als Ding noch als Manifestation des reinen Bewußtseins aufzufassen. Die Sprache ist nicht reines Denken, das sich nichts Äußerem verdankt. In der Phänomenologie der Wahrnehmung (erschienen 1945) wird der Begriff des Verhaltens vielfach durch den der Existenz ersetzt, und er meint die Auseinandersetzung des Organismus mit der Umwelt, das ist die wahrnehmende Erfahrung als natürliche Reflexion. Dabei stehen Existenz und Verhalten dem Bewußtseinsbegriff nicht gegenüber. Das Bewußtsein ist ein konstitutives Moment des Verhaltens (Stichworte: Struktur, Gestalt, Sinn, Bedeutung, Ordnung). Denn das Bewußtsein ist nicht als eine innere Realität konzipiert, sondern als eine Struktur des Verhaltens selbst.

Im Unterschied zur wissenschaftlichen und metaphysischen Reflexion, die den Ausdruck, so bei Husserl, als durchsichtiges noematisches Korrelat versteht, das auf die Noesis bezogen ist, gibt es keine Sinnggebung, in der das Subjekt Zeichen, die noch ohne Sinn wären, einen solchen zuspricht. Im Begriff des Ausdrucks sind Gesten und Denken/Intentionen, Verhalten etc. ineinander verschränkt.

„Wir entdeckten somit die Gegenwart der Welt schon in der Höhlung des Subjekts selbst, so daß dieses nicht mehr als synthetische Aktivität, sondern als Ek-stase sich zu verstehen gab, alle aktive Leistung der Bedeutung oder Sinnggebung als sekundäre Ableitung einer Bedeutungsträchtigkeit der Zeichen erschien, die die Welt selbst definieren könnte. Der thetischen oder Akt-Intentionalität zugrundeliegend als ihre Bedingung der Möglichkeit fanden wir eine vor aller These und allem Urteil schon am Werke seiende fungierende Intentionalität – als einen 'Logos der ästhetischen Welt'“ (1966, S.487f). Er verweist auf Husserl, 1974.

Im Spätwerk gewinnt das Sehen und das Bild als Organon des Denkens den zentralen Stellenwert bei Merleau-Ponty. - Böhm nennt ihn 'einen der wichtigsten Theoretiker des künstlerischen Sehens und des Bildes' (Böhm in Waldenfels, u.a.(Hg.), 1986, S.290).

<sup>2</sup> Merleau-Ponty versteht die Dritte Dimension als eine 'leibliche Dichte', die jedoch nicht positiv, sondern als ein 'Mantel des Nicht-Seins', der mich umhüllt (1986, S.169), bestimmt ist.

etwas, das verschiedene Regionen der Farbenwelt und der sichtbaren Welt sanft berührt und sie von weitem anklingen läßt, eine bestimmte Differenzierung, eine ephemere Modulation dieser Welt" (1986, S.175).

Von der anderen Seite, also der Seite des Wahrnehmenden her gesehen, versetzen die Körperbewegungen `die Welt in Schwingung´ (1986, S.22). In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß das (zur Theoriebildung fähige) Wahrnehmungsbewußtsein Teil eines Ganzen und zugleich durch und durch dasselbe wie seine Gegenstände<sup>1</sup> ist. Sinnlichkeit und Intelligenz entsprechen den Handlungs- und Körperschemata<sup>2</sup> in ihrer Verflochtenheit mit den Dingen der Welt.

Dabei ist das, was es gibt, von dunklen Falten des Verborgenen, von Horizonten der Inaktualität oder des Nicht-Seins durchzogen.

"Es gibt deshalb Wahrnehmung `innerhalb´ des Phänomenalen [des sinnlich-Erfaßbaren], weil es Nicht-Phänomenales im Phänomenalen gibt, und weil es Phänomenales im Nicht-Phänomenalen gibt, das für die Wahrnehmung [für das Sehen, das sinnliche Empfinden] selber konstitutiv ist, und zwischen all diesen Begriffen, die wir nur durch Reflexion unterscheiden, gibt es reversible Bezüge und Überschreitungen, eben einen `Chiasmus´<sup>3</sup>" (Richir, M., Der Sinn der Phänomenologie in `Das Sichtbare und das Unsichtbare´. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.102).

Da die Erfahrung, welche die Wahrnehmung bestimmt, unständig verläuft, können Phänomene phänomenologisch nicht vollständig erschlossen werden. So ist jedes Sehen bspw. immer nur ein bestimmtes, vergleichbar mit der individuellen Sichtweise eines Künstlers. - Merleau-Ponty kommt daher im Zusammenhang mit der Kunst zu der These:

"Es ist noch ein weiter Weg von `einem´ künstlerischen Vorgehen bis zur bewußten Verwendung des Raumes als Medium eines Universums" (1967, S.71).

## 5.2 Das `Fleisch´

In der Thematisierung der Wahrnehmung kommt Merleau-Ponty zum Begriff einer `Generalität des Empfindbaren an sich´ als `eines mir eingeborenen Anonymen´, das ist das `Fleisch´

---

<sup>1</sup> Wir stützen uns hier auf den Begriff des `Fleisches´. O´Neill geht dagegen davon aus, daß sich ein Weltverhältnis durch das Imaginäre herausbildet und schließt in bezug auf die Phänomenologie der Wahrnehmung auf eine strenge Unterscheidung von Leib und Wahrnehmung als Erfahrungsstrukturen. Das Bewußtsein macht sich das vorbegriffliche, leibliche Wissen zunutze, welches das Selbst, die Dinge und die anderen in ihrem Interdependenzverhältnis erfaßt.

"Unser Leib ist unsere fundamentale und kontingente Noch-Nicht-Beziehung zur Welt, die unser symbolisches Bewußtsein, unsere Gewohnheiten und unsere Reflexivität begründet" (O´Neill, J., Der Spiegelleib. In: Waldenfels, B., u.a.(Hg.), 1986, S.239).

<sup>2</sup> Merleau-Ponty sieht `die vorgeblichen Tatsachen von vornherein in den Achsen des Leibes angebracht´ (1986, S.153).

„Der Blick ist nämlich selbst Einkörperung des Sehenden in das Sichtbare, Suche nach sich selbst im Sichtbaren, dem es [das `Fleisch´] `zugehört´“ (1986, S.173).

(1986, S.183), durch das die Wahrnehmung in das Gewebe der Dinge eingefügt ist. Das `Fleisch´ ist also eine Art und Weise, den `Raum als Medium eines Universums´ zu konzeptualisieren. Wir sind `aus dem gleichen Stoff wie die Welt´ (Waldenfels, 1981, S.131).  
- Das `Fleisch´ ist als Phänomenalität konzipiert, die nicht durch mich, durch den Wahrnehmenden oder durch die Welt konstituiert ist (1986, S.181f), sondern vielmehr deren Wirklichkeit selbst ist:

"Unser Fleisch überzieht und umfaßt sogar alle sichtbaren und tastbaren Dinge, von denen es doch umgeben ist" (1986, S.163f).

Das `Fleisch der Welt´ ist eingepaßt in die Horizonthaftigkeit, die ein Innen und ein Außen hat (1986, S.339), vor der und in der zugleich eine Existenz sich entfaltet. Denn als die Phänomenalität des Phänomens bildet das `Fleisch´ die `Horizonte innerer und äußerer Wahrnehmungslandschaften´. Das heißt, die Wahrnehmung überspannt den Ausschnitt der sichtbaren Welt, der vor ihr liegt. Der Sehende ist durch das `Fleisch´ seines Leibes merklich mit dem Sichtbaren verbunden, er nimmt es in sich auf, ist selbst Teil davon und wird vom Sichtbaren beeinflusst<sup>1</sup>.

"Gegeben ist etwas, dem wir uns nur nähern können, indem wir es mit dem Blick abtasten, Dinge, die wir niemals `ganz nackt´ zu sehen vermöchten, weil der Blick selbst sie umhüllt und sie mit seinem Fleisch bekleidet" (1986, S.173).

In jener Phänomenalität des `Fleisches´ sind die Welt und der Wahrnehmende gleichermaßen präsent. In ihr ist der Austausch zwischen den Entitäten sowie zwischen deren Rhythmen genauso angelegt wie deren Erfassung durch die Wahrnehmung. Das `Fleisch´ im Sinne der Phänomenalität ist ein Lebensraum und zugleich die Struktur (siehe Kapitel 5.7.2) der Erkenntnis. Dies geht soweit, daß selbst die

"[...]`fungierende´ Sprache und der `operative´ mathematische Algorithmus sich einer sekundären Sichtbarkeit<sup>2</sup> bedienen" (1986, S.201).

Demnach sind selbst das Denken und die Sprache, seien sie auch noch so abstrakt, `fleischlich´ existent, und sie wirken im Medium des `Fleisches´ auf anderes ein. – Evident wird dies bspw., wenn man sich vergegenwärtigt, daß Ideen einen gleichsam heimsuchen

---

<sup>3</sup> Der Chiasmus ist ein Gesetz des Sichtbaren (siehe Kapitel 5.4.1).

<sup>1</sup> In seinen Konzeptionen des `Fleisches´, der Realität und der Sichtbarkeit ist das Paradigma der Inkarnierung des Sehenden in das Sichtbare näher expliziert: das Auge ist selbst ein Ding, und die Dinge bilden sich in ihm ab. Dies widerspricht unserer Gewohnheit, das Auge als den Dingen gegenüber zu *verorten*, dazu schreibt Merleau-Ponty:

„Das Fleisch ist nicht Materie im Sinne von Seins, die sich zusammenfügen oder ständig aneinanderfügen, um Seiendes zu bilden. Das Sichtbare (die Dinge so gut wie mein Körper) ist auch nicht irgend ein `psychisches´ Material [...]. Das Sichtbare [ist] weder Tatsache noch Summe `materieller´ oder `geistiger´ Tatsachen. Und ebensowenig ist es Vorstellung für einen Geist: ein Geist [...] würde sich sträuben gegen diese Einfügung in das Sichtbare, die dem Sehenden eigen ist" (1986, S.183).

<sup>2</sup> Die sekundäre Sichtbarkeit erklärt er mit Entitäten, die noch niemand gesehen hat, und `Ideen, welche die andere Seite von Sprache und Kalkül bilden´ (1986, S.201).

können. - Die Phänomenalität (des `Fleisches´) ist die Dimension, in der die Aufmerksamkeit auf die Gegenstände gerichtet ist, d.h. im Medium der Phänomenalität oder des `Fleisches´ *gibt* es die Dinge, hier ist die Welt wirksam als Kälte, Wärme, Härte usw. - als die `Masse des Sinnlichen´, als Gesten, als generatives Sein, welche Merleau-Ponty im Sinne einer Transzendenz ansetzt (1986, S.318). Das `Fleisch´ bildet einen Kosmos sogar als `ewiger Leib´ (1986, S.333). Es ist eine Seinsweise zwischen raumzeitlicher Individualität und Idee, ein `inkarniertes Prinzip´ (1986, S.183).

"Um es zu bezeichnen, bedürfte es des alten Begriffes `Element´ in dem Sinne, wie man ihn früher benutzt hat [Erde, Wasser etc.], d.h. im Sinne eines `generellen Dinges´, auf halbem Wege zwischen dem raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip, das einen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist. Das Fleisch ist in diesem Sinne ein `Element´ des Seins. Nicht Tatsache oder Summe von Tatsachen und doch am `Orte´ und am `Jetzt´ haftend. Mehr noch: Inauguration des `Wo´ und des `Wann´, Möglichkeit und Anspruch des Tatsächlichen, in einem Wort, Tatsächlichkeit, das, was die Tatsache zur Tatsache macht. Und im gleichen auch dasjenige, was sie sinnvoll macht und bewirkt, daß die parzellierten Tatsachen sich um `etwas´ herum anordnen" (1986, S.183f).

Das sichtbare `Fleisch´ und die darin waltenden Gesetzmäßigkeiten sind irreduzibler *Ausgangspunkt* der Ontologie Merleau-Pontys, indem er sie als `universale Dimensionalität, die das Sein ist´, charakterisiert (1986, S.333). So spricht er auch vom `Fleisch der Zeit´ als den `möglichen Welten und Seienden´ und zugleich `Varianten und gleichsam Doubletten der wirklichen Welt und des wirklichen Seins´ (1986, S.150). Er erschließt das inkarnierte Prinzip der Phänomenalität, das `Fleisch´, indem er die Mechanismen der Wahrnehmung in einer *Dritten Dimension* (jenseits des Seins an sich und des Seins für sich) *verortet* (1986, S.49) und die Erfahrung (siehe u.a. Kapitel 5.5) in der *unpersönlichen Bedeutungsebene* und im Wahrnehmungsglauben grundlegt.

### **5.3 Die Ausgangsorte der Wahrnehmung in der Lebenswelt**

Wie wir gesehen haben, tritt die Wahrnehmung intentional aus etwas heraus, das wir als Sichtbarkeit oder `Fleisch´ näher beschrieben haben. Im Folgenden skizzieren wir, wie jenes Heraustreten dimensioniert und in der Intersubjektivität wie auch in der Person (als Wahrnehmungsglaube und vorobjektives Bewußtsein) verankert ist.

#### **5.3.1 Die Dritte Dimension**

Merleau-Ponty geht davon aus, daß die Tatsachenfragen auf die Gesetze unseres Seins und auf einen `Raum hinter einem Raum´, auf eine `Zeit hinter einer Zeit´ verweisen (1986,

S.161)<sup>1</sup>. Jenseits meiner Person und des Gegenstandes liegt die *Dritte Dimension* 'in einem Diesseits der Extreme' (Waldenfels, Einleitung, 1976, S.X).

"Das sichtbare Gegenwärtige ist weder 'in' Zeit und Raum, noch ist es natürlich 'außerhalb' beider: es gibt nichts vor ihm, nichts hinter ihm, nichts um es herum, was seiner Sichtbarkeit den Rang streitig machen könnte. Und dennoch ist es nicht allein, ist es nicht alles. Genauer: es versperrt meine Sicht, das heißt, die Zeit und der Raum greifen über es hinaus und sind imgleichen 'hinter' ihm, in der Tiefe und im Verborgenen. Das Sichtbare kann mich somit nur deshalb erfüllen und besetzen, weil ich als derjenige, der es sieht, es nicht aus der Tiefe des Nichts heraus sehe, sondern aus der Mitte seiner selbst, denn als Sehender bin ich ebenfalls sichtbar" (1986, S.152).

So wie das Kind den anderen zunächst in seinem phänomenologisch Handeln, also als präpersonale Intersubjektivität wahrnimmt, so ist das Bewußtsein zuallererst Beziehung zur Welt (1975, p.30), die in der Weise anonymer Kollektivität wahrnehmbar ist. - An einer anderen Stelle spricht Merleau-Ponty davon, daß wir aus der *Dritten Dimension* durch eine ursprüngliche Ekstase zusammen hervorgehen (1967, S.60).

Die *Dritte Dimension* ist bestimmt als der *Ort*<sup>2</sup> des Menschen und daher auch der Reflexion etc. im 'Gewebe unseres Lebens' (1986, S.157). Sie ist bestimmbar als ein 'Aufklaffen', das den Leib, das Denken und das Sprechen grundlegend in der Weise bestimmt, daß sie von innen her wahrnehmbar sind (1986, S.157). Die Dritte Dimension ist also eine Art 'inkarniertes Bewußtsein', ein 'inkarnierter Sinn' (Waldenfels, 1981, S.125), und daher ist die *Dritte Dimension* des sichtbar Gegenwärtigen der *Ort* der Erkenntnis als das

"[...] einzige Sein [...], das] jenseits des klassischen<sup>3</sup> Wesens und der klassischen Existenz liegt, und ihre Beziehung zueinander verständlich macht" (1986, S.157).

---

<sup>1</sup> Vergleichbar ist eine solche Auffassung nicht nur mit dem Konzept des *Non-Site* in der Land Art, sondern auch mit dem Begriff der Chora (χώρα griech. Raum, Strecke, Ort, Landschaft, militärische Ordnung). Sie tritt in Platons Dialog 'Timaios' (Platon, 1992) 'als Empfängerin und gleichsam Amme allen Werdens' auf, welche das Zustandekommen der sinnlichen Abbilder des Intelligiblen denkbar macht und seither bis hin zu Heidegger als Bild des ausgedehnten Raumes und der rein rezeptiven Sinnlichkeit verstanden wird. Derrida nimmt die Bemerkung Platons, daß die Chora nicht dem Logos untersteht (Platon, 1992, Absatz 49a), zum Ausgangspunkt, um die Chora als strukturelles Modell einer nicht-binären Logik einzuführen. Sie ist nach Platon ein ortloser Ort, der allem erst seinen Ort gibt, ohne je selbst auf einen Ort festgelegt zu sein (Platon, 1992, Absatz 52b), sie ist 'weder sinnlich noch intelligibel' (Derrida, 1990, S.11). Die Chora ist unsichtbar (Platon, 1992, Absatz 51a).

□<sup>2</sup> Merleau-Ponty erläutert die Situationsräumlichkeit des Leibes folgendermaßen:

<sup>2</sup> Merleau-Ponty erläutert die Situationsräumlichkeit des Leibes folgendermaßen:

„Auf meinen Leib angewandt bezeichnet das Wort 'hier' nicht eine im Verhältnis zu anderen Positionen oder zu äußeren Koordinaten bestimmte Ortslage, sondern vielmehr die Festlegung der ersten Koordinaten überhaupt, die Verankerung des aktiven Leibes in einem Gegenstand, die Situation des Körpers seinen Aufgaben gegenüber" (1966, S.157f).

<sup>3</sup> Klassisch meint er hier im Sinne seiner Darstellung der Bewußtseinsphilosophie (siehe Kapitel 6.1.2).

### 5.3.2 Die unpersönliche Bedeutungsebene

In der *Dritten Dimension* ist die gelebte Welt bereits vorbewußt und u.a. mit anderen Menschen und Dingen gewissermaßen bevölkert. Als gelebte zwischenmenschliche Welt ist sie z.B. faßbar als Milieu. Im `anonymen Leben, das uns vom Sein trennt`, lokalisiert Merleau-Ponty daher ein ursprüngliches `Man´, das er folgendermaßen charakterisiert:

"Es geht [...] darum, nicht eine Seele der Welt oder der Gruppe oder des Paares zu konzipieren, deren Instrumente wir wären, sondern ein ursprüngliches `Man´, das seine Authentizität hat, das auch immer bestehen bleibt, die größten Leidenschaften des Erwachsenen trägt und von dem jede Wahrnehmung die Erfahrung in uns erneuert" (1967, S.61).

„Die solipsistische `Stufe´ oder `Sphäre´ ist ohne `ego´ und ohne `ipse´. Die Einsamkeit, aus der wir zum intersubjektiven Leben emporzutauchen, ist nicht diejenige der Monade. Es ist nur der Nebel eines anonymen Lebens, der uns vom Sein trennt, und die Schranke zwischen uns und den anderen Menschen ist nicht greifbar. Wenn es eine Trennung gibt, so nicht zwischen mir und dem anderen, sondern zwischen einer ursprünglichen Allgemeinheit, in der wir ungetrennt sind, und dem bestimmten System Ich – die anderen“ (1967, S.60).

Das Kleinkind lebt noch ganz in jener Zwischenwelt des `Man´, in der es `Gattungen eines leiblichen und personalen Selbst´ erfahren kann. Jene Zwischenwelt ist der *Ort*, an dem sich das vorobjektive Bewußtsein (siehe Kapitel 5.3.4) auf der Grundlage des Wahrnehmungsglaubens (s.u.) formiert. Im Bewußtsein findet sich jenes `Man´ als die Erinnerung an ein unausweichliches Vergessen, das nicht einfach `Abwesenheit´ ist, sondern notwendig den Übergang von einer Gegenwart zur nächsten prägt, indem es Vergangenheit rekonstruiert (1967, S.62). Jene Erinnerung (verstanden im Sinne einer Vergegenwärtigung der Ursprünglichkeit<sup>1</sup> eines Ereignisses in Zeit und Raum) macht es uns möglich, uns jenseits der Egologie und der gelebten Intersubjektivität für die *Dritte Dimension* zu öffnen.

### 5.3.3 Der Wahrnehmungsglaube

Der Wahrnehmungsglaube besteht in der basalen Gewißheit, daß wir in der Welt wohnen. Er fundiert die Beständigkeit des Gefüges der Erscheinungen in der menschlichen Existenz und bezieht sich zugleich in spezifischer Weise auf das Gewebe der Dinge wie auch auf deren

---

<sup>1</sup> Die Erinnerung legt einen Zeitpunkt fest, indem sie den Beginn eines Sachverhaltes, d.i. ihrer selbst als Inhalt ausmacht, so nimmt sie bspw.

„[...] ihren Platz in jener aus Hoffnung und Furcht gemischten Strömung der Zeit zwischen München und dem Ausbruch des Krieges ein“ (1966, S.475). -

„Die objektiven Anhaltspunkte, bezüglich deren ich meine Erinnerung bei ihrer mittelbaren Identifizierung situiere, wie alle intellektuellen Synthesen überhaupt, haben ihrerseits einen zeitlichen Sinn nur auf Grund jener Synthesis der Apprehension, die mich Schritt für Schritt mit meiner gesamten tatsächlichen Vergangenheit verbindet“ (1966, S.475).

Kontinuität in Raum und Zeit. - Merleau-Ponty thematisiert den Wahrnehmungsglauben in bezug auf zwei Rezeptionsweisen. In der Reflexion (und in) der Alltagswirklichkeit spielt er eine andere Rolle als auf der vorobjektiven Ebene (dazu Kapitel 5.3.4). - Vorobjektiv sind wir noch vor allen wahrgenommenen Unterscheidungen und auch vor unserer Möglichkeit, nach der Wahrheit zu *suchen* (1986, S.48f), wirklich. Genauso sind auch die Gegenstände bereits (vorobjektiv) in der von der Aufmerksamkeit erschlossenen, intelligiblen Struktur *verortet*. Merleau-Ponty begreift jenes Erschlossensein von der Leiblichkeit her, und daher beschreibt er es als ein Innesein in einem individuellen Selbstverhältnis (siehe Kapitel 5.8) und als eine Differenz zugleich. Der

„[...] Leib ist selbst nicht Ding [...], sondern er ist `empfindbar für sich´ [...], Farbe, die sich sieht, Oberfläche, die sich berührt [...], eine Gesamtheit von Farben und Oberflächen, die von einem Berühren und einem Sehen bewohnt werden, also ein `exemplarisches Empfindbares´, das dem, der es bewohnt und empfindet, die Mittel bietet, um all das zu empfinden, was ihm außerhalb seiner selbst gleicht, so daß es, eingefangen ins Gewebe der Dinge, dieses ganz an sich heranzieht, es sich einverleibt und [...] diese Differenz ohne Widerspruch, diese Abweichung von Innen und Außen mitteilt, die sein eingeborenes Geheimnis bilden" (1986, S.178f).

Die besagte ursprüngliche Differenz oder Abweichung (vgl. den Begriff Transzendenz, Kapitel 5.2) läßt sich am Verhältnis zwischen Wahrnehmungsglauben und Bewußtsein erklären: da die vorobjektive Welt von unserem Zugriff auf sie verschieden ist, ist es nicht möglich zu beurteilen, inwieweit man an die eigene Verankerung in der Welt glaubt oder ob man von ihr weiß. Der Wahrnehmungsglaube kann also (auf der vorobjektiven Ebene) auch nicht wesentlich vom Unglauben oder vom Nicht-Glauben in Frage gestellt werden. Glaube und Unglaube, Wahrheit und Nichtwahrheit sind im Wahrnehmungsglauben vorobjektiv miteinander verbunden, das heißt, der Wahrnehmungsglaube geht ihnen voraus und trägt daher (den Glauben wie) auch den Unglauben in sich.

Die blinden Flecken und Schlagschatten der Realität (bspw. die Vergänglichkeit, das Unsichtbare etc.) bilden paradoxerweise auf der vorobjektiven Ebene sogar die Grundlage für die Entfaltung des Wahrnehmungsglaubens. - Das läßt sich an der zweiten Rezeptionsweise des Wahrnehmungsglaubens aufzeigen, die ihn verkennt, indem sie seine verdunkelnden Aspekte (das Unerklärliche, die Möglichkeit des Nicht-Glaubens etc.) nicht berücksichtigt: denn die Tatsache, daß der Wahrnehmungsglaube auf der vorobjektiven Ebene nicht in Frage zu stellen ist, kann die Sicherheit (bzw. den falsch verstandenen Wahrnehmungsglauben) suggerieren, daß die Reflexion, vermittelt über den Leib, zu den Dingen selbst gelangen kann. Diese Illusion, der nach Merleau-Ponty bspw. die Bewußtseinsphilosophie unterliegt (siehe Kapitel 6.1.2), bestimmt den Alltag dann, wenn Fragen im mißverstandenen Wahrnehmungsglauben allenfalls

"[...] Löcher in einem Gewebe aus Dingen oder Indikativen, von dessen Kontinuität wir überzeugt sind, [...]" (1986, S.142)

markieren und von daher nur `Halb-Fragen´ sind (1986, S.142). Solche Fragen dienen im Grunde nur dazu, eine `omnitudo realitatis´ unter anderen Namen (Erscheinung, Traum etc.)

zu behaupten (1986, S.143). Die `Halb-Fragen´ erfassen auf diese Weise die Wahrnehmungswelt nicht als Intention und in ihrem Anspruchscharakter (s.o.), sondern sie bestätigen lediglich bestehende Überzeugungen. -

"Diese trügerische Natur, dieses opake Etwas, das uns in unseren Klarheiten einschließen würde, ist nur ein Phantom unseres Rigorismus, nur ein Vielleicht. Wenn dieses Mögliche hinreicht, um unsere Evidenzen in Schach zu halten, so nur deswegen, weil wir ihm durch den Entschluß, nichts stillschweigend vorauszusetzen, Gewicht verleihen" (1986, S.143) <sup>1</sup>.

Der Wahrnehmungsglauben wird also mißbraucht, um in der Reflexion und in der Alltagswirklichkeit die Bejahung eines Außen, einer Welt oder eines Seins, das massiv und unteilbar ist und als Sinn (siehe Kapitel 5.7.1) gilt, zu bestätigen. Dies ist aber ein Sinn, der

"[...] nicht wie der Blick unserer Augen die Dunkelheiten eines Leibes und einer Vergangenheit mit sich herumträgt, [...]" (1986, S.145),

sondern eine `gebieterische Grammatik des Seins´, die `unteilbare Sinnkerne´, `Netzwerke untrennbarer Eigenschaften´ vorspiegelt als `grundsätzliche Notwendigkeiten´, als `das einzig legitime oder authentische Sein´ (1986, S.145). Fragen und Antworten, die den Wahrnehmungsglauben nicht befragen, sondern voraussetzen, verkennen ihn also. Sie entwerfen eine Welt des reinen Betrachtens, die das Sein, welches zugleich Nicht-Sein ist, verkennend

"[...] auf allen Ebenen `Etwas´ ist - Etwas überhaupt, materielles Etwas, geistiges Etwas oder lebendiges Etwas" (1986, S.145).

### 5.3.4 Das vorobjektive Bewußtsein

Das vorobjektive Bewußtsein liegt auf derselben Erkenntnisebene wie die `Vor-Dinge [pré-choses]´, welche die Struktur (siehe Kapitel 5.7.2) der Wahrnehmungen prägen: der vorobjektive Kontakt mit der Welt vollzieht sich an *Kreuzungspunkten* (zum Begriff des Chiasmus, siehe S.153ff) wie denen

"[...] zwischen undurchsichtigen Tatsachen und durchsichtigen Ideen [...], wo Tatsachenfamilien ihre Allgemeinheit, ihre Verwandtschaft einzeichnen und sich um die Dimensionen und den Ort unserer eigenen Existenz anordnen" (1986, S.156).

Das Bewußtsein tritt (an jenen *Kreuzungspunkten*) vorobjektiv in die Struktur der Wahrnehmungen ein und ist zugleich ein Strukturmoment<sup>2</sup>; indem es von der Struktur her

---

<sup>1</sup> „Der Philosophie gelingt es durch die Frage `quid sit´ eher als durch den Zweifel, von allem Seienden abzulassen, weil sie dieses in seinen Sinn verwandelt" (1986, S.145).

<sup>2</sup> Castoriadis spricht in bezug auf die Wahrnehmungsvorstellung von einer radikalen Imagination und expliziert diese näher als eine `Anlehnung an das So-Sein des Sinnlichen´, als `Verschmelzung von Empfindendem und Empfundem´:

„Das Bild, das Gesehene, ist weder im Auge noch im Licht, noch im Ding [...]. Ich kann nicht sehen, ohne zu verräumlichen – und ich verräumliche, sobald ich bildlich vorstelle, denn jede Gestalt [...] bedeutet

seine Feststellungen trifft, die wiederum auf die Struktur wirken. – Dabei ist die Struktur `nicht selbst ein Ding, sondern Möglichkeit, Latenz und Fleisch der Dinge´ (1986, S.175). Als ein *Ort* der Reflexion

"[...] kann das natürliche Verstandeslicht, die Offenheit meiner Wahrnehmung für die Welt nur noch aus einer Vorordnung [préordination] resultieren, deren Ergebnisse ich bloß registriere, aus einer Finalität, deren Gesetzen ich unterworfen bin" (1986, S.65).

Der vorobjektive *Ausgangspunkt* der Erkenntnis im phänomenalen *Feld* ist nicht chaotisch, vor allem aber auch nicht festgefügt und objektiv.

"Gegeben ist nicht eine massive und opake Welt oder ein Universum adäquater Gedanken, sondern eine Reflexion, die sich der Welt in ihrer Dichte zuwendet, um sie zu erhellen, die ihr aber nur nachträglich ihr eigenes Licht zurückwirft" (1986, S.56).

Das Moment der Reflexion (hier metaphorisch als Licht-Reflex beschrieben) stellt das, was ist, vorobjektiv fest als eine Übereinstimmung der Intention, die das Denken an sich selbst feststellt, mit dem vorobjektiven gedanklichen System<sup>1</sup>. Diese Übereinstimmung faßt Merleau-Ponty als eine

"[...] innere Verdoppelung<sup>2</sup>, über die wir verfügen, sofern wir empfindend-empfindbare Wesen, Archetypen und Spielarten der Menschheit und des Lebens sind, das heißt, sofern wir im Leben stecken, im Menschsein und im Sein, ebenso wie dieses in uns steckt" (1986, S.156).

## 5.4 Die Gesetze der Wahrnehmung

### 5.4.1 Der Chiasmus<sup>3</sup>

Wie bereits dargestellt, formuliert Merleau-Ponty das alte ontologische Problem der Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Schein um, indem er die idealistische oder empirizistische Scheidewand zwischen Innen und Außen durchbricht und Sein und Schein,

---

gleichzeitig (`άμα´) eine Setzung geordneter Abstände [..., denn] Wahrnehmen ist Imaginieren" (Castoriadis, C., Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes. In: Waldenfels, B., u.a.(Hg.), 1986, S.111).

<sup>1</sup> Damit geht konform, daß die Tatsache, daß ich wissen kann, damit verknüpft ist, daß ich u.a. ein Wissen bin (so bin bzw. praktiziere ich permanent bspw. das Wissen, daß ich immer von der Welt getrennt bin). Das Wissen tritt zutage dadurch, daß nicht nur ich mit der Welt (äußerlich) in Beziehung stehe, sondern auch die Welt mir einen `Sinn anbietet´ (1986, S.52). Jenes Wissen soll in der Überreflexion (siehe Kapitel 5.8.1) zutage treten.

<sup>2</sup> Jene Verdoppelung oder der Reflex vollzieht sich als Drehung, Faltung, als Tendenz - nach den Gesetzen des Sichtbaren (wie Chiasmus, Stil, das Nicht) - siehe Kapitel 5.4.

<sup>3</sup> χιάζω, griech., mit einem X bezeichnen (als dem Ungewöhnlichen, Verdächtigen etc.); etwas kreuzweise setzen, durchkreuzen – Substantiv χιάσμα.

Innen und Außen etc. in der Phänomenalität des Sichtbaren als Verbergung und Enthüllung ineinander verschränkt. - So kommt er zu der erkenntnistheoretischen Frage:

"Woher kommt es, daß mein Blick dadurch, daß er sie [die Wirkung der souveränen Existenz des Sichtbaren] einhüllt, sie nicht verbirgt, und daß er sie schließlich enthüllt dadurch, daß er sie verhüllt?" (1986, S.173).

Man könnte sie in eine Grundthese Merleau-Pontys umformulieren: die Tatsachen und das Wesen treten immer zusammen auf, ohne daß das Wahrnehmungsbewußtsein zwischen ihnen unterscheiden könnte. Zugleich ist der *Ort* der Wahrnehmung in sich logisch widersprüchlich, denn einerseits umgibt den Wahrnehmenden das Sein, und andererseits agiert er `aus der Mitte des Seins selbst´ heraus und wirkt auf es ein.

"Der Raum und die Zeit der Dinge sind Fetzen seiner selbst, seiner Verräumlichung und seiner Verzeitlichung, sie sind keine Vielzahl von Individuen, die sich synchronisch und diachronisch verteilen, sondern ein Relief des Simultanen und des Sukzessiven, eine räumliche und zeitliche Knetmasse, aus der die Individuen durch Differenzierung sich herausbilden. Die Dinge hier, dort, jetzt und später sind nicht mehr Dinge an sich, an ihrem Ort und zu ihrer Zeit, sondern sie existieren nur am Ende dieser Raum- und Zeitstrahlen, die aus der geheimen Tiefe meines Fleisches dringen, und ihre Beständigkeit ist nicht die eines reinen Objektes, das der Geist überschauen könnte, sondern ich erlebe sie von innen her, sofern ich unter den Dingen bin und sofern sie untereinander durch mich als empfindendes Ding hindurch kommunizieren" (1986, S.152f).

Der Wahrnehmungsraum erscheint der Erfahrung demnach als Sperrungen, Fetzen, `Relief des Simultanen und des Sukzessiven´, Knetmasse, Raum- und Zeitstrahlen, eine `Kommunikation durch mich hindurch´ etc.. Ähnlich wie Blätter im Wind die Luft gleichsam durchschneiden (an einer Stelle sind sie, an der anderen nicht, und das ändert sich fortwährend), ist der (Wahrnehmungs-)Raum im Wahrnehmungsbewußtsein des Sehenden gefächert in Phänomenales und Nicht-Phänomenales, Sichtbares und Unsichtbares etc..

Im Chiasmus wird daher das Paradox, daß Idee, Existenz, das Verhalten wie auch die Wahrnehmung und ihre Gegenstände als ineinander verschränkt konzipiert sind, gedanklich faßbar. Denn er erklärt die Phänomenalität erkenntnistheoretisch wie auch methodisch (1986, S.173f):

Erkenntnistheoretisch ist der Chiasmus damit begründet, daß trotz der Nicht-Phänomenalität dem Sehen die Welt nicht wesensfremd sein kann.

Methodisch beruht der Chiasmus darauf,

"[...] daß das Selbe das Andere gegenüber dem Anderen ist, daß die Identität Differenz der Differenz ist" (1986, S.332).

Anschaulich wird das Prinzip des Chiasmus im Begriff des `Fleisches´, denn im `Fleisch´ ist bspw. der Sehende von derselben Art wie das, was er sieht. - Das Sehen ist in die Ordnung des Seins, die es uns enthüllt, eingeschrieben, und umgekehrt ist es `mit einer komplementären oder anderen Sicht synchronisiert, mit der Sicht meiner selbst von außen´ (1986, S.177).

"Denn die Dichte des Fleisches zwischen dem Sehenden und dem Ding ist konstitutiv für die Sichtbarkeit des einen wie für die Leiblichkeit des anderen; sie ist kein Hindernis

zwischen beiden, sondern deren Kommunikationsmittel" (1986, S.178).

Merleau-Ponty geht also sogar davon aus, daß

"[...] Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird" (1986, S.183).

- Das Sehen unterliegt einem Chiasmus auch dann, wenn der Sehende mit seinem Blick die Gegenstände (gleichsam) ertastet<sup>1</sup> und damit einen taktilen Raum herstellt. Zugleich ist das Sehen als die gesteuerte Bewegung der Augen sichtbar.

"Es gibt eine doppelte und überkreuzte Eintragung des Sichtbaren in das Berührbare und des Berührbaren in das Sichtbare, beide Karten [vgl. Kapitel 1.4] sind vollständig und vermengen sich dennoch nicht. Beide Teile sind Teilganze, aber dennoch nicht deckungsgleich" (1986, S.177).

Selbst zwischen der allgemeinen Bedeutung von Leib, Wahrnehmung oder Gestalt und der Mehrdeutigkeit, der positiven Unbestimmtheit der konkreten Wahrnehmung (1976, S.130) vermutet Merleau-Ponty einen Chiasmus. Tritt bspw. das Nicht-Phänomenale in das Phänomenale ein, so kann das Phänomenale zerreißen. Vermittelt über den Chiasmus wächst es wieder zusammen `zum Fleisch neuer Phänomene oder Phänomenschichten´ (Richir, M., Der Sinn der Phänomenologie. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.103).

#### **5.4.2 Die Drehung als Konzeption des Selbstbezuges der Wahrnehmung**

Den Verweis vom Phänomenalen auf das Nicht-Phänomenale, vom Sichtbaren auf das Unsichtbare (z.B. auf das Sehen, das für den, der sieht, nicht sichtbar ist etc.) versteht Merleau-Ponty räumlich als Drehung in der phänomenalen Ordnung<sup>2</sup>, `so daß objektiver Körper und phänomenaler Leib sich einer um den anderen drehen oder einer auf den anderen übergreift´ (1986, S.157f).

Das Wahrnehmungsbewußtsein dreht sich in sich selbst aus sich selbst und seinen Objekten in das Nicht-Phänomenale (hinaus) und kann sich dadurch diesen und sich selbst (allerdings nur als Unvollendetes) erst zuwenden. Dementsprechend ist der Sehende immer auch nicht-er-selbst,

---

<sup>1</sup> Der Doppelsinn der Wahrnehmung tritt bspw. zutage in der `gemischten´ Lokalisationsauffassung, die Merleau-Ponty von dem Gehirnforscher Goldstein übernimmt (1966, S.145f).

<sup>2</sup> Das Bild des Seins ist für das Leben konstitutiv und als eine ontologische Dimension integraler Bestandteil der Wahrnehmung (siehe Spiegelstadium Anm.3 S.159), umgekehrt ist die Wahrnehmung bestimmend für die Ontologie. An die Stelle der Theoreme der traditionellen Ontologie und der allgemeinen Grundsätze der Metaphysik (bspw. die Gesetze der Logik: der Satz der Identität, der Satz des Widerspruchs, das ausgeschlossene Dritte) und unterscheidenden Klassifikationen setzt Merleau-Ponty hier topologische Vorstellungen (bspw. Perspektivität, siehe Kapitel 6.1.1.3) und die Dezentrierung. Diese betrachtet er nicht als disparate Pole linearer Genesen (wie bspw. Piaget, siehe Kapitel 6.1.1.2), verschiedene Raumvorstellungen sind vielmehr unentwirrbar miteinander verwoben (vgl. Zeil-Fahlbusch, 1983, S.41ff) – vgl. Kapitel 5.4.1.

"[...] das Ich<sup>1</sup> erscheint sich als ein Gegenüber, und zwar in einer Art Eklipse des Subjekts<sup>2</sup>" (Ey, 1967, S.239).

In der Denkfigur der Drehung wird der Sachverhalt konzipiert, daß es ein Phänomen immer für ein anderes gibt. - In der Drehung sind beide zugleich chiastisch ineinander verschränkt und daher gleichermaßen wahrgenommen.

Jenes Übergreifen (die Drehung, der Selbstbezug) wiederum wird entwicklungspsychologisch bzw. erkenntnistheoretisch im Begriffspaar imaginär-real reflektiert.

### 5.4.3 Das Imaginäre und das Reale

In seiner erkenntnistheoretischen Einführung in den Begriff des Imaginären nimmt Merleau-Ponty (1986) einen ähnlichen Weg wie Descartes in seiner Herleitung des Cogito (Descartes, 1904, S.2ff): ausgehend von der Tatsache, daß im Schlaf ohne unser Zutun die alltäglichen Anhaltspunkte ausgesetzt sind, stellt er die Frage, ob die Wahrnehmung vollständig und ausschließlich auf die Wahrnehmungswelt bezogen sein kann, und er stellt die These auf, daß schon eine solche Annahme in der bloßen Vorstellung, im Imaginären begründet ist.

"Meine Gewißheit, durch meinen Blick an die Welt angeschlossen zu sein, verheißt mir schon, wenn ich ihn herumirren lasse, eine Pseudo-Welt von Phantasmen" (1986, S.48).

Merleau-Ponty entwirft daher unterschiedliche Rezeptions- oder Bedeutungs- *Szenarien* der Wahrnehmung: das Imaginäre und das Reale.

Imaginär wird ein Phänomen inkohärent und ungeachtet der Wahrscheinlichkeit erraten. Es wird voreingenommen und ohne Verifikationskriterien in der Weise rezipiert, daß man sich ein Bild von ihm macht. Erklärbar ist der Verstehensakt, der sich auf das Imaginäre bezieht, durch die Sprache. Die Sprache ist unauflösbar mit dem Imaginären verquickt. Sie spiegelt daher Identitäten, reine Erinnerungen etc. vor. Daher nennt Merleau-Ponty sie eine Macht des Irrtums.

"So ist die Sprache eine Macht des Irrtums, weil sie das kontinuierliche Gewebe zerreißt, das uns auf vitale Weise mit den Dingen und mit der Vergangenheit verbindet, und sich wie ein Schirm dazwischenschiebt" (1986, S.166).

Indem das Imaginäre ein `Wirkliches als Korrelativ des Denkens´ vorspiegelt (1986, S.50), erzeugt es `Halb-Gegenstände´ (1986, S.50), die keinerlei Konsistenz in sich haben und einen

---

<sup>1</sup> Ey, 1967 stellt heraus, daß der Leib als ausgezeichneter Gegenstand unter anderen eine `Primordialerfahrung meiner eigenen Räumlichkeit´ ist, welche als Spiegelung nur als die fundamentale Beziehung des Ich zum anderen verständlich wird.

<sup>2</sup> Vgl. Lacan, der von `fading´ des Subjekts spricht.

Schirm zwischen dem Wahrnehmenden und der Wirklichkeit bilden, welcher die Wahrnehmung blockiert. Das Imaginäre ist der Wirklichkeitserschließung also eher hinderlich<sup>1</sup>.

Real hingegen kommt der Raum (der Wahrnehmung) ins Spiel, denn real werden kohärente Gegenstände als das am ehesten Wahrscheinliche `benannt`<sup>2</sup> (1986, S.62). Namen und Benennungen für Erscheinungen, durch welche Merleau-Ponty das Reale expliziert, stehen in einem Interdependenzverhältnis zu den Erscheinungen (1986, S.63):

"Die Des-illusion ist nur deshalb Verlust einer Evidenz, weil sie Erwerb einer `anderen Evidenz` ist" (1986, S.63).

Namen können zutreffen oder sich als Irrtümer herausstellen. Sie sind in jedem Fall umgeben von `Bedeutungsbüscheln, Dickichten aus Eigensinn und übertragenem Sinn` (1986, S.172), und auf diesen *Vorhöfen* des Möglichen werden Namen immer wieder revidiert. Dabei verwerfen neue Namen Alternativen, die nicht verschwinden, sondern lediglich (wie) ausgestrichen sind. Eine reale Vorstellung legt sich über eine andere. Die Realisierung eines wahren Gegenstandes oder des einen Sehens ist dabei unmöglich, denn

"[...] jede Wahrnehmung ist der [vorläufige] Abschluß einer Annäherung der Abschluß einer Reihe von `Illusionen`, die nicht nur einfache `Gedanken` im beschränkten Sinne des Seins-für-sich und des `nur Gedachten` waren, sondern Möglichkeiten, die genauso hätten sein können" (1986, S.64).

Im Begriff des Realen kann aber dennoch die fortlaufende Erneuerung der Welt reflektiert werden in der Weise einer

"[...] Wiederentdeckung des unberührten Geistes, der von keiner Kultur gebändigt wurde und dem es aufgetragen ist, aufs neue die Kultur zu schaffen" (1967, S.67)<sup>3</sup>.

In `Das Auge und der Geist` rehabilitiert Merleau-Ponty den Begriff des Imaginären<sup>4</sup>, und wir gehen hier von seiner Neufassung aus, welche die welterschließende Funktion des Imaginären

---

<sup>1</sup> An diese Auffassung knüpft sich der Begriff des Komplexes, siehe Kapitel 6.1.1.5.

<sup>2</sup> Im Zusammenhang mit diesen Explikationen von real und imaginär verfolgt Merleau-Ponty nicht die Absicht, diese Begriffe zu definieren. Sie sind als Qualitäten der Wahrnehmung auf die chiasmatische Weise immer zugleich beide präsent. – Die Suggestion, "[...] beim `Realen` und beim `Imaginären` handle es sich um zwei `Ordnungen`, um zwei `Szenerien` oder zwei `Bühnen` - die des Raumes und die der Phantome - die in unser Leben eingebaut sind noch vor allen Akten des Unterscheidens [...]" (1986, S.62), ist selbst imaginär.

<sup>3</sup> "Die Dinge sind da, nicht mehr nur wie in der Perspektive der Renaissance nach ihrem projektiven Augenschein und den Erfordernissen des Panoramas, sondern im Gegenteil aufrecht, eindringlich, mit ihren Kanten den Blick verletzend, jedes eine absolute Gegenwart beanspruchend, die mit der anderen unvereinbar ist und die sie dennoch alle gemeinsam haben kraft eines Gestaltungssinnes, von dem der `theoretische Sinn` uns keine Idee vermittelt. Die anderen Personen sind ebenfalls da [...], zwar zunächst nicht als Geister, ja nicht einmal als `Psychismen`, aber dergestalt zum Beispiel, wie wir mit ihnen im Zorn oder in der Liebe in Berührung kommen, Gesichter, Gebärden, Worte, auf die wir antworten, ohne vorher nachzudenken" (1967, S.67).

<sup>4</sup> Es gibt „einen fließenden Sinn dessen, was das `Imaginäre` meint. Bald sind damit sekundäre und abgeleitete Produkte der radikalen Imagination gemeint – bald ist es die Seinsart des Imaginären als solche, die in Frage steht, bald schließlich ist es das Imaginäre als `dynamis`, als Ursprung und Quelle,

unter entwicklungspsychologischem Blickwinkel herausarbeitet. Das Imaginäre wird hier als dem Körper ähnlich konzipiert und wie der Sinn (siehe Kapitel 5.7.1) im (narzißtischen) Selbstverhältnis gegründet, welches sich beim Kleinkind im Spiegelstadium<sup>1</sup> herausbildet. Der Säugling unterscheidet die Erscheinungen danach, ob sie Wohlbefinden oder mangelndes Wohlbehagen bei ihm auslösen. So wie die leibliche Reaktion auf die Stimme des anderen die erste explizite intersubjektive Artikulation noch vor allen interaktiven Äußerungen ist, so deutet Merleau-Ponty auch die Erfahrung des Spiegelbildes und die damit verbundene Erfahrung des Raumes und des anderen als ein leibliches Verhalten, dem die tatsächliche wahrnehmende Realisierung des Bildes (bspw. im Spiegel) nachgeordnet ist. Er begreift das Imaginäre als ein Diagramm des Sichtbaren im Körper, das in der `Innenschau als ein imaginäres Gewebe des Wirklichen´ hergestellt wird (1984, S.18):

„Das Bewußtsein des Eigenleibes ist zunächst lückenhaft. Es integriert sich nach und nach. Das Körperschema restrukturiert sich und verfeinert sich allmählich“ (1975, p.39).

Die Wahrnehmung des eigenen Leibes im Spiegel als erste Erfahrung des Imaginären bedeutet einen wesentlichen Umbruch in der Individual- und Sozialgenese. Das mehrdeutige Erfahrungsfeld (vgl. 5.5) und die den Phänomenen inhärente Räumlichkeit, wie sie das kleine

---

was im Blick steht“ (Castoriadis, C., Die Last des ontologischen Erbes. In: Waldenfels, B., u.a.(Hg.), 1986, S.118).

<sup>1</sup> Das Spiegelbild in der Literatur hat sein begriffliches Pendant in der Psychologie als Körperschema. Dem entspricht, daß Merleau-Ponty die Identität als eine psychophysische Haltung (posture) konzipiert. Die Genese der Zwischenleiblichkeit (siehe Kapitel 5.5) gründet in der Genese des Körperschemas, verstanden als Zur-Welt-sein meines Leibes (1966, S.126) – gemeint ist eine nicht personale Synthese von Ich und Gegenstand, eine vorintellektuelle Einheit von Ich und anderem. Das Spiegelbild ist also nicht vom frühen Ich unterschieden, welches meint, selbst im Spiegel zu sein (O´Neill in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.240).

Indem Merleau-Ponty das Imaginäre als Quasi-Gegenwart und imminente Sichtbarkeit ansetzt, welche sich als die Verflechtung der Wahrnehmung des Innens als Außen und des Außens als Innen vollziehen (1967, S.18), löst er das Subjekt aus der Konzeption einer Befangenheit im Selbst-Bild, wie sie Lacan vertritt (O´Neill in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.238). Merleau-Ponty deutet damit Lacans Spiegelstadium explizit um (vor allem in 1964), welches wir hier kurz wiedergeben:

„Die jubilatorische Aufnahme seines Spiegelbildes durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Anhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem infans-Stadium ist, wird von nun an – wie uns scheint – in einer exemplarischen Situation die symbolische Matrix darstellen, an der das ich (je) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem anderen und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjekts wiedergibt“ (Lacan, I, S.64).

O´Neill faßt die Positionen Lacans und Merleau-Ponty folgendermaßen zusammen:

„Die Kernfrage der Kontroverse besteht darin, ob wir das Kind vor dem Spiegelstadium als `einen zerstückelten Leib´ (corps morcelé) ansehen. In dieser Sicht böte das `Ereignis´ des Spiegelstadiums dem zerstückelten Leib ein Ideal der Integration und Harmonie, ein ideales Selbst, ein `Idealich´. Ich werde dagegen [im Sinne Merleau-Pontys wie auch Winnicotts, 1967] argumentieren, daß das Gesicht der Mutter der ursprüngliche Reflexionsspiegel dessen ist, was sie in den Augen ihres Kindes sieht als eine Bindung, die außer Frage steht, weil sie noch nicht zur Spaltung ansteht. Das `Madonna´-Phänomen konstituiert darin eine Gegenwart, die zur Abwesenheit werden kann, einen Reichtum, der veranschaulicht werden kann in der Dialektik von Trennung und Umarmung von anderen, in der endlosen Negativität oder im endlosen Spiel (jeu) der Rede“ (O´Neill, J., Der Spiegelleib. Merleau-Ponty und Lacan zum frühkindlichen Verhältnis von Selbst und Anderem. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.239).

Kind wahrnimmt, wird fortan zunehmend durch eine monozentrische Perspektivität ersetzt und davon ausgehend differenziert. – Zudem können im Bild Dinge erfaßt werden, die selbst `abwesend` sind (1967, S.18). In der Sprache wird diese `Abwesenheit` imaginär, d.h. in Bildern artikuliert oder überdeckt; `An`- und `Abwesenheit` sind dadurch auf symbolischer Ebene verfügbar. – Das Kleinkind antwortet auf diesen Erfahrungsgewinn mit einer wachsenden Bereitschaft, soziale Kontakte aufzunehmen und sich auf andere einzustellen. Es versteht sich fortan (ca. seit dem 3.Lebensjahr) auf imaginärer Linie aus der Perspektive der anderen und vice versa in der Weise dezentrierter Perspektivität und perspektivischer Dezentriertheit. Damit einher geht jedoch eine Entfremdung, welche die primordiale Transivität brüchig werden läßt. Denn das gelebte Ich tritt in den Hintergrund und wird nunmehr im Sinne Lacans von einem idealen Ich, von der Identität als einem *Ort*, der im *Ort* des Bildes repräsentiert wird, strukturiert. Dabei wird zwar die Möglichkeit einer `Anwesenheit` bei sich selbst eingerichtet, denn das Spiegelbild

„[...] ist auf wundersame Weise von mir bewohnt, es ist Teil von mir“ (1975, p.51).

Die Genese von Sozialität bedeutet aber nichtsdestotrotz eine Umstrukturierung lebendiger Erfahrungsvollzüge und wird als Krise erlebt (Meyer–Drawe, 1984, S.192).

„Die Integration der Struktur, so wie sie sich in der Entwicklung des Kindes durch zunehmende Differenzierung in der Bewegung der Dezentrierung und Perspektivierung entfalten, bleiben prekär und unabschließbar. Die vorprädikativen, synkretischen Verschlingungen bleiben Fundament jeder ausdrücklichen Erkenntnis und Sozialität“ (Meyer–Drawe, 1984, S.189).

Die Synkretismen treten aber im Verlauf der Entwicklung immer weiter zurück zugunsten der realen sprachlichen Verständigung, wo die Medien des Sichtbaren (u.a. Bilder wie auch die Sprache selbst) das Imaginäre<sup>1</sup> aktualisieren. –

"Das Imaginäre ist viel näher [als sonstige Hilfsmittel] am Aktuellen und gleichzeitig viel weiter von ihm entfernt" (1967, S.18).

`Nah am Aktuellen` ist das Imaginäre, da es abhängig ist von der Maßgabe des Körpers. Seine grundlegende Verankerung im Körper entfernt das Imaginäre aber zugleich vom Wahrnehmungsbewußtsein, das die konstitutiven Beziehungen der Dinge nicht alle nachvollziehen kann (1967, S.18)<sup>2</sup>.

## 5.5 Der andere

---

<sup>1</sup> Imagines repräsentieren also nicht wie bei Lacan den Mangel.

<sup>2</sup> Hier wird eine Trennung zwischen Geist und Körper gemacht, die Merleau–Pontys Intention doch widerspricht.

Das Verständnis des Begriffs des anderen bei Merleau-Ponty läßt sich an seine Theoriefigur knüpfen, daß die Intersubjektivität aus der *Dritten Dimension* hervorgeht. Dem liegt die Auffassung zugrunde, daß die klassische Dyade Ich/Du durch eine faktische Interkorporeität ständig bereits unterlaufen ist. - Merleau-Ponty stellt die naheliegende Frage selbst:

„Wie aber kann menschliches Denken im Tun im Modus des Man erfaßbar sein, da es doch stets und grundsätzlich ein Tun in der ersten Person, unablässig von einem Ich ist?“ (1966, S.399).

Ich bin es, die/der die Wahrnehmungs- und Verstehensakte vollzieht, die sich auf den anderen beziehen. Zwar ist das natürliche Ich ein dezentriertes, non-egologisches Ego, aber es ist doch begrenzt und kann daher nur eine Auswahl an Entitäten realisieren, es unterliegt einem Solipsismus, der unüberwindlich bleibt (1966, S.409). Die Frage nach dem anderen ist daher an die Frage nach dem Verhältnis geknüpft, welches das Ich zum anderen aufnimmt. Der frühe Merleau-Ponty ist von Hegel und Sartre beeinflusst, wenn er dazu in Humanismus und Terror schreibt:

„Im System der inkarnierten Bewußtseine kann das einzelne sich nur dann bestätigen, wenn es die anderen zu Objekten macht“ (1966a, S.8).

Merleau-Ponty schwächt die Bestimmung des Ego durch den anderen aber ab in der These, daß dieselben sich nicht gegenseitig identifizieren. Er legt die Intersubjektivität fundamentaler an als die Ambiguität des Ego, das sowohl auf den anderen wie auch auf sich selbst gerichtet ist.

„Die Genese der Beziehung zum Anderen und die Entwicklung der Sprache zeigen sich dann als Re-Etablierung einer primordialen Sozialität, als Bildung eines Reliefs innerhalb eines interpersonalen Erfahrungsfeldes“ (Meyer-Drawe, 1984, S.155).

Der andere gehört meiner Situation an wie ich seiner. Das Medium der Erfassung des anderen ist die Erfahrung und das inkarnierte Bewußtsein. Die Vergegenwärtigung oder Konstitution des anderen in der eigenen Erfahrung vollzieht sich als Chiasmus (1986, S.187ff). So erfasse ich bspw. die Ähnlichkeit zwischen dem Lächeln des anderen und meinem eigenen nur, wenn ich sein Lächeln gleichsam von innen heraus kenne (1975, p.28f). Ich muß auf mich selbst Bezug nehmen, um auf den anderen eingehen zu können; der andere stiftet also gewissermaßen die Selbsterfahrung an. Dabei bleibt er mir als unwiderleglicher Stil, als ein Milieu der Koexistenz, als soziale Atmosphäre, aber doch wesentlich fremd (1966, S.417).

„Die Genese der Selbstidentität wie auch die Genese der Beziehung zu Anderen [...] vollziehen sich als Differenzierung, Artikulierung und Umstrukturierung einer primordialen `anonymen Kollektivität`, wobei die Entwicklung des Ich zugleich Depersonalisierung und Dezentrierung bedeutet, in der ausdrücklichen Übernahme einer Vor-Geschichte und präsumptiven Koexistenz im Sinne eines präpersonalen, interpersonalen Erfahrungsfeldes“ (Meyer-Drawe, 1984, S.154).

Das Kind trifft die Unterscheidung zwischen sich selbst und dem anderen noch nicht<sup>1</sup>. Es muß erst lernen, wie der Erwachsene der unhintergehbaren Alterität des Anderen dadurch gerecht

---

<sup>1</sup> Der von Piaget thematisierte Egozentrismus erscheint hier als ein bestimmtes Selbstverhältnis des Ich, in dem sich das Ich als solches ignoriert.

zu werden, daß es `auf die absolute Originalität der authentischen Selbstwahrnehmung verzichtet´ (1975, p.32f). Dann erst kann die Selbsterfahrung bzw. der Selbstbezug eintreten, in der bzw. in dem der andere sich erschließen läßt. - Bei aller Notwendigkeit, sich auf ein alter ego einzulassen, ist es nichtsdestotrotz

„[...] schlechterdings unaufrichtig, zu meinen, ich wollte das Wohl des Anderen `so wie das meine´, da auch diese Verhaftung an das Wohl des Anderen noch von mir her kommt“ (1966, S.408).

Da mein Leib primordialer Erfahrungsvollzug ist, ist bspw. mein Schmerz letztlich unteilbar.

## **5.6 Die Wahrnehmung und das Erkennen**

### **5.6.1 Erkenntnistheoretische Überlegungen**

Anstatt (wie die Reflexionsphilosophie) Gründe für einen `Zweifel an der Existenz der Welt´ zu suchen (1986, S.21)<sup>1</sup>, will Merleau-Ponty nach den transzendental-ontologischen Möglichkeitsbedingungen des Denkens forschen und `die skeptischen Argumente unabhängig von jeglichem ontologischen Vorurteil neu formulieren, um damit das Welt-Sein, das Ding-Sein, das imaginäre Sein und das bewußte Sein überhaupt zu überdenken´ (1986, S.21). - In seiner Konzeption der Gedankenbewegungen, welche er mit den Erscheinungen der Lebenswelt verbindet, reflektiert er die natürliche Wahrnehmungstätigkeit und die Gesetze der Phänomenalität. Im Kontext seiner Theorie ist daher immer mitgemeint, daß die Wahrnehmung ihre Einsichten aus der Art und Weise gewinnt, wie Leib, Seele und Geist zusammenwirken.

„Das Sein ist der `Ort´, an dem die `Bewußtseinsmodi´ sich als Strukturierungen des Seins einschreiben (eine Weise, sich innerhalb einer Gesellschaft zu denken, ist in ihrer sozialen Struktur mitenthaltend) und wo die Strukturierungen des Seins Bewußtseinsmodi sind“ (1986, S.319).

Wie bereits erwähnt, zeigt sich die Einheit der konkreten Welt im Denken als Wahrnehmungswelt voller `Rätselgestalten´<sup>2</sup> (1986, S.19). Daher erschließt Merleau-Ponty die Möglichkeitsbedingungen des Denkens vornehmlich von den negativen, verdunkelnden Aspekten der Erkenntniswege und Erscheinungen in der Welt her. Wir können die Art und Weise, wie die Denkgegenstände in der Konzeption Merleau-Pontys dem Bewußtsein

---

<sup>1</sup> Hier nimmt Merleau-Ponty vornehmlich Abstand von der reflexionsphilosophischen Auffassung, die die Wahrnehmung als Inspektion des Geistes bestimmt. Sie würde unseren `Kontakt zum Sein´ von vornherein auf diskursive Operationen reduzieren (1986, S.61) und die Hypothese der Inexistenz der Welt nahelegen (vgl. Kapitel 3.1.2).

<sup>2</sup> Mit dem Rätsel operiert auch Lacan im Zusammenhang mit der Entschlüsselung der Traumerzählung als ein Rebus (dazu Lang, 1986, S.246).

erscheinen, daher nur von der Dynamik des *Irrens* (siehe Kapitel 2.1) her verstehen. - Die Wahrnehmung übermittelt nichtsdestotrotz den 'Seinssinn der Welt' (1986, S.21), die Struktur als den 'spontanen Zusammenhang der Teile' (1966, S.82) wie auch die Ordnungen der Reflexion noch vor allen Unterscheidungsakten, also vorobjektiv, und ermöglicht damit die 'Öffnung zur Welt' (1986, S.48). Hierbei kommt Merleau-Ponty zu einem insbesondere für pädagogische Fragen wichtigen Schluß, der auch sein Denken grundlegend bestimmt:

„Das Bewußtsein ist ursprünglich nicht ein 'Ich denke zu', sondern ein 'Ich kann'“ (1966, S.166).

### 5.6.2 Das Wesen und die Ideen

Insofern Merleau-Ponty die Philosophie nicht als (hermeneutische) Auslegung versteht, die den Anspruch hat, Tatsachen und Seiendes zu erfassen, werden Bedeutungen wie auch Wesenheiten nicht als in sich geschlossen konzipiert, sondern als ein *Feld* der Interaktionen und Interdependenzen, auf dem sich das Denken bewegt. Das Wesen<sup>1</sup> versteht Merleau-Ponty daher rein immanent als eine

"[...] gewisse Art und Weise, im Bereich des Raumes und der Zeit [...] zu walten, ihn hervorzuheben, zu gliedern und um ein ganz und gar virtuelles Zentrum herum seine Stahlen zu verbreiten" (1986, S.154).

Das Wesen erscheint der Wahrnehmung als das 'wilde Sein' und dem Denken als das, was als Ungedachtes immer 'noch aussteht' (1986, S.158), ein solches nennt Merleau-Ponty das 'rohe Sein'. Es ist das beherrschende Prinzip des Phänomens, das als 'absolut hartes Sein' (1986, S.160) den 'trägerischen Anspruch in sich birgt, selbst nichts zu sein' (1986, S.160). - Der paradoxe Charakter des Wesens wird deutlich, wenn man bspw. nach einem Ausdruck für die Fingerspitze und die Schulter zugleich sucht, welche wesenhaft miteinander verknüpft sind.

Gedanklich faßbar ist nach Merleau-Ponty lediglich ein 'fungierendes und tätiges Wesen' (1986, S.158), welches sich auf die 'Akte der Ideation' bezieht (1986, S.148)<sup>2</sup>, als

---

<sup>1</sup> Zum Begriff des Wesens siehe 1986, S.147f. Merleau-Ponty entlehnt ihn Husserl, der das Wesen folgendermaßen beschreibt:

"Das Gymnasium ist für uns, die wir dreißig Jahre später dorthin zurückkehren, ebenso wie für die, die es heute bewohnen, nicht so sehr ein Gegenstand, der gegebenenfalls oder möglicherweise durch seine Eigenschaften beschreibbar wäre, sondern viel eher ist es ein bestimmter Geruch, ein bestimmtes affektives Gewebe, dessen Kraft sich auf eine gewisse räumliche Nachbarschaft ausdehnt. Dieser Samt, diese Seide in meinen Händen sind eine bestimmte Weise, ihnen zu widerstehen, ihnen nachzugeben, eine unerbittliche glatte und knisternde Kraft, die von einem Ort X aus meinem Leib antwortet, sich den Muskelbewegungen meines Leibes anbietet oder dessen Trägheit aufreizt" (Husserl, 1953, S.26).

Das Wesen bringt die Regeln zum Vorschein, nach denen die Verweisungszusammenhänge im Bewußtsein strukturiert sind (Claesges, 1964, S.29ff).

<sup>2</sup> Merleau-Ponty deutet Husserls zentrale Vorstellung der eidetischen Variation um, indem er nicht davon ausgeht, daß sie die Dinge im Bewußtsein erschließt. Er versteht sie vielmehr ein nie abgeschlossenes

"[...] ein Wesen unter uns als gemeinsames Geäder von Signifikant und Signifikat, als Adhärenz und Reversibilität des einen für das andere" (1986, S.158).

Das fungierende Wesen verknüpft die `eigenen Gedanken des Subjekts mit denen der anderen im Gewebe eines einzigen Seins´ (1986, S.148).

Während das Wesen die Wahrnehmungswelt gleichsam ausmacht, differenziert das semantische Raster der Ideation die Wahrnehmungswelt in die Polysemie der Sprachen bzw. der Ausdruckhaftigkeit. Die Ideation ist dadurch bestimmt, daß leibliche Erfahrungen in einem grundlegenden Selbstverhältnis (siehe Kapitel 5.8) erfahren werden.

"Jede Ideation vollzieht sich, gerade weil sie Ideation ist, in einem Raum der Existenz und unter der Garantie meiner Dauer, die zu sich selbst zurückkehren muß, um dort auf dieselbe Idee zu stoßen, die ich soeben dachte, und die in die Anderen eingehen muß, um sie auch in diesen anzutreffen" (1986, S.150).

Die Ideen sind also wesentlich und von vornherein in den Achsen, Dimensionen verankert, welche den Leib im phänomenologischen *Feld verorten*: Ideen sind wie Gesten im Gefüge des Leibes eingebaut (1986, S.153), und sie artikulieren das Subjekt sowohl in seiner Strukturabhängigkeit wie auch als ein individuelles (1986, S.153). Merleau-Ponty setzt den Chiasmus bzw. die Interdependenz einer gegenseitigen Durchdringung von Perspektivität bzw. Zentrierung und Dezentrierung also als ein Grundprinzip der Phänomenalität an, das auf möglichst vielen Ebenen zu realisieren ist, um die Kontextabhängigkeit des Individuums, einer Äußerung, des Wissens etc. zu berücksichtigen. Dabei sind die Ideen in ein internes wie auch externes Wechselverhältnis zwischen Sender und Empfänger verwoben und nicht von ihrem Ermöglichungsgrund, dem Leben, zu trennen:

"Ebenso wie das Geäder das Blatt von innen her und aus der Tiefe seines Fleisches trägt, bilden die Ideen die Textur der Erfahrung, ihren Stil, der zunächst stumm ist, dann ausgesprochen" (1986, S.159).

Die Grundlage der Ideation ist nichtsdestotrotz die Sichtbarkeit als die

"[...] Quasi-Kontinuität des sichtbaren Spektrums, und zwar in doppelter Hinsicht. Es ließe sich keinesfalls auf diese oder eine andere Weise einteilen, gäbe es nicht außerhalb der Sprache eine Einheit [bspw.] des Farbigseins [das ist die Gestalt, siehe Kapitel 5.7.2, und] wäre das Spektrum nicht tatsächlich nahezu kontinuierlich" (Castoriadis, 1983, S.112).

Die Frage, wie sich eine Ideation im Sinne eines leiblichen Selbstverhältnisses, eines Chiasmus, einer Drehung etc. vollzieht, nähern wir uns, indem wir, ausgehend vom Verhältnis zwischen Sprache und Sichtbarkeit, untersuchen, in welchem Verhältnis die artikulierte Rede, die Bedeutung und der Sinn zueinander stehen. Die Ideation wird auch im Zusammenhang von Struktur und Gestalt wiederaufgegriffen.

---

Durchwandern des phänomenologischen *Feldes* (1986, S.148). Dabei ist die eidetische Variation der `Ort jener opinio communis, die man Wissenschaft nennt´ (1986, S.156).

## 5.7 Das Sichtbare und die Sprache

Nach Boehm (Boehm, G., Der stumme Logos. In: Waldenfels, B., u.a. (Hg.), 1986) bringt Merleau-Ponty seinen Bildbegriff<sup>1</sup> in der Weise eines stummen Logos in eine chiasmatische Beziehung zu dem Sprachbegriff (DeSaussures).

"Was wir im Bilde sehen, ist eine Verschränkung von Auge und Realität, ist 'Fleisch'. Jedes einzelne Element, das wir wahrnehmen, bleibt unausdrücklich, nur so kann es das Eine im Anderen mitrepräsentieren" (Boehm in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.299).

Boehm sieht den Chiasmus zwischen Bild und Sprache in besonderer Weise im Kunstwerk verwirklicht:

"Im Bild spricht die Sprache des Malers und die Sprache der Dinge (der Farben, der Linien etc.) mit einer 'einzigsten' Stimme" (Boehm in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.300).

Das Verhältnis von Sehen und Sprache erklärt Merleau-Ponty an seinem bevorzugten Beispiel, am künstlerischen Prozeß: im Kontext von Symbolen und Zeichengefügen kann der (sprachliche) Ausdruck als ein im Werden begriffener ermittelt werden. In der Kunst wie auch in der Sprache spielt er, weniger als 'Schauspiel' (1967, S.77), sondern vielmehr im Sinne einer 'Formulierungsweise' (1967, S.83), d.h. als ein Stil, eine zentrale Rolle. - Ein Stil besteht darin,

"[...] daß das Bild dem Äquivalenzsystem entspricht, nach dem jedes seiner Elemente [...] dieselbe Abweichung aufweist" (1967, S.91).

*Sucht* ein Künstler nach einem passenden Strich (als einer Form, Bewegung, einem taktilen Wert, einem Material), so empfindet er, auf die Sprache bezogen, wie jede Geste den Wahrnehmungszusammenhang, 'den Sprachfluß anders berührt und in Bewegung gesetzt hätte' (1967, S.76). - Diese Potentialität versteht Merleau-Ponty im Sinne von Transzendenz (siehe Kapitel 5.2), und er charakterisiert sie durch die Spielarten des Nicht. Wie die Sprache operiert auch die Malerei mit Bedeutung, mit Sinn etc., durch welche die jeweiligen Bildelemente Dimensionen gewinnen. Dabei prägt sich der Sinn dem Bild als etwas Äußeres auf, und dementsprechend kann er gelesen werden (1967, S.85), hier beruft sich Merleau-Ponty auf André Malraux, der schreibt:

"So vermögen Gleichgewicht oder gestörte Harmonie, die sich zwingend aus Farben und Linien ergeben, jemanden zu erschüttern, der entdeckt, daß sich hier die Tür in eine andere Welt auftut" (Malraux, o.J., S.86).

Jenes Paradox einer anderen Welt, welche ist und sich zugleich jenseits dessen, was ist, befindet, kann man (mittels der Überreflexion, siehe Kapitel 5.8.1) im Zusammenhang mit dem *Ort* der Wahrnehmung herausarbeiten. So ist bspw. der (künstlerische) Ausdruck gegenwärtig, so wie etwas 'Abwesendes' 'anwesend' ist, nämlich 'gestisch, meinungshaft, zauberhaft, als Wunsch nach Vollendung' (1967, S.89). Seine 'Anwesenheit' tritt aus der

---

<sup>1</sup> Konsequenterweise rückt in Merleau-Pontys Spätwerk zunehmend die Tätigkeit des Auges als Paradigma der Philosophie in den Brennpunkt seines Interesses.

Nicht-Phänomenalität als Phänomenalität heraus in einer dreifachen Wiederaufnahme des bereits Geschaffenen (welches anders ist als das Jetzige); dessen, was der Künstler aus der Distanz hinzufügt; und außerdem gibt es eine Wiederaufnahme dessen, was von den Dingen stammt und daher zur Erscheinung kommt (1967, S.88). - Das Bild weist

"[...] nicht mehr auf irgendeine Realität hin, die man anstreben muß, sondern einfach auf das, was noch zu tun bleibt, um die Begegnung des Blickes mit den Dingen, die ihn gefangen nehmen, dessen, was zum Sein gelangen soll, mit dem, was ist, wiederherzustellen" (1967, S.87).

Dabei hat der Begriff der Wahrheit, den Merleau-Ponty hier entwickelt, kein äußeres Modell, nichts an ihr ist vorherbestimmt, denn sie betrifft nicht das Gegenständliche, sondern das Denken selbst.

### 5.7.1 Die Sprache, die Rede, Sinn und Bedeutung

Merleau-Ponty vergleicht das Verhältnis von Sehen und Denken zur Sprache mit demjenigen, welches Lacan zwischen Unbewußtem und Sprache vermutet (siehe Kapitel 4). Sein und Denken sind strukturiert wie eine Sprache, formuliert er explizit in Anlehnung an Lacan (1986, S.167). Die Sprache ist der

"[...] zuverlässigste Zeuge des Seins<sup>1</sup>, sie stellt keine Unterbrechung der Unmittelbarkeit dar" (1986, S.167).

Die fungierende Sprache versteht Merleau-Ponty als einen Sprachgestus: die sprechende Sprache ist als leibliche Gebärde 'unmittelbarer Ausdruck einer Bedeutung in statu nascendi' (Gams, 1978, S.40). Das heißt, in der Sprache wird die zufällige Tatsache durch den Ausdruckswillen aufgegriffen und als neuartiges Ausdrucksmittel erst verstanden, indem sie innerlich nachvollzogen wird; hier gibt es eine 'Vernünftigkeit des Zufälligen, eine erlebte Logik' (1973, S.43f). - Mit Langeveld<sup>2</sup> können wir die erlebte Logik als eine Verschränkung von 'An'- und 'Abwesenheit' näher erklären. Langeveld betont, daß das Verstehen von Sprache voraussetzt, daß man sich nicht im rein sinnlichen Laut verliert und auf diese Weise *dort* verharret, *wo* Sprache *ist*. Man muß sie vielmehr anhören und zugleich weghören; dem Kleinkind wird die Sprache im Halse steckenbleiben, und es wird den Erlebniswert der eigenen Stimme überschreiten, wenn es die ersten Worte formuliert (Langeveld, 1964, S.139). Das Sprechen verändert also das Verhältnis des Kindes zu seinem eigenen Körper, der zum Werkzeug wird (Langeveld, 1964, S.140).

„Die Sprache steht insofern der menschlichen Hand am nächsten, die auch organisch ist,

---

<sup>1</sup> Die Gesetze der Welt sind 'Kodes, die eher als Symbole denn als Ursachen wirken' (Merleau-Ponty, 1986).

<sup>2</sup> Langeveld geht wie Merleau-Ponty von Folgendem aus:  
„Der Geist hat den Leib zum Steigbügel“ (Langeveld, 1964, S.137).

aber in die Welt hineinreicht" (Langeveld, 1964, S.139).

Zugleich Sprache ist aber auch mit Sinn und Bedeutung aufgeladen<sup>1</sup>, die als Stimuli von der Lebenswelt ausgehen. Jene Stimuli sind nach Merleau-Ponty gleichermaßen die Gesetze der Sprache wie auch der Welt (wobei die Sprache eine der Strukturen, siehe Kapitel 5.7.2, der Welt ist). Dabei faßt Merleau-Ponty die Sprache aber nicht wie Lacan als eine, die von sich spricht, auf, sondern er läßt die Lebenswelt selbst *zur Sprache kommen*, indem er die Sprache als 'Vor-Sprache' (1986, S.168) begreift, die der Stille<sup>2</sup> des Sichtbaren entspringt:

"Alles, was wir den Anderen zuwerfen, ist in jenem weiten, stummen Land gewachsen, von dem wir immerdar umgeben sind" (1986, S.167).

Insofern der Ausdruckscharakter der Sprache für Merleau-Ponty wesentlich ist, kann man die Sprache nicht vom sprechenden Subjekt trennen (1994, S.96): in der Rede zeigt sich die 'Zugehörigkeit des Leibes zum Sein und die leibliche Zugehörigkeit jedes Seienden' (1986, S.158)<sup>3</sup>. Die Rede verbindet Welt und Sprache als einen 'Modus des Leibes' (1986, S.266), als Öffnung des Leibes im Sinne einer (Verstehens-)Landschaft:

"Ebenso wie mein Leib, der dem Bereich des Sichtbaren angehört, [...] die Scheidung in 'Innen' und 'Außen' bewerkstelligt, - ebenso ist die Rede, die durch tausend ideale Beziehungen der Sprache getragen wird und die als konstituierte Sprache in den Augen der Wissenschaft eine bestimmte Region im Universum der Bedeutungen verkörpert, auch Organ und Resonanzboden aller anderen Bedeutungen und folglich mit dem Denkbaren deckungsgleich. Jede Rede hat totalen Anteil an den Bedeutungen wie der Leib am Sichtbaren, sie ist wie er Beziehung zum Sein durch ein Seiendes und wie er narzißtisch, erotisiert und mit einer natürlichen Magie versehen, die andere Bedeutungen in ihre Netze zieht, so wie der Leib die Welt spürt, indem er sich selbst spürt" (1986, S.157).

Die Typen der Rede entsprechen den Arten der Zugehörigkeit des Leibes zum Sein: so bewegt sich die sprechende Sprache innerhalb einer Sprachkonvention und affirmiert das Gelebte; die Sprache kann auch als Waffe, als Handlung etc. fungieren und ist dann 'nur von innen her und durch die Praxis' begreifbar (1986, S.167f); aus einem Vergleich der Kunst des

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty verwendet in 1966 den Begriff des Ausdrucks, um (wie wir im Begriff der Wirklichkeit die Interdependenz von Sprache und Realität zu charakterisieren).

<sup>2</sup> Das Schweigen ist der Charakter des 'wahren Sprechens' (1967, S.72) und ein Moment der Rede. - Dies wird bspw. da evident, wo die Sprache einige Ausdrucksqualitäten nicht artikuliert, sie aber mitmeint (bspw. Relativpronomen im Englischen).

<sup>3</sup> Jene Zugehörigkeit impliziert, daß 'eine Sprache (im allgemeinen unsere Muttersprache) in ihren Formen die Dinge selbst einzufangen vermag' (1967, S.73).

"Thus speech itself is an embodiment of embodiment, not something we have and make, but something that has and makes us [...]; speech, when understood as essentially gestural, mediates our embodiment in the same way that our embodiment mediates our consciousness and intentionality" (Gill, 1991, p.104).

Sprechens mit anderen Ausdruckskünsten<sup>1</sup> (1967, S.76) leitet Merleau-Ponty, und das meint er zugleich als einen Appell, noch eine dritte Art der Rede ab:

"Wie, wenn es, in der empirischen Sprache verborgen, eine Sprache in der zweiten Potenz gäbe, wo die Zeichen wiederum das verschwommene Leben der Farben führen und wo die Bedeutungen sich nicht ganz und gar von den Beziehungen der Zeichen befreien?" (1967, S.75).

Im Sinne dieser dritten Art der Rede stellt auch Gill, 1991, heraus, daß die Sprache Merleau-Pontys nicht primär Abbildcharakter hat, sie kreiert auch keine eigene Welt. Merleau-Ponty charakterisiert die Sprache vielmehr genauso wie die gegenständliche Wirklichkeit als opak und rein immanent.

"Es gibt [...] eine Undurchdringlichkeit der Sprache: nirgends nimmt sie sich ganz zurück, um dem reinen Sinn Platz zu machen, immer wird sie nur wieder durch Sprache selbst umgrenzt, und der Sinn erscheint in ihr nur als ein in Wörtern Eingefäßtes" (1967, S.72).

Das heißt in bezug auf die 'fungierende Rede', daß sie

"[...] ihre Bedeutung weniger besitzt, als von ihr besessen wird, [...insofern die Rede] weniger 'von ihr' spricht, als 'sie' ausspricht oder 'ihr gemäß' spricht oder sie sprechen und sich in mir aussprechen läßt und meine Gegenwart durchbricht" (1986, S.158).

Die Betonung des Sprechens und des Nachvollziehens der Sprache als Momente ihrer Unmittelbarkeit legt es nahe, die Wirkung der Sprache vornehmlich als zwar eine metaphorische, aber doch buchstäbliche (siehe Kapitel 4 - vgl. ihre reale Wirkung, Kapitel 5.4.3) zu begreifen. Dementsprechend entsteht Sinn<sup>2</sup> dadurch, daß wir eine Geste, eine Formulierung etc. (nach)vollziehen als eine uns betreffende, zugehörige oder evidente, sichtbare. Zwischen Gesprächsteilnehmern besteht Sinn in der Übernahme der gemeinsamen Situation. Als ein 'existierender Logos<sup>3</sup> vor aller Sprache'<sup>4</sup> am Ursprung der Sprache tritt der Sinn als eine Dynamik auf, die dem Sprechen eigen ist, denn er fungiert als Ausdrucksgeste zwischen den Worten und innerhalb der chiastischen Verflechtungen der Lebenswelt. Jeder

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Begriff der Performanz, der in der neuesten Philosophie eine so wichtige Rolle spielt. Im Hinblick auf unsere Methode des *mapping* kann der performative Aspekt dessen herausgestellt werden, daß man sich anhand einer *Karte suchend* und *irrend* orientieren kann, bzw. sich an einem bestimmten *Ort befinden* kann.

<sup>2</sup> Zum Begriff des Sinns bei Merleau-Ponty siehe Tilliette, X., Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes. In: Speck, J.(Hg.), 1973.

<sup>3</sup> Der Logos ist in der philosophischen Tradition privilegiert, die davon ausgeht, daß der Logos etwas zur Erscheinung bringt. Der Begriff des Phänomens hingegen ist denkgeschichtlich nicht durch die Idee, sondern vielmehr durch Differenz zwischen Subjekt und Objekt bestimmt. Das Phänomen 'zeigt sich in sich selbst als die unterscheidende Art, der man begegnen kann' - so Fuerys Definition, die sich an Heidegger anlehnt (Fuery, 1995, p.78). - Mit einer ähnlichen Unterscheidung zwischen Logos und Phänomen arbeitet auch Merleau-Ponty.

<sup>4</sup> "Die Quasi-Ewigkeit der Kunst wird eins mit der Quasi-Ewigkeit der körperlichen Existenz" (1967, S.100).

Ausdruck ist `immer nur eine Falte im unermesslichen Gewebe des Sprechens´ (1967, S.72).  
Sinn entsteht daher immer wieder neu:

"So ist der Sinn der Ausdrucksgeste, auf den wir die Einheit der Malerei gegründet haben, prinzipiell ein Sinn im Entstehen. Sein `Auftreten´ (avènement) ist eine Verheißung von Ereignissen (événements)" (1967, S.100).

Da der Sinn `eine Welt des Auges vor allem Wort´ (Boehm, G., Der stumme Logos in Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.298) und daher wesentlich Schweigen ist (1967, S.73), kann man ihn nicht entschlüsseln, sondern er

"[...] ist die ganze Bewegung des Sprechens, und deshalb treibt sich unser Denken in der Sprache voran. So durchzieht es diese, wie die Geste den Raum übergreift, den sie durchläuft" (1967, S.72f).

Die Bedeutung ist sekundär.

„Für die Bedeutung meiner Wahrnehmung komme ich nicht im Sinne eines konstituierenden Bewußtseins auf, das die verworrenen Sinneseindrücke etwa durch Urteilen mit Sinn versieht. Wahrnehmung selbst ist intentional verfaßt, d.h. ich nehme immer etwas `als´ etwas wahr, wenn diese Vorstruktur des intellektuellen Verstehens auch noch so vage ist“ (Meyer-Drawe, 1984, S.143).

Die Bedeutung hängt mit der Transzendenz (siehe Kapitel 5.2) eines jeden Sachverhalts zusammen, denn sie ist dadurch bestimmt, daß sie ihre Zugehörigkeit zum Sein

"[...] in das Unsichtbare verlängert und auch auf semantische Operationen ausweitet" (1986, S.158).

Es ist die Reflexion, welche die spontane Gebärde von der Bedeutung trennt. Denn, indem sie nur in der Reflexion erfaßt werden kann, betrifft die Bedeutung allein das, was als solches denkbar und logisch explizierbar<sup>1</sup> ist. - Die Bedeutung, welche die Reflexion einem Sachverhalt gibt, tritt also zum sichtbaren Ausdruck noch hinzu. Sie ist aber dennoch nur dann glaubwürdig, wenn sie an das Sichtbare geknüpft bleibt. In der leibhaften Selbstbeziehung (siehe Kapitel 5.8), die Sinn herstellt, wird eine Bedeutung beglaubigt<sup>2</sup>. So stellt er mit Malraux fest:

„Eine vorübergehende Frau ist für mich zunächst kein körperlicher Umriß, [...] sondern `ein individueller, gefühlsmäßiger und sexueller Ausdruck´, sie ist eine bestimmte Art, Leib zu sein“ (1967, S.84).

Demnach sind die allgemeinen Bedeutungen auch der konkreten Mehrdeutigkeit der Wahrnehmung, die Merleau-Ponty als bestimmte Gestalten der Struktur thematisiert, lediglich

---

<sup>1</sup> "Eine Bedeutung ist immer dann vorhanden, wenn die Gegebenheiten der Welt durch uns einer `kohärenten Deformierung´ unterworfen werden" (1967, S.84).

<sup>2</sup> Bedeutung und Struktur können in der Wahrnehmung, in der leiblichen Existenz, in der Sprache etc. zusammenkommen, wo die Gegensätze zwischen Material und Gedanken, Fakten, Normen, Leib und Seele unterlaufen werden; - dazu Böhm:

"Verschiedenheit in der Bewegungsform des sprachlichen und des stummen Logos ist besonders signifikant [...]. Der bildliche Logos wird sprechend jedenfalls gerade durch seine Mittelbarkeit, seine Verbundenheit mit jener Matrix, unter deren Bedingungen er erscheint" (Boehm, G., Der stumme Logos. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.300).

beigestellt (siehe Kapitel 5.7.2). Daher verlangt Merleau-Pontys Ansatz nach einer Differenzierung von Bedeutung und Struktur.

### 5.7.2 Die Struktur und die Gestalt

Aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit den Methoden und Resultaten der Einzelwissenschaften leitet Merleau-Ponty in 'Die Struktur des Verhaltens' einen Strukturbegriff ab, zu dem er von der Gestalttheorie wie auch von der Linguistik inspiriert wurde (1976, S.149).

„Für die Gestalttheorie bildet sich ein Objekt nicht durch Bedeutung heraus, sondern, weil es in unserer Wahrnehmung eine besondere Struktur besitzt: Die Struktur der 'Figur auf einem Grund'“ (1971, S.193).

Die Begriffe Struktur und Gestalt erschließen die Phänomenalität als die Tatsache, daß etwas vorreflexiv als Ganzheit (und nicht analytisch zerstückelt) zur Erscheinung kommt.

Die Struktur ist primär als die Ordnung der Welt und der Wahrnehmung zu verstehen.

Die Gestalt wird im Zitat als die Figur auf einem Grund definiert. Das heißt im Zusammenhang der sich vom Visuellen her verstehenden Philosophie Merleau-Pontys, daß die Gestalt (bspw. eines bestimmten Verhaltens) eine Überschreitung zur objektiven Dimension des Seins, also bspw. zur Struktur hin impliziert – und dies in zweifacher Hinsicht: zum einen stellt die Gestalt als Objekt der Wahrnehmung selbst eine Struktur dar (insofern sie wahrgenommen wird). Denn die Struktur bezeichnet Merleau-Ponty als konkrete Totalität, als 'immanentes Gesetz' (1976, S.135), welche die Gesamtheit der bekannten Tatsachen aufgrund ihrer Bedeutung verbindet.

„Das Objekt, auf das Außenbeobachtung und Introspektion gemeinsam abzielen, ist also eine Struktur oder eine Bedeutung, die hier und dort mittels eines verschiedenen Materials erreicht wird“ (1976, S.210).

Das 'Material' und auch die Bedeutungen sind als Gestalten organisiert.

Zum anderen stehen die Gestalten und ihre Organisationstätigkeit auch immer innerhalb bestimmter Kontexte, Strukturen. So sind wir bspw. als situierte Existenzen bzw. Gestalten immer schon umgeben von strukturierten Erfahrungsfeldern.

Anhand des Begriffs der Gestaltwerdung<sup>1</sup> lassen sich die beiden Aspekte des Verhältnisses von Struktur und Gestalt, als Aspekte derselben Sache näher bestimmen. Den Topos der Gestaltwerdung können wir später mit unserer Frage in Verbindung bringen, wie etwas zur

---

<sup>1</sup> „Gestaltlosigkeit, die nur als Grenzerfahrung zu fassen ist, wäre kein rohes Chaos, sondern eine Monotonie, die das Sehen überhaupt in ein Nicht-Sehen verwandeln würde. Aufbau und Abbau der Erfahrung vollziehen sich folglich als ein Prozeß der Differenzierung und Entdifferenzierung“ (Waldenfels, 1981, S.122).

*Sprache kommt* (seien es die kindlichen Eigenarten, die Mangel Erfahrungen oder ein gelingender Umgang mit dem Mangel).

Ein Beispiel für eine Gestaltwerdung ist: die Erfahrung des eigenen Leibes und die des Leibes des anderen durchdringen sich wechselseitig, sie bilden eine `Totalität, sie konstituieren eine Gestalt´ (1975, S.35). Die Gestalt ist also ein Ereignis, das sich zwischen den Entitäten innerhalb einer Struktur abspielt. Wird die Struktur als ein Beziehungsgeflecht verstanden, welches durch reale Einwirkungen auf einen Gegenstand entstanden ist<sup>1</sup>, so sind die Gestalten die inneren Beziehungen bspw. zwischen den Reizen (Reizgestalt) und zwischen den Bewegungsmomenten (Bewegungsgestalt oder Gesamttätigkeit) oder zwischen Wesen und Ideen etc., wie sie hier bspw. intersubjektiv geknüpft werden. Den ereignishaften und zugleich bedeutungstiftenden Charakter der Gestalt erklärt Merleau-Ponty anhand linguistischer Paradigmen. Hier identifiziert er die Gestalt mit dem gegenwärtigen Wort. Worte *kommen* im Laufe der (Sprach-)Geschichte im Sinne sprachlicher Etymologien (wie mare – Meer) immer anders *zur Sprache*. Ihnen eignet dabei keine substantielle, aber doch eine strukturelle Identität, indem erst der Gebrauchswert die Identität eines Wortes bewirkt (1994, S.94f und S.?). - Den Gebrauchswert eines Wortes bestimmt Merleau-Ponty anhand der These, daß in der Sprache alles psychisch<sup>2</sup> (im erweiterten Sinne) ist. Die Struktur und der immanente Sinn des Verhaltens sind sogar die `einzige psychische Realität´ (1976, S.210). Zugleich haben Situation und die Reaktion des Verhaltens von innen her an der gemeinsamen Struktur teil (1976, S.148). Er nennt unterschiedliche `Felder´ (das physiologische, das System von Spannungen und Strömungen), von denen das Verhalten bestimmt wird (1976, S.149).

"Die Struktur, die Identität und Sozialität hervorbringt, ist kein Feld bloßer Triebe und Instinkte. Sie repräsentiert vielmehr eine Weise des Erfahrens bio-psychischer und sozio-psychischer Verflechtungen, reich an individuierender und familiarisierender Bedeutung, d.h. reich an situationsspezifischen Wünschen, an Liebe, an Haß und Furcht, die das Kind in den sozialen Leib projiziert" (O`Neill in Waldenfels, u.a. (Hg.), 1986, S.241).

Merleau-Ponty kommt daher zu folgenden Überlegungen über den kontextuellen Zusammenhang von Struktur und Gestalt: Gestalten sind im Sinne spezifischer Organisationseinheiten der Struktur eine `Art von Struktur, ein Wie also und kein bloßes Was´ (1994, S.13) – so wie die Phänomenalität im *Feld*. Eine Gestalt ist ein bestimmter Ausdruck, in dem sich das lebendige Verhalten in einer bestimmten Weise artikuliert. Denn grundsätzlich ist die Gestalt etwas, das für ein anderes offensteht, ein `Sein-für-X´ (1986, S.264). Dabei ist diese Offenheit nicht freie Möglichkeit. Gestalten sind auch nicht kognitiv, etwa durch

---

<sup>1</sup> „Es handelt sich [bei der Beziehung zwischen den Wahrnehmungsaspekten und dem Ding, das sie präsentieren], wie wir gesehen haben, weder um eine Beziehung zwischen Wirkung und Ursache, noch um die Beziehung zwischen Funktionen und entsprechender Variablen [...], sondern statt dessen [um] eine reale Einwirkung des Dings auf den Körper und das Wahrnehmungssubjekt" (1976, S.223f).

<sup>2</sup> Um Verkürzungen des Denkens auf Verstandesoperationen zu umgehen, betrachtet Merleau-Ponty das soziale *Feld* im Hinblick auf ein *Sprachfeld* aus individuellen Worten, innerhalb dessen `Ansprechen und Angesprochenwerden, Sprechen und Hören´ nie strikt voneinander getrennt sind (1994, S.80f).

Bedeutungen<sup>1</sup> (siehe Kapitel 5.7.1) begreiflich zu machen, sondern allein durch den Leib, der selbst eine Gestalt ist, an einer solchen teilhat und zugleich jeder anderen Gestalt kopräsent ist (1986, S.263). Gestalten fungieren also als (chiastische) Scharniere zwischen dem wahrnehmenden Leib und der Struktur als einer

"[...] sinnlichen, d.h. transzendenten, d.h. vertikalen und unperspektivischen Welt" (1986, S.263)<sup>2</sup>.

Eine Gestalt tritt in einer gewissen räumlichen Ausdehnung auf (als das phänomenale Objekt des Denkens oder der Wahrnehmung), die Merleau-Ponty Schicht der Wahrnehmungsaspekte und Schicht des Dings nennt, welche als Gestalt (Idee) aber nicht voneinander unterschieden werden können.

„Das phänomenale Objekt ist nicht gleichsam auf einer Ebene ausgebreitet, es zeigt zwei Schichten: Die Schicht der Wahrnehmungsaspekte und die des Dinges, das sie präsentieren. Dieser ideelle Bezug und diese doppeldeutige Organisationsweise können beschrieben und verstanden, aber nicht erklärt werden“ (1976, S.225).

Merleau-Ponty impliziert hier eine erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen ungedachten und zugleich tätigen Wesen (siehe Kapitel 5.6.2 als Schicht des Dings) und leiblich faßbaren Ideen (als Schicht der Wahrnehmungsaspekte). Jenes tätige Wesen ist die Gestalt, die vorobjektiv und irreversibel innerhalb der Beziehung von Subjekt und Objekt als

"[...] ein diakritisches, oppositionales, relatives System [fungiert], dessen Angel das `Etwas´, die Welt ist und nicht die Idee" (1986, S.263).

Die Struktur hingegen ist zugleich von außen für den Beobachter wie auch von innen für den Akteur sichtbar (1976, S.256), und daher ist die Gestalt innerhalb der Struktur in der Ideation (siehe Kapitel 5.6.2) leiblich faßbar. Jene Erfassung versteht Merleau-Ponty ebenfalls als eine Gestaltbildung. Ein Paradigma für diese Gestaltbildung ist die Genese einer Vorstellung von Raum: die je spezifische Erfassung des Raumes vollzieht sich als ein unendlicher Regress des Denkens auf das `Bild eines Seins´ als ein `Residuum´<sup>3</sup> (1986, S.269).

Der Prozeß der Gestaltbildung vollzieht sich als Urstiftung<sup>4</sup>. Im Sinne eines unendlichen Regresses des Denkens wird die Erfassung des Raums verstanden, die nach sehr

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty unterscheidet nicht zwischen einer Philosophie der Struktur und einer Philosophie der Bedeutung oder des Sinnes (Waldenfels, B. Einleitung in Merleau-Ponty, 1976, S.XIV).

<sup>2</sup> Inwiefern er die wahrnehmbare Welt als eine transzendente begreift, siehe Kapitel 5.2.

<sup>3</sup> Das Residuum: „Es kommt nicht nur auf der Ebene der physischen Welt vor, sondern es ist wiederum konstitutiv für das Leben, und schließlich begründet es das `wilde´ Prinzip des logos“ (1986, S.269). Wir bringen es daher in Verbindung mit der vorobjektiven Ebene, der Überreflexion etc..

<sup>4</sup> Piaget versteht die (ursprünglichen) Leistungen des Kindes hingegen als Subsumtionen bzw. als begriffliche Rekognitionen (1986, S.267).

unterschiedlichen Rationalitätsmustern<sup>1</sup> erfolgt, phänomenologisch aber eine gewisse Reihenfolge einhält. Betrachten wir diese Reihenfolge näher:

„Aufgrund ihres inneren Sinnes und ihrer inneren Struktur ist die sinnliche Welt `früher´ als das Universum des Denkens, denn erstere ist sichtbar und relativ kontinuierlich, während das unsichtbare und lückenhafte Reich der Gedanken nur auf den ersten Blick ein Ganzes bildet und zu seiner Wahrheit nur kommt, sofern es sich auf die altbewährten Gestalten der sinnlichen Welt stützt“ (1986, S.28).

Die Bezugsgröße Merleau-Pontys in seiner Gestalt- bzw. Entwicklungstheorie ist der Begriff der Erfahrung (siehe Kapitel 5.5), welche er als unstetig, mehrdeutig, krisenhaft beschreibt. Denn eine neue Erfahrung (Gestalt) bezieht sich jeweils in einer gewissen `absence´ und in einer bestimmten chiasmatischen Verflechtung mit ihrer Umgebung etc. auf vorherige Erfahrungen und damit auf je bestimmte `absences´ und Verflechtungen (als Struktur). - In der Erfahrung angeeignet werden

"[...] zuerst die Prämissen jener `naiven´ Ontologie, die mit dem Wahrnehmungsglauben zusammenfällt und eine Hominisation in Gang bringt durch die Konstitution jener einzigartigen Phänomene, die `mein´ eigener Leib und der der `Anderen´ [gemeint sind die Leiber der anderen, hier wird angespielt auf den Begriff des `Fleisches´] darstellen. Die Konstitution der sogenannten intersubjektiven Sphäre<sup>2</sup> wäre der Anfang einer phänomenologischen Anthropologie, und das heißt zugleich einer phänomenologischen Philosophie der Natur und der Art und Weise, wie diese sich immer und seit ihren Anfängen von dem absondert, was wir Kultur nennen" (Richir in Waldenfels, u.a. (Hg.), 1986, S.108f)<sup>3</sup>.

Wir übersehen zunächst, daß hier der Phänomenologie Merleau-Pontys das Ende von Kultur angelastet wird (wir greifen dieses Argument auf S.? auf). - Anhand des obigen Zitates arbeiten wir vielmehr heraus, daß Gestalten (der Wahrnehmung, der Imagination, Worte etc.) jeweils eigenen *Sinnfeldern* (Strukturen) entspringen und sie solche auch wiederum herstellen<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Das Reflexionsbewußtsein ist lediglich eine Strukturierungsleistung unter anderen.

<sup>2</sup> Die Methode, eine solche Prozeßhaftigkeit als solche zu denken, bezeichnet Merleau-Ponty als Überreflexion.

<sup>3</sup> In Richirs Charakterisierung der Genese des phänomenologischen Denkens, welche nach Merleau-Ponty auch die kindliche Entwicklung einschließt, deutet hier die Problematik an, die wir in Kapitel? ausarbeiten, nämlich, daß hier in der Konzeption der Erfahrung u.U. ein unbewältigter Mangel an die Stelle von (in diesem Falle) Kultur tritt.

<sup>4</sup> In den Begriffen Struktur und Genese bricht ein Gegensatz zwischen Piaget und Merleau-Ponty auf: während Piaget die Genese kognitiver Strukturen hierarchisch versteht, stellt Merleau-Ponty im Begriff der Struktur die Genese der Ontologie als nur eine mögliche Gestalt neben anderen im phänomenologischen *Feld* heraus (vgl. Anm.1 S.141). Merleau-Ponty will den Gesamtzusammenhang der Phänomenalität (wie er in den Begriffen Leib, Seele, Geist, Gesetz etc. zum Ausdruck kommt) im Blick behalten. In den Begriffen Gestalt und Struktur expliziert er daher die natürlichen Gliederungen der Phänomene. Damit distanziert Merleau-Ponty sich auf der anderen Seite von der strukturalistischen Auffassung, die davon ausgeht, daß ein Kind bspw. mit der Wirklichkeit von Empfindungen konfrontiert ist wie mit einem *Text*, der zu entziffern ist (siehe Kapitel 1.4).

Das Medium, in dem sich dies vollzieht, ist die Erfahrung. In ihr wird zunächst eine Ebene der 'naiven ontologischen Prämissen', so bspw. die Selbstbezüglichkeit des Leibes im Sinne einer Öffnung auf andere (siehe Kapitel 5.5), als die Ebene des Wahrnehmungsglaubens angelegt. Eine weitere Ebene<sup>1</sup> bildet die Sphäre des wilden Seins, die Intersubjektivität, welche philosophisch mittels der Überreflexion erschlossen wird. Jene Ebenen sind wiederum der *Ort* menschlicher Entwicklung, wobei ein *Noch-Nicht* in ein Etwas übergeht, das ein *Nicht-Mehr* ist<sup>2</sup>.

Die Struktur ist der *Ort* jener gestalthaften Ebenen. Auch, wenn die Gestalt in sich einheitlich ist, können Struktur und Gestalt doch nicht auseinandergehalten werden<sup>3</sup>. Die physischen, vitalen und die sozialen Ordnungen bilden eigenständig Gestalten - u.a. auch Denkweisen - aus.

## 5.8 Der Vollzug und der Ort der Reflexion

Um Wahrheit im Geschehen selbst auszumachen, bedarf es eines Denkens, das "[...] mich und sie [mögliche Leser] hungrig läßt, das eine allgemeine Verkrümmung meiner Landschaft andeutet und diese zum Universellen hin öffnet, gerade weil es eher 'Ungedachtes' ist" (1986, S.158).

Indem der Reflexion die Aufgabe zugesprochen wird, die metaphysische Struktur (des 'Fleisches') immer wieder neu und real zu bezeichnen, *verortet* Merleau-Ponty sie grundsätzlich im Einzelnen, der bzw. das sich am Anfang befindet:

In der Reflexion erscheint der Gegenstand, wie bereits erwähnt, als eine Vergegenwärtigung (so ist die Musik für den, der sie hört, da), die wir hier auch als eine Gestaltwerdung begreifen können. Der Reflexion zeigt sich also etwas oder es *kommt zum Ausdruck*, was zuvor nicht (sichtbar) war. Die wirkliche Welt erscheint dem Wahrnehmungsbewußtsein in der Reflexion als 'aus einem Horizont herausgeschnitten' (1986, S.169), sie begegnet dem

---

<sup>1</sup> Jene Ebenen differenziert er als Strukturen organischer, mechanischer, intelligibler etc. Art (siehe 1976).

<sup>2</sup> Vgl. unsere Auffassung der Pädagogik und des Umgangs mit den Mangel Erfahrungen, Kapitel 2.

<sup>3</sup> Hier tritt das Anliegen Merleau-Pontys zutage, anhand der Begriffe Gestalt und Struktur die Lebenswelt als eine ganzheitliche zu konzipieren:

"In Abwehr der mechanistischen Reflexlehre, der anatomisch fixierten Lokalisationslehre und der assoziationalistischen Lerntheorie sucht er anhand von Gegenbefunden nachzuweisen, daß schon am normalen Reflexverhalten der gesamte Organismus beteiligt ist, daß Störungen des Verhaltens sich nicht eindeutig lokalisieren und der Ausfall bestimmter Inhalte beschreiben lassen, sondern strukturelle Störungen bedeuten, denen der Organismus mit Umstellungen und Ersatzleistungen begegnet, daß Lernen nicht in einem additiven Zuwachs von Verhaltensweisen besteht, sondern im Erwerb genereller Fähigkeiten, die einer sich zunehmend ausdifferenzierenden Umwelt entsprechen" (Waldenfels, B., Einleitung zu Merleau-Ponty, 1976, S.XII).

Wahrnehmungsbewußtsein gleichsam. – Umgekehrt ist aber auch die Offenheit der Wahrnehmung vom Horizont des Ursprünglichen, des rohen Geistes<sup>1</sup> her zu verstehen,

„[...] aus dem die konstruierten Gegenstände und Bedeutungen auftauchen und das [gemeint ist das rohe Sein] sie unerklärt lassen“ (1986, S.133).

"Die Metaphysik bleibt Koinzidenz" (1986, S.168).

Die Reflexion wird daher wie ihre Gegenstände am Moment des Ursprungs, und das ist in ihrem Auftauchen, dimensioniert. Dies macht Merleau-Ponty begreiflich im Begriff der Erfahrung (siehe Kapitel 5.5). Dem entspricht, daß das Individuelle als ein gewisser Stil (siehe Kapitel 5.7) innerhalb der Spielarten der Struktur (innerhalb der Familien von Seiendem) auftritt (1986, S.153f) und nicht vom allgemeinen getrennt werden kann. Indem die Reflexion wie aus 'unsichtbaren Falten' aus der 'zentralen Höhlung des Sichtbaren' (1986, S.191) heraustritt, sieht uns die wirkliche Welt gleichsam 'durch uns selbst an' oder spricht von uns selbst aus zu uns. Die Gegenstandswelt folgt dann einer inneren Triebkraft (1986, S.169), die vergleichbar ist mit einem bspw. politischen Interesse, das sich an gewissen Gegenständen entzündet, von denen es wesentlich nicht mehr zu unterscheiden ist.

In der Intentionalität ist angelegt, daß die 'wirkliche Welt mehr als nur Objekt' ist und daß die Intentionalität mit der Wirklichkeit ursprünglich verbunden ist (1986, S.164). Merleau-Pontys Argumentation zur Intentionalität nimmt ihren Ausgang darin, daß man die Stimuli, die von der Welt ausgehen,

"[...] nicht mehr bezweifeln [soll], sondern sie [die Philosophie] dürfte dann nur noch zurücktreten, um die Welt und das Sein zu sehen oder um sie in Führungszeichen zu setzen, so wie man es mit fremden Äußerungen macht, um sie sprechen zu lassen und ihnen Gehör zu schenken" (1986, S.144).

Daher ist die Intention, die sich auf die Gegenstände richtet, selbst näher bestimmt als Nicht-Sein im leiblichen Aufklaffen wie auch im Sprechen und Denken (1986, S.157). Merleau-Ponty spricht von einer 'Tiefe, gelehnt an dasselbe Sichtbare'<sup>2</sup> (1986, S.178), die der Sehende auslotet. – Begründet ist jene Verbundenheit ontologisch: ich erlebe mich, respektive meinen Körper also immer schon als über jene Lücke zwischen mir und anderen/m hinweg auf ein Ziel gerichtet, das sich wie ich in Zeit und Raum befindet (siehe Kapitel 5.5). In der Wahrnehmung wird die Distanz der Nicht-Phänomenalität gleichsam überbrückt.

"Was es gibt, sind Welten und eine Welt und ein Sein, nicht als Summe von Tatsachen oder System von Ideen, sondern als Unmöglichkeit des Nicht-Sinnes oder der ontologischen Leere – ebenso wie Raum und Zeit nicht die Summe räumlicher und

---

<sup>1</sup> Die Konzeption einer Wiederentdeckung des rohen Geistes liegt auch seinem Begriff des anderen und der Intersubjektivität zugrunde wie auch dem Stellenwert des Ausdrucks in der Sprache und der Konstitution von sinnlichen Ideen und der Idealität.

<sup>2</sup> "Nun wird verständlich, weshalb wir die Dinge selbst an ihrem Ort und in ihrem Sein sehen, das weit mehr ist als ihr Wahrgenommen-Sein, und zugleich durch die ganze Dichte des Blickes und des Leibes von ihnen entfernt sind: denn diese Distanz ist nicht das Gegenteil dieser Nähe, sondern sie steht in tiefem Einklang mit ihr, sie ist ihr sinnverwandt" (1986, S.178).

zeitlicher Individuen sind, sondern Gegenwart und Latenz aller Individuen hinter jedem Individuum und hinter diesen noch andere, von denen wir zwar nicht wissen, was sie sind, doch zumindest wissen, daß sie grundsätzlich bestimmbar sind" (1986, S.156).

In der Konzeption einer Distanz des Seins, welches uns über eine Lücke hinweg anspricht und sich der Epoché (siehe Kapitel 2) methodisch erschließt, erteilt Merleau-Ponty der bewußtseinsphilosophischen Auffassung von Wahrheit eine deutliche Absage:

"Im Zusammenhang mit der Wesensanschauung sind wir diesem System der doppelten Wahrheit, das auch ein System der doppelten Falschheit ist, schon begegnet: denn was `prinzipiell` wahr ist, ist nie `tatsächlich` wahr, und umgekehrt legt die tatsächliche Situation nie die Prinzipien fest" (1986, S.165).

Der `harte Kern des Seins` ist ein `Mantel des Nicht-Seins` (den auch die Subjektivität immer mit sich herumträgt) (1986, S.169), als welchen wir bereits das Wesen beschrieben haben (siehe Kapitel 5.6.2). Er wäre mißinterpretiert, wenn man ihn als unendliche Ferne (`Abwesenheit`) oder absolute Nähe (`Anwesenheit`) verstehen würde. Der `harte Kern des Seins` ist vielmehr die Gegenständlichkeit als solche. Denn das Wahrnehmungsbewußtsein ist auf das, was es gibt, gerichtet. Dieses ist kein A priori, sondern ein Moment der vorobjektiven Ordnung, von der die Stimuli ausgehen. Merleau-Ponty weist dem Denken daher die Aufgabe zu, den Bewußtseinsraum zur `inneren Landschaft` der Wahrnehmungswelt hin zu öffnen (1986, S.158), in der sich der

"[...] wunderbare Fortgang des Seins zum `Bewußtsein` oder [...] die Scheidung in `Innen` und `Außen`" vollzieht (1986, S.157).

Die Offenheit der Wahrnehmung ist also nicht gesetzt, sondern sie ist grundlegender veranschlagt als von der vorobjektiven Überzeugung getragen, daß das, was vor uns liegt, nicht nichts ist und `nicht aus Zusammen-Setzung` (bzw. der Analyse, welche das Bewußtsein leistet) stammt (1986, S.169), sondern real und daher veränderlich ist. Die Reflexion ist daher immer auch eine Vergegenwärtigung des Nicht-Seins. - Mein

„[...] Vertrauen in die Kraft der Reflexion und des Faktums der Welt als unveränderlichen Rahmens aller Illusion und aller Desillusion hinaus ich kenne mich nur in meinem In-Sein in Zeit und Welt, d.h. in Zweideutigkeit“ (1966, S.396).

Wenn Merleau-Ponty hier die Verflechtungen<sup>1</sup> zur Grundlage der Reflexion macht, geht es ihm um eine Intentionalität, durch die sich (im Sinne des Wahrnehmungsglaubens) die Reflexion der Wirklichkeit annähern kann, ohne daß sich Glaube und Nichtglaube, Wahrheit und Nichtwahrheit, Öffnung und Verdunkelung der Welt `gegenseitig zunichtemachen` (1986, S.48f).

---

<sup>1</sup> Jene Verflechtungen des Sichtbaren versteht er im Sinne eines Selbstverhältnisses; „[...] nicht wie die Anderen von außen den Umriß eines Leibes sehen, den man bewohnt, sondern vor allem gesehen werden von ihm, existieren in ihm, auswandern in ihm, verführt, gefesselt und entfremdet werden durch das Phantom, so daß Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird“ (1986, S.183), – vgl. den Chiasmus, Kapitel 5.4.1.

"Nicht ein Plan des Universums, sondern erst die methodische Praxis erlaubt es, verschiedene Sichtweisen, die alle perspektivisch sind, miteinander zu verknüpfen" (1986, S.32).

In das Zentrum seiner Theorie stellt er daher die Einsicht, daß das Sein als Tendenzen und zeitlich aufzufassen ist. - Insofern Merleau-Ponty jeden Wahrnehmungsakt und jedes Phänomen als eine `Drehung seiner in sich selbst´ (1986, S.170) versteht, bewegt sich die phänomenologische Analyse unwiderruflich in einer Zirkularität von (hermeneutischen) Vorverweisen und Rückdeutungen, die ihr allenfalls Fragmente erschließen und niemals abgeschlossen sind. Niemals ist ein Vorhandenes von einem Nicht-Vorhandenen, ein Sichtbares von einem Unsichtbaren klar unterschieden, und es ist unmöglich, daß ein synthetisierender Überstieg zu einer neuen Position führt.

„Was wir von der Dialektik ausschließen, ist das rein Negative, und was wir suchen, ist eine dialektische Definition des Seins, die weder das Sein für sich noch das Sein an sich sein kann" (1986, S.129).

### 5.8.1 Die Überreflexion

Die Überreflexion konzipiert Merleau-Ponty als eine Denkweise, die über das Denken selbst Rechenschaft ablegen kann (1986, S.60). Daher ist sie mit dem *mapping* vergleichbar. Denn die Überreflexion tritt aus der Dynamik der beschriebenen ewigen Rück-kehr der Reflexion zu sich selbst heraus, indem sie grundlegender als diese angesetzt wird als eine Art angeborene Einsichtigkeit. Im Zusammenhang mit dem vorobjektiven Bewußtsein haben wir die angeborene Einsichtigkeit bereits als eine Struktur innerhalb der Wahrnehmung thematisiert. Die Überreflexion *sucht* die vorobjektive wahrnehmungsmäßige Bindung<sup>1</sup> an die Welt in der Welt selber auf, es geht ihr also um eine Definition,

"[...] die das Sein vor seiner reflexiven Gespaltenheit [als rasche, zerbrechliche, labile Definitionen], in deren Umfeld, an deren Horizont wiederfinden muß, nicht außerhalb von uns und nicht in uns, sondern dort, wo beide Bewegungen sich kreuzen [siehe Chiasmus, Kapitel 5.4.1] dort, wo `es´ etwas `gibt´" (1986, S.130).

"Sie muß das Geheimnis unserer wahrnehmungsmäßigen Bindung an die Welt in ihr selbst aufsuchen, sie muß die Worte dazu benutzen, `um´ diese vorlogische Bindung `auszusprechen´, und zwar nicht in Anlehnung an deren vorgeprägte Bedeutung, sie muß sich in die Welt versenken, statt sie zu beherrschen, sie muß sich zur Welt, so wie sie ist, herablassen, statt sich zu einer vorgängigen Möglichkeit, sie zu denken, zu versteigen [...], sie muß die Welt befragen und eintreten in den Wald von Bezügen, den unser Fragen in ihr entstehen läßt, sie muß die Welt schließlich sagen lassen, was `sie´ in ihrer Verschwiegenheit `besagen will´" (1986, S.61).

---

<sup>1</sup> Überreflexiv nehmen wir andere Menschen `wahr in einer Zwischenwelt, in der sich Blicke kreuzen´.

Die angeborene Einsichtigkeit wird da angestoßen, wo die Reflexion an ihre *Grenzen* stößt, bspw. in der Vollendung<sup>1</sup>, die immer *noch* aussteht; in der Transzendenz (siehe Kapitel 5.2) etc.. Merleau-Ponty konzipiert also jene *Grenzen* als denjenigen *Ort*, an dem die Reflexion zu sich selber gebracht wird. Die Überreflexion vergegenwärtigt die *Grenzen* der Reflexion, indem sie nachzeichnet, welche Veränderungen die Reflexion auf dem phänomenalen *Feld* verursacht, welche Lücken sie läßt, was sie erklärt und damit real erneuert, was aus dem Nicht zutage tritt etc..

"Kurz und gut, wir müssen den Ausdruck betrachten, bevor er ausgesprochen ist [..]. Wir müssen die Fäden des Schweigens bloßlegen, von denen er durchzogen ist [..], ein lateraler oder versteckter Sinn macht sich zwischen den Wörtern breit" (1967, S.76).

Dabei richtet sich die Überreflexion vor allem auf die nachträglichen, idealisierten Ordnungen, ohne 'sich in dem Geist, den sie enthüllt, einzurichten' (1986, S.69). Zu diesem Zweck geht sie im Sinne einer 'Hyperdialektik', einer 'guten Dialektik' davon aus, daß jede These eine Idealisierung darstellt (1986, S.129). - Allgemein werden in der Überreflexion das Bewußtsein selbst, die Natur oder Bedeutungseinheiten, rein immanent als bestimmte Typen des In-der-Welt-Seins reflektiert. So vollzieht die Überreflexion bspw. sich selbst einerseits als ein 'Rückweg des Denkens aus seiner Vergangenheit, aus seinen Institutionen, an denen das Denken seinen Halt hat, um sich andererseits der Gegenwart ihres Produzierens' zuzuwenden (Schröder in Schüßler u.a. (Hg.), 1974, S.149). Indem die Überreflexion die impliziten Voraussetzungen der Reflexion (also bspw. die *Dritte Dimension*) zum Thema macht, wird bspw. der Gegensatz von Innen- und Außenstandpunkt relativiert. Intersubjektivität wird hergestellt.

- Kommen wir zur Pädagogik und hier insbesondere zur Problematik des Nihilismus zurück:

Das Verhältnis von System bzw. Tatsächlichkeit der Erziehung (mit dem Ziel einer Entwicklung von Fähigkeiten bzw. der Gestaltbildung welcher Art auch immer) und dem jeweiligen Status quo (vor allem der an ihn/ihr Beteiligten) können wir im Theoriezusammenhang Merleau-Pontys als eines zwischen der Struktur und ihren Gestalten herausarbeiten. Auch der Seinsmangel als solcher ist eine Struktur, und seine konkreten Wirkzusammenhänge und Äußerungen (Stichwort Komplex) sind Gestalten.

In diesem Sinne beziehen wir unsere Frage danach, wie etwas *zur Sprache kommt*, auf das Theorem der Gestaltbildung. Denn der Beziehung zwischen Beobachter und Akteur liegt ebenfalls eine Gestalt (wie auch eine Gestaltbildung) zugrunde; eine solche Gestalt ist bspw. ein appellativer Charakter, der auf das 'ganze Sein'<sup>2</sup> abzielt (1986, S.670). Derjenige, der eine Mangel Erfahrung nihilistisch reproduziert, kann genauso wie derjenige, der nach einer

---

<sup>1</sup> Jene Unabgeschlossenheit der Geschichte ist eine Vorstellung, die sich durch die gesamte Philosophiegeschichte zieht (respektive Hegel, Kant, Schelling) – vgl. auch das Kapitel 2 über das Nicht.

<sup>2</sup> Die ontologische Frage, die hier angesprochen wird, thematisieren wir in Kapitel 2.4.

Umgangsform mit ihr *sucht*, den Mangel sehen (wohlgemerkt nicht: denken). Beobachter und Akteur unterscheiden sich nur durch ihren *Standort* innerhalb oder außerhalb der Gestalt eines existentiellen Zustands voneinander.

Denn jede Gestalt ist in einem strukturellen Kontext angelegt, da

"[...] jeder Wahrnehmungsgegenstand durch eine Struktur oder ein System von Äquivalenzen definiert wird, um die herum er angeordnet ist" (1986, S.265).

Es gibt daher nur eine Erklärung innerhalb der Strukturen (1976, S.223), welche selbst wiederum eine Gestalt ist. - Die Verflochtenheit von Struktur und Gestalt will Merleau-Ponty 'in einer echten Analyse, die den natürlichen Gliederungen der Phänomene folgt', eruieren (1976, S.48). In der Überreflexion können die von Erziehung Betroffenen das System der Erziehung von innen bzw. von außen in der Art und Weise bestimmter Ideen sehen. Die Grundlage für die Überreflexion ist die primordiale Gewißheit, daß Urteile an das Sein selbst rühren. Daher ist der Wahrnehmungsglaube der *Ausgangspunkt*, um den *Standort* einer bestimmten Denkweise (wie bspw. die *Standorte* von Beobachter und Akteur) auszumachen und die Abweichung oder das alter ego näher zu bestimmen.

## **6 Resümee: Mögliche Antworten auf die Problematik des Nihilismus**

### **6.1 Ansätze bei Merleau-Ponty**

#### **6.1.1 Antworten Merleau-Pontys auf die Problematik des Nihilismus in der Pädagogik**

##### **6.1.1.1 Merleau-Pontys Ansatz zu pädagogischen Fragen**

Nach Merleau-Ponty erschließen sich die kindlichen Eigenarten und die kindliche Entwicklung gewissen Herangehensweisen des Denkens<sup>1</sup>, d.h. bestimmte Denkweisen können die Eigenarten eines Kindes ansprechen – sowohl im Sinne einer Anrede als auch im Sinne von Gefallen-wecken verstanden - oder das Kind übergehen bzw. sich sogar gegen es 'verstocken'.

In den Begriffen vorobjektive Ordnung und Intersubjektivität sind bereits Grundlagen einer kindspezifischen Wahrnehmungsweise bzw. einer kindgerechten pädagogischen Haltung (bei Merleau-Ponty: Wahrnehmung) angesprochen worden. Im Zusammenhang mit dem Begriff des Imaginären wurde die Veränderung der frühkindlichen Wahrnehmung unter entwicklungspsychologischer Hinsicht skizziert. Da wir außerdem davon ausgehen, daß die kindliche Entwicklung, das Lernen und das Erziehen gleichermaßen durch einen Prozeß der Gestaltbildung erklärbar sind, spielen zudem die Begriffe Erfahrung, Struktur und Gestalt bei der Untersuchung möglicher Herangehensweisen des Denkens an die kindliche Lebenswelt eine zentrale Rolle.

##### **6.1.1.2 Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit erziehungstheoretischen Konzepten**

Zu zeitgenössischen pädagogischen Konzepten äußert sich Merleau-Ponty vornehmlich kritisch. Seine Kritik an bewußtseinsphilosophischen Paradigmen (siehe Kapitel 6.1.2) haben wir bereits als dessen Position zur Problematik des Nihilismus herausgearbeitet. Mit Meyer-Drawe können wir Merleau-Pontys philosophiekritischen Standpunkt auch auf dessen Haltung zur Pädagogik beziehen. Denn Meyer-Drawe nimmt an, daß Merleau-Pontys Kritik an der Bewußtseinsphilosophie allgemein gegen Ansätze ins *Feld* geführt werden kann, die gegen Phänomene der Inhumanität programmatisch mittels kommunikativer Rationalität angehen (sie nennt als Beispiele Habermas und Piaget).

---

<sup>1</sup> Hier stützen wir uns auf Merleau-Ponty selbst, der umgehen möchte, daß sich das Denken des Verständnisses und der Entwicklung kindlicher Mentalität 'bemächtigt'. Daher erschließt er die kindliche Entwicklung von den Begleitumständen her (1994, S.104).

Rekapitulieren wir kurz Merleau-Pontys philosophiekritische Beweisführung mit dem Ziel, sie mit seinen Stellungnahmen zur Pädagogik in Beziehung zu setzen:

sein Standpunkt besteht im wesentlichen darin, das Ideal einer Begründung der Erkenntnis im kartesischen Identitätspunkt des Cogito (siehe Kapitel 2.4) für leiblich und sozial existierende Wesen als einen Trug aufzuweisen. Er distanziert sich im Zusammenhang mit der Bewußtseinsphilosophie daher genauso von der Reflexion, welche sich auf eine Übereinstimmung mit sich selbst stützt, wie vom philosophischen Zweifel; und er begründet letzteres damit, daß er das Zweifeln methodisch auf eine (in Fureys Worten) Prävalenz der 'Anwesenheit', die von 'absence' begleitet ist, zurückführt:

"Der Negativismus des Zweifels besagt ebenso wie der Positivismus der Wesenheiten heimlich das Gegenteil dessen, was er öffentlich behauptet. Die Entscheidung, das absolut harte Sein des Wesens zu erreichen, birgt in sich den trügerischen Anspruch, selbst nichts zu sein" (1986, S.160).

Merleau-Ponty stellt heraus, daß in der theoretischen Annahme eines harten Kerns von Positivität bzw. Sein eine unangebrachte Nivellierung der Lebenswelt angelegt ist. Denn ein 'bejahendes Denken, das sich allein auf die innere Übereinstimmung mit sich selbst stützt' (1986, S.130f), kann keine Position herbeiführen, da

„[...] jede 'These' eine Idealisierung<sup>1</sup> darstellt, [...und] das Sein nicht aus Idealisierungen oder aus Gesagtem besteht" (1986, S.129).

Zudem kann eine Frage nicht als radikaler Zweifel verstanden werden, der als ein erlebtes Nicht(s) einen realen Bruch mit dem Sein vollzieht. Dies würde implizieren, daß die Frage selbst in der Positivität des Sichtbaren (in der 'Anwesenheit') verbliebe, und das würde sie vom Sein, das immer auch Nicht-Sein ist, abschneiden. Wird hingegen davon ausgegangen, daß eine Frage beantwortbar ist (was im Zweifeln impliziert ist), wären alle Fragen und damit im Grunde auch die Möglichkeit, überhaupt Fragen zu stellen, suspendiert. Merleau-Ponty schließt daraus, daß im Zweifel und (anderen positivistischen Verallgemeinerungen) vom philosophischen Denken Schutzwälle gegen die für das Sein charakteristische Dynamik aufgetürmt werden<sup>2</sup> - in unserem Zusammenhang nennen wir dies 'Verstockung'. - Die Lebendigkeit des Seins hat demnach mit dem methodischen Zweifel nichts gemein. -

Betrachten wir nun Merleau-Pontys explizite Äußerungen zur Pädagogik, die zum großen Teil im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen anderer Wissenschaftler unterschiedlicher Sparten stehen, wobei er sich in bezug auf die Pädagogik am ausführlichsten mit Piaget<sup>3</sup> befaßt hat. - Meyer-Drawe<sup>1</sup> stellt Piaget in eine Reihe mit

---

<sup>1</sup> Hier spielt Merleau-Ponty an auf den imaginären Charakter der Sprache und des Denkens, dessen zentrale Rolle im Umgang mit Komplexen wir noch herausarbeiten.

<sup>2</sup> Die Folgen sind auf S. ? beschrieben.

<sup>3</sup> Piaget ist Merleau-Pontys Nachfolger an der Sorbonne, Paris, wo dieser selbst von 1949 bis 1952 den Lehrstuhl für Kinderpsychologie und Pädagogik innehatte.

(bewußtseinsphilosophisch orientierten) Autoren, welche die 'mathematisch-logische Rationalität als einen Felsen in der Brandung selbstkritischer Zersetzungserscheinungen moderner Rationalität' betrachten (Meyer-Drawe, K., Zählung eines wilden Denkens?. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.259). - Piaget fördere, so kritisiert Merleau-Ponty, nur eine einzige Rationalität<sup>2</sup>:

"Im Alter von etwa zwölf Jahren vollzieht nach Piaget das Kind das 'Cogito' und entdeckt die Wahrheiten des Rationalismus. Es entdeckt sich als Vereinigung von sinnlichem und intellektuellem Bewußtsein, als ein Gesichtspunkt der Welt gegenüber und als aufgerufen, diesen Gesichtspunkt zu überwinden, um auf der Ebene des Urteils Objektivität zu konstituieren. Doch Piaget geleitet das Kind zum Alter der Vernunft, als genügten die Gedanken des Erwachsenen sich selbst und höben alle Widersprüche auf. In Wirklichkeit muß das Kind in gewisser Weise gegen die Erwachsenen - oder gegen Piaget - Recht behalten, muß, soll es für den Erwachsenen auch eine einzige intersubjektive Welt geben, das barbarische [siehe Kapitel 6.1.1.3] Denken des frühen Kindesalters als unentbehrlicher Erwerb auch dem Erwachsenen zugrunde liegend bleiben" (1966, S.406f).

Um Wirklichkeit und Fiktion klar unterscheiden zu können, muß Piaget<sup>3</sup> auf eine universale Harmonie biologischer, physikalischer, sozialer und kognitiver Ordnungen zurückgreifen. In

---

Verorten wir Piaget schlaglichtartig im philosophischen Kontext: Piaget geht ähnlich wie Merleau-Ponty vor, wenn er eine biologisch wie auch psychologisch begründete Erkenntnistheorie entwickelt. Wie Merleau-Ponty distanziert er sich u.a vom Behaviourismus. Piaget und Merleau-Ponty lassen sich einem gemeinsamen Kontext zuordnen, dem Strukturalismus. - Sie unterscheiden sich aber in ihrem Strukturbegriff entscheidend voneinander. Piaget entlehnt seinen Strukturbegriff ursprünglich der aristotelischen Erkenntnislehre und der Erkenntniskritik Kants wie auch der Linguistik Chomskys, distanziert sich aber später dezidiert von philosophischen Fragestellungen. Insofern aber Piaget bspw. davon ausgeht, daß Subjekt und Objekt in aktiver Assimilation und Akkomodation innerhalb jeder Handlung verschmelzen (Piaget, 1981, S.31) und ihr Erkennen aktiv konstruieren, nähert sich sein Verständnis phänomenologischen Konzepten an.

<sup>1</sup> Piagets Betonung der naturwissenschaftlichen Dimension im Zusammenhang mit der Genese kindlicher Rationalität richtet sich zwar gegen das statische Dogma einer präexistenten, universalen Vernunft (s.o.). Indem er solches aber rein rationalistisch begründet (siehe Kapitel 6.1.1.2), übergeht er letztlich die konstitutive Dimension von Wahrnehmungserfahrungen und Umweltbedingungen (vgl. Schöffthaler, Goldschmidt (Hg.), 1984). - So betrachtet tut dieser Einwand der Kritik Meyer-Drawes inhaltlich keinen Abbruch.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty kritisiert an Piaget die klar bestimmten Kategorien, welche überlieferte Dichotomien wie Materie-Geist nicht hinterfragen: Piaget unterstelle vorschnell, daß diese dem Kind fehlen (1994, S.179), genauso gehe Piaget unreflektiert von der Gültigkeit des Kausalitätsprinzips aus und nehme beim Kind 'hypothetisches Denken' an (1994, S.182). - Die kindlichen Erfahrungen hatten nach Piaget noch keinen Zusammenhang (1994, S.182).

<sup>3</sup> Grundzüge des Piaget'schen Konzeptes der Denkentwicklung beim Kind:  
Piaget begreift das Erkennen als eine Modellbildung durch Transformationen:  
'Erkennen heißt, Realität zu transformieren, um zu verstehen, wie ein bestimmter Zustand zustande kommt' (Piaget, J. Genese und Struktur in der Psychologie. In: Naumann, H.(Hg.), 1973, S.285f). Intellektuelle Operationen werden durch das sensomotorische Handeln (noch vor dem Erscheinen der Sprache) vorbereitet (Piaget, 1981, S.76ff). - Sie sind also verinnerlichte Handlungen. Der Charakter von Operationen führt bei zunehmender Ausdifferenzierung und Beherrschung durch das Kind autoregulativ und vorherbestimmt dazu, daß mathematische Prinzipien (wie die Objektpermanenz, Meßbarkeit, die Reversibilität etc.) herausgefunden und berücksichtigt werden. Piaget geht davon aus, daß Aneignungs-

diesem Sinne geht er von einer strukturell einheitlichen und vom Subjekt<sup>1</sup> unabhängigen Hierarchie der kognitiven Funktionen aus (siehe Anm.3 S.174). Die Heterogenität und Krisenhaftigkeit menschlichen Wissens bleiben ausgespart<sup>2</sup>. - Meyer-Drawe beschreibt, auf welche Weise das Denken, wie es Piaget konzipiert, die Wirklichkeitswahrnehmung als solche beeinträchtigt:

"Ausgehend von chaotischen Mischformen subjektiver Verzerrungen einer an sich permanenten äußeren Welt, entwickelt sich das autonome Subjekt durch zunehmende Immunisierung gegen eine materiale Welt" (Meyer-Drawe in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.159).

Indem konkret-leibliche Erfahrungen mathematischen Ordnungen untergeordnet werden, wird die Bedeutung leiblicher Erfahrungen ausgehöhlt<sup>3</sup> und hypothetisch<sup>4</sup>. - Meyer-Drawe stellt

---

und Denkformen, die nicht mathematischen Kriterien entsprechen, in der Entwicklung des Denkens zwangsläufig eliminiert werden.

Entwicklungspsychologisch und lerntheoretisch betrachtet vollzieht sich der Erkenntnisprozeß zunächst als eine Einverleibung des Objekts im Handeln (Assimilation). Herrscht die Assimilation, wie beim Kleinkind, vor, führt sie zu starken subjektivistischen Verzerrungen. Die Assimilation wird korrigiert durch die Akkomodation, welche die aus der Assimilation gewonnene kognitive Struktur an die veränderten, realen Gegebenheiten anpaßt. Bei zunehmender Reife sollen die Beziehungen zwischen Subjekt und Welt einem Äquilibrium durch Akkomodation und Assimilation möglichst nahe kommen und im Sinne einer Adaptation des Organismus an die Umwelt den Lernprozeß bzw. die Interaktion zwischen Subjekt und Objekt bestimmen (vgl. etwa Piaget, 1976, S.37).

<sup>1</sup> „Dementsprechend wird das Subjekt in eine permanente Objektwelt eingegliedert, die definiert ist durch einen mathematischen Raumbegriff und eine physikalische Zeit und in der der logischen Reversibilität die soziale Reziprozität aufs Genaueste entspricht" (Meyer-Drawe in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.260). - Vgl. Piaget, 1983.

Die historische Bedingtheit von Vorstellungsweisen bedenkt Piaget bspw. in seinem genetischen Ansatz kaum. - Zu Piagets Berücksichtigung der Geschichte und ihrer Kontingenzen siehe Schöfthaler u.a.(Hg.), 1984. - Mit seiner Bevorzugung des abstrakten Denkens ist zudem eine rigide Beurteilung von Fähigkeiten verbunden, denn die Bewertung von Leistungen gilt nach Piaget, wenn sie sich an mathematische Kriterien hält, als objektiv.

<sup>2</sup> Vgl. Kesselring, 1981, S.228ff.

<sup>3</sup> Meyer-Drawe macht an folgendem Beispiel aus dem Unterricht fest, daß gewisse störende Wahrnehmungserfahrungen wie bspw. Zärtlichkeit (oder Genuß) vom Lehrer verdrängt werden, obwohl sie für die Grundschul Kinder den Gegenstand des Unterrichts erst erschließen:

„Nachdem die Krallen des `Unterrichtsgegenstandes´ Katze thematisiert worden waren, erfolgt die sich vergewissernde Lehrerfrage: `Worauf müßt ihr aufpassen, wenn ihr die Katze jetzt anfaßt?´ Die verblüffende, weil nicht erwartete Antwort lautet: `daß wir ihr nicht wehtun´" (Meyer-Drawe, 1986, S.10 - vgl. Staudte, A., z.B. Katze. Aktive Wahrnehmung und symbolische Repräsentation im Unterricht. In: Kunst und Unterricht, Heft 53, 1979, S.47-50).

<sup>4</sup> Der frühe Piaget nimmt diese Konsequenz seines Denkansatzes sogar selbst wahr, wenn er schreibt: die `Welt verändert so ihre Architektur - eine neue, vom Intellekt ausgearbeitete Realität verdrängt unaufhaltsam die wahrnehmbare Realität´ (Piaget, 1929, S.151).

Nichtsdestotrotz wertet Piaget die Wahrnehmung ab, indem er sie als operativen Aspekt dem figurativen Aspekt des Denkens gegenüberstellt und ihr eine rein konformistische, d.i. akkomodatorische Haltung unterstellt (vgl. Piaget, 1981, S.76ff).

also fest, und damit argumentiert sie wie Merleau-Ponty in bezug auf die Bewußtseinsphilosophie (siehe Kapitel 6.1.2):

"Übrig bleiben epistemische [der Wahrnehmung gegenüber weitgehend immune] Subjekte, die die Architektur einer geordneten Welt beherrschen" (Meyer-Drawe in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.260). –

Gegen die Hauptrolle, die bei Piaget und anderen Rationalisten die intellektuelle Verwerfung spielt, setzt Merleau-Ponty die Komplexität einer 'gelebten Umorganisation des Erfahrungsfeldes' (1964, p.302), und er betont solche Bedeutungen, die nicht (oder allenfalls symbolisch) über das Bewußtsein vermittelt sind. Er sieht die kindliche und die Welt der Erwachsenen als 'von vornherein miteinander verklammert' (1994, S.12). Die Spannungen und Interdependenzen von Wahrnehmungen, Handlungen etc. vollziehen sich in unterschiedlichen Realitätsbezügen und in der Wahrheitssuche in einem Prozeß ständiger Veränderung. Daher ist von unterschiedlichen Rationalitäten auszugehen. Das kindliche Denken ist also anders<sup>1</sup> als das erwachsene in die gestaltenreiche und lebendige Komplexität der Lebenswelt verwoben.

Im Sinne einer Feststellung unterschiedlicher Rationalitätstypen könnte man die Beobachtung des Sportlehrers Karlheinz Scherler verstehen, daß es jenseits der offiziellen Spielregeln und – weisen des Basketballspiels subjektive Regeln gibt, an die sich die Schüler halten: bei den Schülern steht der Ballbesitz, beim Lehrer die Spielregeln (wie Freilaufen, Abgeben, Abspielen) im Vordergrund des Spiels. Die Lehrerspielregeln stehen denen der Schüler sogar entgegen. Die Probleme, die beim Schülerspiel auftauchen, nimmt Scherler zum Anlaß, das Basketballspiel 'als ein von Schülern und Lehrer gemeinsam zu regelndes zum Thema des Unterrichts' zu machen (Scherler, 1984, S.56ff). Damit geht er wie Merleau-Ponty davon aus, daß sich die kindliche Lebenswelt nur einer bestimmten Denkweise erschließt.

Piagets Antwort auf Merleau-Pontys Kritik besteht darin, sie als ein Mißverständnis zu sehen. Er bestätigt Merleau-Ponty, daß das kindliche Denken durch das erwachsene nicht unbedingt überholt wird.

"Wenn Merleau-Ponty behauptet, womit er mir zu widersprechen glaubt, das kindliche Denken bestehe in dem des Erwachsenen fort, kann ich ihm ohne Schwierigkeit folgen, vorausgesetzt allerdings, daß eine Konstruktion und Transformation der ersteren in das zweite angenommen wird" (Piaget, 1974, S.201).

Dabei übersieht Piaget jedoch, welches komplexere Ziel Merleau-Ponty mit seiner Stellungnahme verfolgt:

"Das kindliche Bewußtsein besitzt ein anderes Gleichgewicht, man muß das kindliche Bewußtsein als ein positives Phänomen behandeln" (1964, p.172).

Merleau-Ponty nimmt wiederum die empirischen Forschungsergebnisse Piagets im einzelnen kaum zur Kenntnis, welche kindliche Kognitionsleistungen deutlich als qualitativ verschieden von denen Erwachsener ausweisen, wenn er Piagets Ergebnisse grundsätzlich kritisiert: an

---

<sup>1</sup> Heute wird ein solcher Ansatz bspw. im Hinblick auf die Lerntheorie noch weiter differenziert: Gaspar/Künzel bieten einen einfachen Test an, um schon bei Grundschulkindern verschiedene Lerntypen bzw. individuelle Lernstrategien festzustellen (Gaspar, Künzel, 1998, S.35f).

externen Rationalitätsmustern wie bspw. denen von erwachsenen Mathematikern gemessen, werde die Typik des kindlichen Denkens übersehen. Dagegen will Merleau-Ponty das Kind positiv - also im Sinne einer Berücksichtigung seiner spezifischen `Anwesenheit´ - begreifen. Diesen Ansatz versteht er methodisch, und er gibt daher dem Kind im intentionalen Überschreiten den erkenntnistheoretischen Stellenwert des alter ego. So schreibt er: `Ich will

„[...] das Kind, das alter ego, das Unreflektierte in mir wiederaufgreifen vermittelt einer lateralen, prä-analytischen Teilnahme, welche Wahrnehmung per definitionem `Überschreiten´, intentionales Überschreiten ist“ (1986, S.261).

Merleau-Ponty verweist die Wahrnehmung für das Ursprüngliche, *noch* Unfertige des Kindes also erkenntnistheoretisch an den *Ort* der Abweichung, an dem die `originäre Präsentation des Nichtpräsentierbaren´ (1986, S.261) stattfindet - siehe Kapitel 5.8. Das `gemeinsame Gewebe von Erwachsenen und Kindern´, das wilde Sein als eine `Nicht-Differenz mit sich = stumme oder blinde Identifizierung´, ist der *Ort*, an dem er das Kind gleichsam *antreffen* will (1986, S.261). Zugleich will er von diesem *Ort* her die bewußtseinsphilosophische - wir parallelisieren sie mit der nihilistischen - Verhaftung in der reflexiven Selbstspaltung (siehe Kapitel 6.1.2) suspendieren.

Merleau-Pontys Verknüpfung der Herangehensweise des Denkens an die kindspezifische Herangehensweise mit der Möglichkeit, die nihilistische Verhaftung in der reflexiven Selbstspaltung aufzuheben, soll unsere weiteren Betrachtungen anleiten.

### **6.1.1.3 Der Ort des Kindes**

Den *Ort* des Kindes macht Merleau-Ponty von der Seite der Erwachsenen her anhand des Wahrnehmungsglaubens (siehe Kapitel 6.1.1.3) aus. - Nur einem richtig verstandenen Wahrnehmungsglauben gelingt eine Berücksichtigung des *Ortes* des Kindes (siehe Kapitel 6.1.1.4.1).

Ausgehend von einem falsch verstandenen Wahrnehmungsglauben identifiziert der Erwachsene das Kind vorschnell<sup>1</sup> und nur zum Teil berechtigt mit dem Zustand des Undifferenzierten, `Primitiven´ (1994, S.166f). - Neben evidenten Differenzen stellt Merleau-Ponty allerdings selbst einige Parallelen zwischen dem Kind und dem `Primitiven´ fest: beide respektieren `die Regel um der Regel willen´, bemühen sich um reziproke Verhältnisse, wenn es darum geht, Konflikte zu bewältigen, und kennen den besonderen Wert der Gabe. Diese Verhaltensweisen oder Grundeinstellungen führt Merleau-Ponty beim Kind auf ein ausgeprägtes Streben nach einer Identifizierung mit dem anderen zurück (1994, S.169). Er

---

<sup>1</sup> Er folgt Levi-Strauss (Lévi-Strauss, 1968) in der Annahme, daß zwischen dem Kind und dem `Primitiven´ weniger Ähnlichkeit als Verwandtschaft besteht.

geht also nicht vom vielbeschworenen Egozentrismus des Kindes aus, sondern in Anlehnung an Henri Wallon von einer `synkretistischen, diffusen Sozialität`.

Überdies rückt der Blick der Erwachsenen das kindliche Unvermögen in den Vordergrund und betrachtet paradoxer Weise Kinder zugleich als `diejenigen, welche die Hoffnungen der Erwachsenen zu realisieren haben` (1994, S.104). Damit werden die Erfahrungen der Kinder auf diejenigen der Erwachsenen reduziert (1986, S.260). Merleau-Ponty macht demgegenüber die Unterscheidung des kindlichen Denkens von dem des Erwachsenen<sup>1</sup> primär daran fest,

„[...] daß ein Kind wahrnimmt, noch bevor es zu denken beginnt, daß es am Anfang seine Träume in die Dinge, seine Gedanken in die Anderen verlegt und mit diesen gleichsam einen gemeinsamen Lebensblock bildet, innerhalb dessen die verschiedenen Perspektiven sich noch nicht voneinander unterscheiden“ (1986, S.28).

Erkenntnistheoretisch *verortet* Merleau-Ponty die Eigenarten des Kindes im `Ursprünglichen`. Merleau-Ponty bindet also die Entwicklung des Kindes in einen Kontext<sup>2</sup> ein, der letztlich der eines wilden Seins ist (wie wir dies an Begriffen wie Intersubjektivität, Wahrnehmung, `Fleisch` etc. auch bereits gezeigt haben)<sup>3</sup>. Er zeigt dies bspw. daran, wie das Kind sprechen lernt. Merleau-Ponty geht zum einen von der für alle Menschen geltenden Tatsache aus, daß die Sprechakte sich in einer aktiven Sprechsituation miteinander verschränken und gegenseitig

---

<sup>1</sup> Lacan geht sogar von einer `Sprachverwirrung` zwischen Kind und Erwachsenen aus (I 80) und beruft sich dabei auf Ferenczi, 1948, S.225 – 230.

<sup>2</sup> Wir wollen uns hier nicht weiter mit dem Spracherwerb befassen, in folgendem Zitat wird dessen Kontextabhängigkeit herausgestellt:

„Die plötzliche Lautdeflation [gemeint ist vermutlich eine Abnahme der unartikulierten Lautbildung] in dem Augenblicke, wo das Kind zu sprechen beginnt, hängt damit zusammen, daß die Laute – sollen sie als Mittel der Bezeichnung verfügbar sein – durch das Kind in das System phonematischer Gegensätze eingebaut werden müssen. Auf der Grundlage dieses Systems ist die Sprache der Umgebung des Kindes konstruiert. Auch müssen die Systemprinzipien in einer gewissen Weise erworben werden. [.. Es war] richtig, wie es kürzlich getan wurde, die Aneignung der Sprache an alle Handlungen des Kindes, in denen es die Umwelt erfährt, und insbesondere an die mitmenschlichen Beziehungen zu knüpfen. Doch kann der Rückgang auf den affektiven Kontext den Erwerb der Sprache nicht `erklären`. Einerseits ist nämlich die Entwicklung der affektiven Dezentrierung [gemeint ist die Tatsache, daß von der Mutter abstrahiert werden kann] ebenso rätselhaft wie die sprachliche Aneignung. Andererseits ist die Sprache weder Abbild der affektiven Situation noch eine Antwort auf diese: vielmehr spielt sie in dieser Situation selbst eine Rolle; [das expliziert Merleau-Ponty wie folgt:] das Wort, sagte Michelet [ohne Stellenangabe], ist die sprechende Mutter. Wird nun das Kind durch das Wort in eine engere Beziehung zu jener Mutter, die alle Dinge benennt und das Sein spricht, gebracht, so überträgt es diese Beziehung auch auf einen allgemeineren Bereich. Die Mutter bringt das Kind mit Bahnen in Berührung, die zuerst vom unmittelbar Mütterlichen abweichen und auf denen das Kind es nicht immer wiederfinden wird. Die `Erklärung aufgrund der Affektivität` klärt weder das Rätsel des Menschen noch dasjenige der Sprache: sie soll lediglich Anstoß geben, um das, was Freud die `Überbesetzung` des Wortes nannte, jenseits der `Sprache des Körpers` zu wahren, damit auf einer anderen Stufe das Hin – und – Her zwischen der Unmittelbarkeit und dem Universalen, zwischen der Perspektive und dem Horizont beschrieben werden kann [...] In jedem Falle binden diese verschiedenen Modalitäten der Rede, die die möglichen Arten unseres Bezuges zum Universellen darstellen, die Rede selbst an den Vollzug des Daseins“ (1973, S.26f).

<sup>3</sup> Unmittelbarer Erfahrungsgewinn geschieht daher nach Merleau-Ponty immer polythetisch, d.h. mit allen Sinnen. Erfahrungsprozesse sind doppelsinnig (ambiguös), zufällig im Sinne von nicht vorhersehbar, ereignishaft (kontingent) und undurchsichtig. Nach letzten Antworten wird nicht mehr gefragt (Otto, 1987, S.243).

modifizieren. Vom Sprechen her gesehen entfaltet es seine kategorialen Strukturen durch pragmatische Verweise über die einzelne Anwendungssituation hinaus auf eine begriffliche Einstellung (vgl. Koffka, 1966, S.240f). Zum anderen versteht Merleau-Ponty den Spracherwerb nicht als rationale, sondern als eine leibliche Aneignung<sup>1</sup>, Phoneme sind 'Variationen eines einzigen Sprechapparates' (1967, S.70).

Nach dem Modell, wie die lateralen Verknüpfungen der Erfahrungen mit der (sozialen) Welt einen Sinn bzw. einen Ausdrucksstil (wie Wärme, Kälte etc.), eine Bedeutung ergeben, erschließt sich nach dem Prinzip der gegenseitigen (phonematischen) Differenzierung der Zeichen der Sinn der Zeichen (1967, S.70). Diese beiden Ausgangsthesen veranlassen Merleau-Ponty dazu, das Sprachenlernen an den performativen Aspekten der sog. Vorsprache (vgl. 1986, S.168), wie bspw. am Übergang vom Lallen zum Sprechen bzw. die Laut- und Klangstruktur oder das Hören der eigenen Stimme festzumachen<sup>2</sup>. Das Kind eignet sich die Sprache an, indem es das Vorgesprochene in einer schöpferischen Abweichung vom Modell nachahmt (1973, S.62f). Merleau-Ponty stützt sich hier auf Jakobsons Theoriefigur, daß 'das Kind schafft, indem es entlehnt' (Jakobson, 1978, S.8). Entwicklungspsychologisch knüpft Merleau-Ponty das Erlernen von Sprache<sup>3</sup> an das Spiegelstadium als die Inauguration eines Selbstverhältnisses im Sichtbaren (O'Neill, J. Der Spiegelleib. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986). - O'Neill macht dies plausibel, indem er Merleau-Pontys Gegenstände des Sichtbaren (wie bspw. den Leib) im Sinne der Theorie Winnicotts (1973) als Übergangsobjekte deutet, die einem neutralen, unpersönlichen Erfahrungsbereich entstammen, in dem die Dinge der äußeren Welt der eigenen inneren Welt entsprechen.

"Für das Kind hat die soziale Welt 'physiognomische' Bedeutung. Seine eigene leibliche Welt schwingt mit den Klängen, Gerüchen, dem Lächeln, den Liebkosungen, der Wärme, Kälte und Schmerzen, mit denen es umgeben ist" (O'Neill in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.254).

*In diesem Sinne kann ein sozial depriviertes Kind wie Sheila (siehe Kapitel 3.4.2f) durch ihren eigenartigen Sprachgebrauch auffallen: 'Sein' und 'Haben' bleiben undekliniert u.a.. - Ihre Lehrerin Hayden stellt fest, daß diese Eigenart nicht auf Sheilas soziales Milieu zurückzuführen ist, sondern eher auf ein bestimmtes Selbstverhältnis, auf die Unsicherheit, die Sheila an sich selbst feststellen muß. - Hayden vermutet,*

---

<sup>1</sup> Vgl. Meyer-Drawe, 1986, S.10-12.

Lippitz, W., Plaum, J.: Tasten, Gestalten, Genießen. Einführung in konkretes pädagogisch-anthropologisches Denken an Unterrichtsbeispielen aus der Grundschule, Königstein 1981.

<sup>2</sup> Daher interessieren Merleau-Ponty (bspw. in 1994) auch hauptsächlich die physiologischen Aspekte des Aufbaus und Abbaus der Sprache (die pathologischen Erscheinungen wie Aphasien oder Halluzinationen) in seiner Analyse der Sprachentwicklung beim Kind.

<sup>3</sup> Sprache meint hier 'Sprache in der zweiten Potenz', die in der empirischen Sprache nicht explizit, sondern als Zeichen, die wie Farben wirken, zum Ausdruck kommt (1967, S.75).

„[...] daß sie vielleicht durch den Nichtgebrauch von Vergangenheitsformen alles fest in der Gegenwart verankern wollte, wo sie die Dinge im Griff hätte“ (Hayden, 1981, S.151).

Merleau-Ponty schlägt im Umgang mit dem Kind allgemein vor:

„Die Rede muß beim Kind als Schweigen eintreten, sie muß durch das Schweigen und als Schweigen bis zu ihm vordringen [...]. Gerade dieses fruchtbare Negative wird durch den Leib, durch sein Aufklaffen gestiftet“ (1986, S.330).

Zum Topos des Schweigens kommen wir zurück, wenn es um die Möglichkeit geht, die Abweichung<sup>1</sup> (siehe Kapitel 6.1.1.4f) zu denken. Wir nehmen das Zitat vielmehr zum Anlaß zu untersuchen, wie sich die kindliche Entwicklung als ein *zur Sprache Kommen* darstellen läßt. Hier arbeiten wir den zentralen Stellenwert der Gestaltbildung für die kindliche Entwicklung<sup>2</sup> heraus. In bezug auf die kindspezifische Wahrnehmung ist die Gestaltbildung eine sich verändernde Erfassung des `Bildes des Seins´ (siehe Anm.1 S.157). *Zur Sprache kommt* also jeweils ein Bild des Seins, das wir mit der Konzeption des Wahrnehmungsraums bei Merleau-Ponty in Verbindung bringen können. – Wieder beginnen wir mit der Sichtweise der Erwachsenen:

Den Alltagserfahrungen der Erwachsenen ist der topologische Raum zugrundegelegt. Der Erwachsene orientiert sich an Ordnungsprinzipien<sup>3</sup>, welche Perspektivität voraussetzen.

---

<sup>1</sup> Merleau-Pontys Rekurs auf die `Vorsprache´ könnte auf eine Art pathologischen `Einbruch des Denkens´ hinweisen. - Zum Verhältnis zwischen dem Kind und dem Kranken siehe 1994, S.166f.

<sup>2</sup> Ordnung zu halten wird wie jede Gestaltbildung nach Merleau-Ponty auf der Grundlage eines Selbstbezuges gelernt. Dem Selbstbezug wird die Möglichkeit einer Selbstheilung (von Komplexen) zugesprochen.

Die Lehrerin Hayden unterstützt den heilenden Selbstbezug dadurch, daß sie zum einen eine gewisse Ordnung vorgibt und zum anderen von ihren SchülerInnen erwartet, daß sie grundsätzlich vernunftsbegabt und in der Lage sind, eine solche einzuhalten.

„Ich habe es immer für sehr wichtig gehalten, in meine [sie meint schwer deprivierte] Kinder Erwartungen zu setzen. Einige meiner Kollegen betrachteten meine Direktheit den Kindern gegenüber skeptisch und wiesen auf ihr schwaches Selbstgefühl hin. Ich war anderer Meinung. Gewiß hatten alle von ihnen traurige, zertrampelte Seelen, aber keines von ihnen war schwach. Die Tatsache, daß sie nach allem, was sie durchgemacht hatten, lange genug überlebt hatten, um überhaupt hier zu sein, war ein Beweis ihrer Stärke. Allerdings lebten alle von ihnen chaotisch und brachten durch ihre Krankheit [die Kinder sind extrem verhaltensauffällig] Chaos in das Leben anderer. Ich glaubte nicht, das Recht zu haben, dieses Chaos zu vergrößern, indem ich sie raten ließ, was ich von ihnen erwartete. Ich fand das Einführen von Regeln eine nützliche und produktive Methode für alle Kinder“ (Hayden, 1981, S.27).

<sup>3</sup> "Der euklidische Raum ist das Modell des perspektivischen Seins, er ist ein Raum ohne Transzendenz, er ist positiv, ein Netzwerk von Geraden, die parallel zueinander verlaufen oder senkrecht zueinander stehen entsprechend den drei Dimensionen, und er enthält alle möglichen Plazierungen in sich" (1986, S.269).

Der perspektivische Fluchtpunkt bündelt die Sehstrahlen:

Merleau-Ponty stellt die klassischen Charakteristika eines Bildes heraus, die aus der Perspektivität folgen: Frontalität, ein gerichtetes Hintereinander durch Verdeckung. Die strenge Bildorganisation führt dazu, daß Tiefe und Nähe unumkehrbar sind. So wird bspw. die `Größe-auf-Entfernung´ als eine Objekteigenschaft wahrgenommen (1967, S.79), die jedem Ding gleichermaßen zukommen kann.

„Das Sehen wird zum passiven Operator einer festliegenden Bildordnung, die im Prinzip meßbar und deshalb auch konstruktiv zu simulieren ist“ (Boehm, G., Der stumme Logos. In: Waldenfels, B., u.a.(Hg.), 1986, S.292).

Dementsprechend führt Merleau-Ponty mit der Konzeption des Bildes als perspektivischen Durchblick den Sehsinn als ein Modell des kartesischen Bewußtseins ein (1967, S.23ff), welches das Ding vor den Augen als die Sache selbst konzipiert. - Merleau-Ponty veranschlagt die topologische Raumerfassung aber nicht (wie bspw. Kant) als eine ursprüngliche<sup>1</sup> (1966, S.406), die Perspektivität ist für ihn vielmehr gleichbedeutend mit der

"[...] Erfindung einer beherrschten Welt<sup>2</sup>, die man in einer momentanen Synthese ganz und gar besitzt" (1967, S.80).

Merleau-Ponty begründet die Lebenswelt und das Denken vielmehr im Individuum<sup>3</sup>, eine These, die er auch von der kindlichen Wahrnehmung her entwickelt. Dabei stützt sich Merleau-Ponty auf Bühler:

„So wenig wie die kindliche Wahrnehmung durch `permanente Objekte´ und Sukzessivität bestimmt ist, so wenig ist die kindliche Inter-subjektivität durch permanente Rollenzuweisungen festgelegt“ (Bühler, 1930, S.336).

Beim Kleinkind<sup>4</sup> bildet sich die Perspektivität aus der polymorphen Wahrnehmungswelt als `Herabkunft des Unsichtbaren in das Sichtbare´ (1986, S.271) erst heraus (vgl. Merleau-Pontys Begriff des Imaginären, Kapitel 5.4.3).

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty arbeitet in seiner Konzeption eines wahrnehmenden Denkens die topologische Raumkonzeption ein, auch wenn er `mechanizistische, finalistische, artifizielle, unmotivierte´ Momente an ihr kritisiert (bspw. 1986, S.269).

<sup>2</sup> In der Kunstgeschichte geht man entgegen dieser Einschätzung davon aus, daß die Perspektive, deren Darstellung in der Renaissance aufkam, mit einer zunehmenden Individualisierung einhergeht: die Person `bestimmt ihre Dauer wie ihre Tiefenstruktur in der Perspektivität, genauso wie die Beständigkeit des Selbst bewußt bestätigt wird´ (z.B. Baudson, 1985, S.135).

<sup>3</sup> Mit der beschriebenen Individualisierung des Denkens korreliert in der Gesellschaft allerdings folgendes Problem:

Der Wegfall traditioneller Grenzen ist verbunden mit einem Wegfall von Projektionsmöglichkeiten des Bösen und der Aggressivität nach außen (Kaiser, 1997, S.107). - So kommt bspw.

"[...] unter dem Druck einer `neuartigen Realität´ [...] die Dimension des Realen ins Spiel, und den Repräsentanten solcher Realität wird Widerstand insofern entgegengebracht, als sie etwas Altes, Unsichtbares bedrohlich spürbar werden läßt, - das Reale als ein inneres Niemandsland, zu dem keine Korrespondenz möglich ist" (Kirchhoff, 1978, S.59).

Der Ursprung jenes `inneren Niemandslands´ wird ausschließlich im Individuum veranschlagt, der auf sich selbst gestellt ist, dem zugleich aber kaum (bspw. gedankliche) Modelle zu seiner individuellen Entfaltung zur Verfügung stehen:

„Durch den Abbau institutionalisierter sozialer Beziehungen, z.B. an Standesordnungen, an die Familie oder an soziale Klassen, ist der Einzelne genötigt, seine Existenz `selbst´ zu sichern, und soziale Lebenswirklichkeit zu reproduzieren. Es `selbst´ erhebt sich zwar als Akteur seiner individuellen Lebensführung, muß aber dabei hinnehmen, daß diese gleichzeitig von außen (von den Medien, vom Markt) standardisiert wird" (Beck, 1986, S.210).

<sup>4</sup> Eine von erwachsenen Raumvorstellungen ausgehende, bewußtseinsphilosophisch verkürzte Vorstellung kindlicher Raumerfassung kommt in der didaktischen Kategorie der Anschauung in Anlehnung an Pestalozzi zum Ausdruck. - Die Wirkung auf die pädagogische Praxis beschreibt Kaiser wie folgt:

„Die pädagogische Norm der Anschauung verstärkte die Tendenz, daß die Lehrpläne und Unterrichtskonzepte fast ausschließlich nach räumlich-oberflächlichen Maßstäben durchstrukturiert waren" (Kaiser, 1997, S. 22).

Die spezifisch kindliche Raumerfassung verändert sich im Unterschied zur erwachsenen ständig (vgl. 1986, S.269). Denn sie ist weniger abhängig von einmal für gültig erklärten Einsichten als vom Milieu<sup>1</sup>, dem sie jeweils entstammt, - dem entspricht die Theoriefigur, daß sich der Mensch in der Welt wie in einer Erweiterung der eigenen Körperlichkeit als das 'ureigene Milieu unseres Lebens und Erkennens' (1986, S.155) bewegt.

*Die sozial deprivierte Sheila kennt ein Milieu der Wertschätzung ihrer Person und ihrer Handlungen und Äußerungen kaum. Sie kann sich daher in einer neuen Umgebung nicht gut orientieren. Ihre Wahrnehmungen und ihre Reaktionen auf das neue unbekanntes Milieu der Schule sind stark von ihren bisherigen Erfahrungen (von Ablehnung, Aggression und Verlust) geprägt. - Die Lehrerin geht darauf verständnisvoll ein, indem sie das Verhalten Sheilas wie auf einer Karte (der Mangelerfahrungen) aufzeichnet, mappt. Das heißt, sie schätzt Sheilas Verhalten wert und hält es innerhalb eines bestimmten Repräsentationssystems durchaus für verständlich und gültig, auch wenn dieses Repräsentationssystem in der Schule nicht gilt.*

*„Sie war so mutig. Voller Angst, müde und elend, aber sie gab nicht auf. Ihre Welt hat sich als unzuverlässig erwiesen, und sie stellte sich ihr auf die einzige Art, die sie kannte. Wir waren uns fremd; sie hatte keine Möglichkeit, zu erkennen, ob ich sie nicht doch schlagen würde. Sie hatte keinen Anlaß, mir zu trauen, und traute mir auch nicht. So ein mutiges kleines Ding, sich uns allen zu stellen, die wir so viel größer, stärker und mächtiger waren, sich uns ohne Wimpernzucken zu stellen, wortlos und ohne Tränen“ (Hayden, 1981, S.40).*

Meyer-Drawe nimmt an, daß Sinnüberschüsse (sie nennt Merkmale der Entwicklung bei Kinderzeichnungen wie bspw. Perspektivenvielfalt) jede Entwicklung anstoßen (Meyer-Drawe, 1984, S.158). Die Diskontinuität der ursprünglichen Wahrnehmungswelt läuft unserer topologischen Wahrnehmung und Organisation des Raumes zuwider, daher erfassen klassische, ontologische Fragen die ursprüngliche Wahrnehmungswelt nicht und sind daher (in

---

Mit 'Anschauungsunterricht' wurde nicht nur eine methodische Vermittlung äußerer Dinge, sondern es wurden mit ihm auch weitergehende didaktische Ziele wie das Begreifen innerer Beziehungen oder eine allgemeine Denkschulung verbunden. Meyer-Drawe weist kritisch auf die Zweckrationalisierung der Anschauung im Unterricht hin, aufgrund derer Erfahrungen eher beschnitten als gefördert werden (Meyer-Drawe, 1986, S.11). Heute tritt das Prinzip der Anschauung im Unterricht zunehmend zugunsten *feldtheoretischer* Aneignungsformen zurück, denen auch unsere Methode des *mapping* zuzurechnen ist:

„Einen Reichtum an äußeren Anschauungen zu entwickeln, ist [angesichts der medialen Bilderflut] historisch überholt. Jetzt ist es ungleich wichtiger, angesichts der vielen sichtbaren Risiken und Gefahren und der in den Vordergrund getretenen sozialen Konflikte, ein produktives Begreifen der Innenseite persönlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse zu ermöglichen und diese in ihrer gesellschaftlichen Vermittlung zu begreifen, um humane Veränderungen voranzubringen“ (Kaiser, 1997, S.30).

Das bedeutet anthropologisch: Sachen können nicht abbildtheoretisch außerhalb des Menschen gesehen werden; Unterrichtsinhalte sollten *feldtheoretisch* immer in engem Bezug zu dem Kind und seiner gesellschaftlichen Umwelt betrachtet werden (Mayer, 1994, S.70f). Denn ein Kind ist im 'Welttheater' nicht nur Zuschauer, sondern gleichzeitig 'Tutor, Schauspieler und Regisseur' (Kaiser, 1997, S.35). Inzwischen wird die Kindheit als didaktische Kategorie wichtiger genommen und die subjektive und handlungsorientierte Seite des Unterrichts betont (Stichworte: Erfahrungsnähe, Erfahrungsorientierung, Projektlernen, ganzheitliches Lernen); in vielen neuesten Konzepten geht es darum, auch 'emotionale Bedeutungsschichten von Unterrichtsinhalten zu entschlüsseln' (Kaiser, 1997, S.40).

<sup>1</sup> Vgl. Gurwitsch, 1977, S.93.

der Epoché, siehe Kapitel 2.4) einzuklammern. - Merleau-Ponty geht von einem anonymen und barbarischen Universum des Kindes aus. Denn das Kleinkind erfährt die Dinge von ihrem appellativen Charakter her (der in der Topologie ausgeblendet wird<sup>1</sup>) als aufdringlich und rivalisierend. Dabei stehen die Dinge für das Kind in einem je konkreten Sinnzusammenhang (Milieu), der (das) weniger durch Identitäten von Menschen und durch Gegenstände als durch räumliche Beziehungen zwischen jenen bestimmt ist<sup>2</sup>.

Das anonyme, barbarische Universum kann aber auch durchaus als riskant für Leib und Leben wahrgenommen werden:

"Ein menschlicher Körper ist vorhanden, wenn es zwischen Sehendem und Sichtbarem, zwischen Berührendem und Berührtem, zwischen einem Auge und dem anderen, zwischen einer Hand und der anderen zu einer Art Begegnung kommt, wenn der Funke des Empfindend-Empfundenen sich entzündet, wenn jenes Feuer um sich greift, das unaufhörlich brennen wird, bis irgendein Zwischenfall dem Körper zustößt und vernichtet, was kein Zwischenfall hätte zustande bringen können" (1967, S.17).

Hier tritt eine Risikofreudigkeit auf den Plan, die geradezu dazu aufzufordern scheint, daß man ihr widerspricht: konträr zu Merleau-Ponty heben andere Theoretiker auf die pädagogische Notwendigkeit ab, die fragmentarisierte kindliche Existenz um die Erfahrung eines `zusammenhängenden, verfügbaren Lebensraum´ zu bereichern (bspw. Soll in Beck (Hg.), 1988, S.17)<sup>3</sup>.

Merleau-Ponty löst dieses Problem in seinem Ansatz auf eigene Weise:

Die kindliche Entwicklung/Gestaltbildung bestimmt er vom Ideal einer Herausbildung des künstlerischen Sehens her.

Genauso wie das Kind nimmt der Künstler die Rivalität der Dinge wahr. Indem sich der Künstler mit der Bildordnung befaßt, also mit dem `Bild (des Seins)´ und den jeweiligen Stellenwerten, Interdependenzen etc. der Bildgegenstände, muß er miteinander wetteifernde

---

<sup>1</sup> Im topologischen Modell wird die Rivalität der Dinge, die sich in die räumliche Tiefe erstreckt und optisch die Tiefe ausmacht, bspw. durch die Perspektivität linearisiert.

<sup>2</sup> Die klassische Frage Ilse Lichtenstein-Rothers `Was ist psychologisch nah?´ (Lichtenstein-Rother, 1969, S.156) könnten wir z.B. in Sheilas Fall (vgl. die Kapitel 3.2f) mit Nihilismus beantworten. Zugleich gilt der räumliche Begriff der psychologischen Nähe als ein Kriterium für guten Unterricht. Wir können hier nur darauf hinweisen, daß demnach räumliche Beziehungen außerordentlich anspruchsvolle sind (vgl. Schernikau in Oberliesen, 1994, S.34-45).

<sup>3</sup> Wir können die Frage nach möglicherweise problematischen Konsequenzen hier nur in den Raum stellen, wenn Merleau-Ponty das anonyme, barbarische Universum unkritisch als anthropologische Konstante einführt:

So wird der Lebensraum eines Kindes heute kritisch als `verinselt´ (in Kinderzimmer, Schule, Musikschule etc.) beschrieben (Zeiher, H., Die vielen Räume der Kinder. Zum Wandel räumlicher Bedingungen seit 1945. In: Preuss-Lausitz, U. u.a.(Hg.), Weinheim, 1983).

„In keinen der Teilbereiche gehört das Kind mit seiner ganzen Person. Die Stückelung des Raumes entspricht so auch eine Stückelung der sozialen Beziehungen" (Soll, W., Heimat – modischer Begriff oder aktuelle Aufgabe?. In: Beck u.a.(Hg.), 1988, S.18).

Auch Rauschenberger oder Gebauer mahnen einen Zerfall primärer sozialer Strukturen und Bindungen insbesondere der Familien an (Rauschenberger, 1989, S.134-149; Gebauer, 1991, S.47-50).

bildnerische Mittel anwenden, um diese auf die Bildfläche zu bringen. 'Die Natur ist innen', so zitiert Merleau-Ponty Cezanne (1967, S.17). Das künstlerische Individuum 'verströmt sich in alles, was es sieht' (1967, S.83), und findet in einem Wechsel von Dezentrierung und Zentrierung zu einer (Bild-) Ordnung, zu einem Stil, zu einer Vielzahl von Gestalten.

"Was der Maler im Bild festhält, ist nicht sein unmittelbares Selbst, eine Nuance des Empfindens selbst, sondern sein 'Stil', den er nicht weniger seinen eigenen Versuchen abgewinnen muß als der Malerei der anderen oder der Welt" (1967, S.82).

Da die Wahrnehmungswelt ursprünglich in diskontinuierliche Regionen unterteilt ist,

"[...] sondert sich das Bewußtsein in Bewußtseinsakte verschiedenen Typs" (1960, p.186f).

Geschlichtet wird die Rivalität der Dinge in der Wahrnehmung durch den Künstler, indem er die Gegenstände (im Bild) auf ein und dieselbe Ebene bringt, auf der sie alle zugleich möglich sind<sup>1</sup> (1967, S.79). In einem gleichsam vibrierenden Bild, dessen Figurationen und Formationen sich dem Auge erst über eine gewisse Zeitdauer hinweg erschließen, stellt Cezanne verschiedene Ansichten gleichberechtigt nebeneinander. Nähe und Ferne sind (durch Inversionen, Mehrfachbezüge etc.) austauschbar.

"Der Bild-'raum' büßt seine unterscheidbare Eigenexistenz ein, er wird zu einem veränderlichen Folgephänomen, das sich aus dem Teppich der 'taches', der mehrfachen Kontur, dem aktivierten Bildgrund u.a. herleitet, mithin aus offenen, 'zeit'- bestimmten Texturen" (Boehm, G., Der stumme Logos. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.293) - es entsteht ein 'Zeitraum'.

Dementsprechend ist das Bild nicht (wie bspw. in der Abbildtheorie) als ein wie auch immer zu verstehendes Zeichen für die Wirklichkeit, sondern als 'Ideenmatrix' aufzufassen (1967, S.108). Die Frage danach, ob das Bild ein Trugbild, ein Double oder ein anderes Ding sein könnte, erledigt sich damit (1967, S.18). Das Bild ist eine Wirklichkeit, ein Bild des Seins, das den Gesetzen des Sichtbaren unterliegt. - Programmatisch gibt Merleau-Ponty daher der modernen Malerei auf zu zeigen, wie

„[...] man ohne die Hilfe einer prästabilierten Natur [bspw. der Perspektivität], auf die hin unser aller Sinne geöffnet wären, kommunizieren kann, wie wir durch das, was uns am eigentümlichsten ist, mit dem Universalen verbunden sind" (1967, S.82).

#### **6.1.1.4 Die Reflexion in der Pädagogik**

Abstrahieren wir hier von der Gestaltbildung als Raumerfassung und kommen wir zu den Begriffen, mit Hilfe derer Merleau-Ponty den *Ort* des Kindes, an dem zugleich die Verhaftung in der Selbstspaltung suspendiert ist, reflektiert.

---

<sup>1</sup> Damit sind Kinderzeichnungen vergleichbar. Bspw. an 'Streubildern', wie sie Kindern im Alter von sechs Monaten bis fünf Jahren zugesprochen werden (Schuster, 1994, S.36), können die Kriterien, nach welchen die Kinder die Gegenstände auf der Bildfläche 'verstreuen', herausgearbeitet werden.

Die Topoi Genese und Gestaltbildung (auf die wir pädagogische Begriffe wie Lernen, Erfahren, Umgang etc. beziehen) sind als Urstiftung und vom Wahrnehmungsglauben her zu bestimmen. - Der Wahrnehmungsglaube bestimmt den *Standort* des Kindes wie auch des Menschen überhaupt innerhalb der intersubjektiven Struktur, und er bildet eine Gestalt aus, welche selbst wesentlich als lebendiges Verhalten, als Offenstehen-für-ein-X und als appellativ charakterisiert ist. Eine solche Gestalt ist in der Wesensschau oder in der Ideation gleichermaßen für einen Beobachter und einen Akteur in der Weise einer Urstiftung, eines Appells etc. sichtbar (siehe Kapitel 5.1).

Wenn wir hier näher bestimmen wollen, wie die Gestalt und die Gestaltbildung reflektiert werden können, müssen wir später das Moment der Erfahrung als Ausgangspunkt und zugleich der Bezugspunkt der Reflexion wiederaufgreifen. - Erfahrungen sind im übrigen selbst eine Art *mapping*, indem sie das (unerträgliche Mangel-) Erleben wie auch mögliche Umgangsformen (mit den Spielarten des Mangels) in ein Leben gleichsam einzeichnen (bzw. in der Theorie aufgezeichnet werden können).

Eine von Miller/Pein zitierte Lehrerin mappt ihre Erfahrungen folgendermaßen:

*„Die Kontaktaufnahme zu den anderen Kindern und zu mir als Lehrerin ist auch ein Verhaltensmerkmal. In meinem ersten Schuljahr habe ich zwei Jungen, die ausschließlich über Aggressionen Kontakt zu anderen suchen. Andererseits können Kinder mit Schwierigkeiten aber auch sehr anhänglich sein, daß es mich schon manchmal nervt, wenn ein Kind wie Tanja immer nur auf meinen Schoß will. Zeitweilig kann ich die innere Verfassung von Kindern auch im ständigen Zerbröseln von Radiergummis oder Zerbeißen von Bleistiften erkennen“ (Miller, Pein, 1995, S.36).*

Kinder machen Erfahrungen vornehmlich auf einem *Feld*, das auf die *Dritte Dimension* bezogen ist, aus der wir in einer Ekstase zusammen hervorgehen (siehe Kapitel 5.3.1).

*Dementsprechend sieht es von der Ahe als vordringliche Aufgabe an,*

*„[...] für die Kinder [...] immer wieder schulische Situationen zu schaffen, in denen sie positive Partner- und Gruppenerfahrungen machen können. Lernen als gemeinsames Miteinander, Voneinander und Füreinander statt gegeneinander in Konkurrenzsituationen [sollen schulische Aktivitäten prägen]. Von der Struktur der täglichen Arbeit in den Klassen über gemeinsame schulische Veranstaltungen im festen Rhythmus eines Schuljahres bis hin zu überschaubaren Zeitstrukturen und verlässlichen Bezugspersonen“ (von der Ahe, 1995, S.15).*

*In einem Unterrichtsbeispiel dienen unförmige Holzstückchen, die von den Kindern einer 1.Klasse glattgeschliffen werden, der ersten Kontaktaufnahme untereinander.*

*„Ich wollte nicht eher mit dem Unterricht anfangen, bis sich alle Kinder mit Namen ansprechen konnten. Für diese Zeit schleppte ich eine große Tüte mit unbehandelten Holzstückchen an. Diese schliffen die Schüler zunächst mühevoll glatt, dann bauten sie damit. Dabei entstanden erste Freundschaften und auch die ersten Konflikte wurden geregelt“ (Miller, Pein, 1995, S.34).*

In der nihilistischen Verhaftung der Reflexion in der Selbstspaltung ist der Zugang zur Erfahrung versperrt.

#### 6.1.1.4.1 Wie etwas auf dem Wege der Reflexion zur Sprache kommen kann

Der Erwachsene hat, wie bereits herausgestellt, den spezifischen *Ort* des Kindes als alter ego, als Abweichung, als *Noch-Nicht* zu reflektieren (siehe Kapitel 2). Abhängig vom (richtig verstandenen) Wahrnehmungsglauben, kann sich die für die Lebenswelt aufgeschlossene Reflexion an unterschiedlichen *Standorten* befinden:

Die philosophische Reflexion ist auf Transzendenz gerichtet und als Überflug charakterisierbar (dazu Kapitel 6.1.2). Merleau-Ponty weist philosophischen Begriffen daher generell in bezug auf Fragen, die sich in der Lebenswelt stellen, eine eher untergeordnete Bedeutung zu. Tatsachenfragen werden hingegen ständig aktualisiert und machen uns unsere Verbundenheit mit der Welt, unser Wohnen in ihr begreiflich. Daher erhellen sie größere Bereiche als die Vernunftfragen.

"Die `Antwort´ liegt oberhalb der `Tatsachen´ und unterhalb der `Wesenheiten´ im wilden Sein, wo beide noch ungeteilt waren und wo sie hinter oder unterhalb der Spaltungen unserer erworbenen Kultur weiterhin ungeteilt sind [...]" (1986, S.161f),

Insofern viele Phänomene aber vorobjektiv jenseits der Tatsachen zu finden sind, kommt der Philosophie in bezug auf die Erschließung der vorgängigen Initiation des Denkens doch eine zentrale Bedeutung zu, da sie das Denken als eine gewisse Auffassung der Sprache und damit in seinem Kontakt zum Sein bestimmen kann. Die Philosophie kann die Entstehung von Sprache thematisieren und deren *Ort* im vorobjektiven Sein ausmachen, das Merleau-Ponty auch das `wilde Sein´ nennt. - Der *Ort* der Vorsprache wie auch der des Kleinkindes liegt in jenem vorobjektiven Sein, und daher ist das Kind gewissermaßen ein Paradigma für das beschriebene philosophische Fragen; wir *treffen* das Kind also in diesem Fragen *an*, und im philosophischen Fragen *kommt* das Kind *zur Sprache*.

Die Lebendigkeit des Seins ist in der chiastischen Verflechtung des Denkens (hier der Reflexion) mit seiner Umgebung als dem *Ort*, wo es Etwas gibt, erfahrbar (1986, S.130). Die Verflechtung des Innen als Außen und des Außen als Innen vollzieht sich bekanntlich im Imaginären (siehe Kapitel 5.4.3). Erfahrbar und damit überhaupt erst denkbar wird das Imaginäre in der Theoriefigur des narzißtischen Selbstverhältnisses<sup>1</sup>, das entwicklungspsychologisch die intersubjektive Sphäre konstituiert und Sinn (siehe Kapitel 5.8) herstellt. Im narzißtischen Selbstverhältnis nimmt der Leib die Welt wahr, indem er sich selbst spürt (1994, S.157).

---

<sup>1</sup> Das Imaginäre wird bei Lacan, und Merleau-Ponty ist davon beeinflusst (siehe Kapitel 5.4.3), in seiner ausgesprochen ambigüösen Rolle im Umgang mit Mangelserfahrungen dargestellt. So arbeitet er im Hinblick auf den entwicklungspsychologischen Ursprung des Imaginären im Spiegelstadium (siehe Anm.3 S.159) einerseits dessen verkennende Funktion, andererseits die ursprünglich therapeutische Wirkung des Imaginären (als Selbst-Bild, als Ideal-Ich) auf das (sich nur fragmentarisch wahrnehmende) Subjekt heraus.

Gleiches gilt für leibhaft wahrgenommene Gefühle. So schlagen Heinz/Nübel eine 'Nach-Innen-Horch-Übung' vor, bei der es darauf ankommt, destruktive von konstruktiven Aggressionsimpulsen unterscheiden zu lernen; es geht darum, 'den Kindern zu helfen, ihren Körper besser zu spüren, sensibel für Gefühle zu werden und ihre Versprachlichungsmöglichkeiten zu trainieren' (Heinz & Nübel, 1999, S.13). Die 'Nach-Innen-Horch-Übung' besteht aus den Elementen: Zeichen des Körpers und Gefühle wahrnehmen und sich an 'Reste' aus vergangenen Tagen zu erinnern (a.a.O.).

Auch die Lehrerin Hayden nimmt ein besonderes Interesse bei ihren Schülern wahr, über ihr eigenes Verhalten zu sprechen (Hayden, 1981, S.78f). Sie führt Zettelkästen für anonyme Botschaften ein, um ein solches Gespräch anzuregen (vgl. Hayden, 1981, S.62ff).

Die Öffnung auf anderes, insbesondere auf andere, vollzieht sich durch die Vermittlung von Imagines, ἰμαγίνας:

„Wenn es [das Selbstverhältnis] sich hat einfangen lassen von einem seiner Fragmente (bspw. die Hand), so ist das Eingefangensein prinzipiell erreicht und das Feld steht offen für andere Narzisse, für eine 'Zwischenleiblichkeit'“ (1986, S.185).

Der Reflexion stellt sich die Offenheit im narzißtischen Selbstverhältnis als ein Entweichen, ein Verkennen, eine 'Unverborgenheit des Verborgenen' dar (1986, S.314). In dieser Abweichung wird die Gespaltenheit der Reflexion genauso wie ihre Eigenschaft, nur ein Bewußtseinsakt unter vielen möglichen zu sein, vergegenwärtigt. In der Abweichung kann das Denken bei sich selbst sein und zugleich etwas anderes (bspw. Mangel Erfahrungen) aus dem vorobjektiven Sein auftauchen bzw. zur Sprache kommen lassen. Die Fremdheit des Bewußtseins für sich selbst bspw. wird sichtbar in der Form erworbener, widerständiger Strukturen<sup>1</sup> in der eigenen Geschichte und Vorgeschichte. Dabei gilt:

"Was wir vor uns haben, ist keine prinzipielle oder präsumptive Koinzidenz und keine faktische Nicht-Koinzidenz, keine schlechte oder verfehlte Wahrheit, sondern eine privative Nicht-Koinzidenz, eine Koinzidenz von Ferne, eine Abweichung und so etwas wie ein 'guter Irrtum'" (1986, S.165).

In der reflexiven Spaltung ist die Abweichung gleichsam fixiert.

Um jene Fixierung zu vermeiden, soll die philosophische Frage die Spielarten jener Abweichung, Merleau-Ponty spricht auch von Transzendenz, eruieren:

"Das philosophische Fragen würde sein Ziel [...] nicht erreichen, beschränkte es sich darauf, den Zweifel und die allgemeinen Fragen des 'an sit' zu verallgemeinern und auf die Welt oder auf das Sein auszuweiten, und definierte es sich selbst als Zweifel, als Nicht-Wissen oder als Nicht-Glauben. So einfach geht das nicht. Wird die allgemeine Frage auf das Ganze ausgedehnt, so verändert sich ihr Sinn. Um sich dem Sein insgesamt zu entziehen, sucht sich die Philosophie gewisse Seiende aus - die 'Empfindungen', die 'Vorstellung', das 'Denken', das 'Bewußtsein' oder gar ein trügerisches Sein. Wollte sie ihren eigenen Wunsch nach Radikalität erfüllen, so müßte sie gerade die Nabelschnur, durch die sie schon immer mit dem Sein verbunden ist, den unveräußerlichen Horizont, der sie seit eh und je umgibt, jene vorgängige Initiation, auf

---

<sup>1</sup> "Hier ist die Dialektik nahezu Jemand, so etwas wie die Ironie der Dinge, sie ist ein Verhängnis, das über die Welt hereingebrochen ist und bewirkt, daß [...] eine listige Macht hinter unserem Rücken [...] unsere Suche hintertreibt" (1986, S.128).

die sie vergeblich zurückzukommen versucht, zum Thema machen" (1986, S.144).

Merleau-Ponty schlägt hier (Kapitel 5.8) verschiedene des Denkens vor:

Das Denken soll sich zurückbeziehen - einmal auf die `Nabelschnur, durch die die Philosophie mit dem Sein verbunden ist´ - dann auf ihren `unveräußerlichen Horizont´ - und schließlich auf `jene vorgängige Initiation, auf die die Philosophie vergeblich zurückzukommen versucht´. Alle jene Bezugsgrößen des Denkens liegen im vorobjektiven Bereich, der sowohl dem Denken wie auch der Existenz zugrunde liegt. Sie stellen qualitativ je verschiedene *Orte* der Aufmerksamkeit dar und suggerieren je andere Wege des Denkens und Handelns, welche wiederum als ineinander verwoben zu verstehen sind (siehe Kapitel 5.4.1):

Der Begriff Nabelschnur meint einen organischen *Anhaltspunkt* und eine leibliche Erkenntnisstruktur. Mit der Vorstellung eines unveräußerlichen Horizonts wird auf ein Fragen verwiesen, das sich an einer gewissen Räumlichkeitsvorstellung<sup>1</sup> orientiert. Die Sentenz, `jene vorgängige Initiation, die der Philosophie verschlossen bleibt´, weist darauf hin, daß das Fragen mit dem vorobjektiven Sein verflochten ist und es daher auf der Grundlage der Epoché grundsätzlich in Zusammenhang mit den Spielarten der `absence´ steht.

Da die unterschiedlichen Rekurse des Denkens von der Erfahrung getragen sind, bringen sie nicht nur Phänomene aus der Nicht-Phänomenalität heraus zur Erscheinung (siehe Kapitel 5.3), in ihnen werden so auch unterschiedliche (Mangel-) Erfahrungen aufgenommen und verarbeitet. Im philosophischen Fragen thematisiert Merleau-Ponty daher sowohl einen gelingenden, gedanklichen Umgang mit dem Nicht der Abweichung, mit dem alter ego, dem Kind bspw., wie auch reflexive Verarbeitungsmöglichkeiten von existentiellen Mangelerfahrungen:

Betrachten wir zunächst die Konzeption der Rückbezüglichkeit des Denkens auf die vorgängige Initiation, welche näher spezifiziert werden kann als ein Rekurs auf die Intentionalität des Bewußtseins wie auch auf den Anspruchscharakter der Dinge - auf ihr Wesen. In diesen Rekurs chiasmatisch verwoben sind die anderen beiden Rückbezüglichkeiten des Denkens (auf den unveräußerlichen Horizont und auf die leibliche Erkenntnisstruktur). Merleau-Ponty setzt die philosophische Dimension da an, wo es um die Beziehung der Tatsachen zum Wesen(-tlichen) geht (1986, S.161). Dazu reduziert er die Erfahrung methodisch auf ihr Wesen, indem er gewisse Vorannahmen bzw. Vorurteile in der Epoché außer Kraft setzt.

"Wollten wir eine Erfahrung tatsächlich auf ihr Wesen reduzieren, so müßten wir ihr gegenüber eine Distanz einnehmen, durch die sie sich in aller Fülle vor unserem Blick ausbreiten würde mit allem, was unschwellig an Sinnlichem oder Gedachtem mitschwingt und mitspielt, wir müßten sie und uns gänzlich in die Transparenz des Imaginären überführen, sie denken, ohne uns auf einen Boden zu stützen, kurz, wir müßten uns in den Grund des Nichts zurückversetzen" (1986, S.149).

---

<sup>1</sup> Insofern es verschiedene Lebenswelten und je dazugehörige Rationalitätstypen gibt, befindet sich ein Reflektierender mittels einer bestimmten Rationalität in einer bestimmten Lebenswelt.

Das *Feld* der Wesenheiten, die Phänomenalität der Phänomene<sup>1</sup> als vorgängige Struktur und Initiation des Denkens erschließt sich zunächst einem *Durchwandern* des phänomenalen *Feldes* (als leibliche Erkenntnisstruktur). Denn die Dinge erfahre ich, sofern ich unter ihnen bin und sie untereinander durch mich hindurch kommunizieren. Ideen (siehe Kapitel 5.6.2) sind gestalthaft im 'Gefüge meines Leibes eingebaut' (1986, S.153). In den Ideen befindet sich das Denken immer schon verwoben und in 'derselben ontologischen Schwingung' mit den Dingen (1986, S.154f). Die Wesensschau ist verstanden als ein Moment des Gefüges der Dinge selbst, als 'gemeinsames Geäder von Signifikant und Signifikat' (siehe Kapitel 5.6.2), als Gelenk zwischen den Erscheinungen, 'das eine Erfahrung auf verborgene Weise<sup>2</sup> mit all ihren Spielarten verbindet' (1986, S.155). Die philosophische Frage, die in der Wesensschau gestellt wird, entstammt also dem phänomenalen *Feld*, und von daher ist sie in die aus Sichtbarem und Unsichtbarem zusammengesetzte Struktur des Phänomenalen gleichsam eingeschrieben und verwoben in die vorgängige Initiation. Ihr erschließen sich eine Reihe von 'Seinsebenen' (1986, S.153)<sup>3</sup>, welche Merleau-Ponty durch Mechanismen wie 'die Einrollung des Sichtbaren und des Universellen in ein bestimmtes Sichtbares', Chiasmus etc. (siehe Kapitel 5.4.1) beschreibt. Die philosophische Frage hat ihren *Ort* auf der vor-egologischen Ebene, welche wir bereits als die *unpersönliche Bedeutungsebene* einer *dritten Dimension* expliziert haben (siehe Kapitel 5.3.1).

„Unter diesen 'Ebenen' gibt es eine, die am prägnantesten ausgebildet und gleichwohl am unauffälligsten ist, es ist dies das vor-egologische [siehe 1986, S.281] Feld der transzendentalen Anonymität, 'das vertikale oder fleischliche Universum und seine polymorphe Matrix', in dem es nicht einmal ein 'solus ipse' gibt, und zwar, weil es dort keinen 'ipse' und infolgedessen auch niemanden gibt, der sich allein fühlen könnte“ (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.107).

Indem er die Frage dort *verortet*, wo ein Denken sich in der Welt orientiert und man (bestimmt durch die Spielarten des *Irrrens*) urteilt und handelt, veranschlagt Merleau-Ponty die "[...] Fragen als letzte Beziehung zum Sein und als ontologisches Organ" (1986, S.161).

Sinn ist hier niemals manifest, sondern immer lateral verflochten. Über Verflechtungen des Sinns und im geheimen Verkehr der Metapher geht die Sprache eine Verbindung mit dem Denken ein (1986, S.166)<sup>4</sup> und aktualisiert jene Intersubjektivität<sup>1</sup>, welche im vorobjektiven

---

<sup>1</sup> Richir spricht von 'Bescheidenheit des Wahrnehmungsglauben' und von einer 'Bescheidenheit des Phänomens' (Richir, M., *Der Sinn der Phänomenologie*. In Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.106).

<sup>2</sup> „Das Entscheidende ist demnach fast immer eingehüllt in eine Dunkelheit“ (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.97).

<sup>3</sup> Im Hinblick auf pathologische Störungen unterscheidet er die Ebene des Denkens, auf der visuelle Inhalte aufgenommen werden und die höhere Ebene des Symbolvermögens, welches im Sehen fundiert ist (1966, S.154).

<sup>4</sup> Zur Bedeutung der Metapher in Merleau-Pontys Werk siehe Kapitel 1.4.

Sein veranschlagt ist (siehe Kapitel 5.3.4). Um die lateralen Verflechtungen des Sinns des Sichtbaren zu eruieren, muß die Philosophie in der Überreflexion den unveräußerlichen Horizont abstecken, in dem sich jedes Denken (immer schon) bewegt. Damit ist gemeint, daß jede Erscheinung in der Welt als ein Neuanfang betrachtet wird.

*Die Bedeutung der Intersubjektivität im Sinne Merleau-Pontys kann im Unterricht z.B. in der Weise berücksichtigt werden, daß sich der Lehrer/die Lehrerin nicht vorgeblich überlegen von den aggressiven, manchmal grausamen Verhaltensweisen der deprivierten SchülerInnen distanziert. Es geht, so bspw. Hayden, vielmehr darum, diese vor dem Kind auf einen intersubjektiven Verständnishorizont, der alle Beteiligten berücksichtigt, zu beziehen, ohne sie zu sehr zu werten (Hayden, 1981). – Mit Hilfe der Überreflexion reflektiert und äußert Hayden ihre Gedanken zu beteiligten Gefühlen und möglichen Intentionen oder Vorstellungen, die eine Situation bestimmen könnten.*

Im Unvollendeten, Unabgeschlossenen wird der Anfangspunkt jeder Orientierung ausgemacht. Dieser Anfangspunkt ist nach Merleau-Ponty bekanntlich der Wahrnehmungsglaube. Dieser ist

„[...] ein fortwährender Versuch, den Ort unseres Selbst innerhalb der Weltkonstellation und den Ort der Dinge im Verhältnis zu unseren Dimensionen zu bestimmen“ (1986, S.139).

Der Wahrnehmungsglaube nimmt auf die Ursprünglichkeit der Orientierungen Bezug. Bisher spielten sich alle Vergegenwärtigungen allein in der Wahrnehmung ab. Diese Wahrnehmungen wiederum hat die Reflexion zu vergegenwärtigen. Das gelingt ihr nur dann, wenn sie wie der Wahrnehmungsglaube fungiert, und ihn gleichsam von seinem *Ort* aus zum Sprechen bringt (1986, S.139f). Dazu wird die Überreflexion in einer Vergegenwärtigung des Sichtbaren zunächst in den Grund des Nichts versetzt (sie reflektiert unterschwellige Gedanken und sinnlich Wirkendes, Ausschlußkriterien, den Ursprung der Rede im Schweigen etc., welche Merleau-Ponty dem Unsichtbaren zuordnet). Das heißt, die Überreflexion vergegenwärtigt nicht nur ihren eigenen Ursprung, sondern auch die Spielarten der `absence´, welche mit dem Denken einhergehen. Dementsprechend schreibt Richir über das Imaginäre als `absence´, welcher der Chiasmus als wesentliches Charakteristikum eingeschrieben ist:

„Es gehört wesentlich zu der dem Phänomen eigenen Verstellung [als `Drehung´, `Chiasmus´ und anderer Gesetze der Reflexion wie die Verhaftung in der Selbstspaltung], die Illusion zu vermitteln, es sei in seiner Existenz selbst immer schon `a priori´ von einer prinzipiellen Idealität getragen, wo doch diese immer nur auftaucht als Hohlform, als sein anderes Gesicht, als das immerzu aufgeschobene Bevorstehen `a

---

<sup>1</sup> Dem entspricht in der Pädagogik zunehmend Erziehungsziele wie Beziehungsfähigkeit ins Blickfeld treten zu lassen. Allerdings werden zwischenmenschliche Beziehungen häufig als Zufluchtsstätte vor zunehmender Orientierungslosigkeit (siehe Anm.1 S.74) gesehen. Bei Merleau-Ponty ist aber gerade das wilde Sein der *Ort* der Intersubjektivität. – Er würde folgendem daher nicht zustimmen:

„Die Offenheit von Lebenssituationen kann zu einem ganz erheblichen Risiko für Jugendliche werden, wenn sie durch die Komplexität und Vielfalt der Strukturen überfordert werden, wenn ihnen keine klaren Maßstäbe mehr vermittelt werden, auf deren Basis sie Entscheidungen treffen können. Darüber hinaus kann eine solche Offenheit der Gestaltungsmöglichkeiten dazu führen, daß Beziehungen zu anderen Personen zunehmend beliebig werden und somit die personale Sicherheit [...] gefährdet wird“ (Achter Jugendbericht, 1990, S.30).-

posteriori´ einer reinen Offenbarung“ (Richir, M., Der Sinn der Phänomenologie. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.95).

Dem Zitat entnehmen wir die Beschreibung der Reflexionstätigkeit, welche Wahrnehmungen zu vergegenwärtigen vermag: der *Ort* des Wahrnehmungsglaubens ist identisch mit der Sichtbarkeit (des Menschen) und zugleich mit dem Sehen, insofern auch die Wahrnehmung als eine Eigenschaft ihres Gegenstandes verstanden ist. Er ist daher erfahrbar in einem leiblichen Rekurs des Denkens auf eine leibliche Erkenntnis(-Struktur). Denn als unveräußerlicher Horizont sind vorobjektiv vielfältige Sichtweisen, nicht nur jeweils eigene angelegt, da es unterschiedliche Interpretationen des Phänomens wie auch unterschiedliche Erscheinungsweisen von ihm gibt und das Phänomen selbst verstellt ist<sup>1</sup>. In der Wahrnehmung (im Sehen) steht auch immer *noch* etwas aus oder ist zurückgelassen und kann allenfalls als Unmögliches einverleibt werden. So kann die Wahrnehmung lediglich ein `von´ dem Gegenstand<sup>2</sup> registrieren, aber nicht den Gegenstand selbst. Dementsprechend muß die vorgängige Initiation des Denkens als das Bewußtsein über eine `privative Nicht-Koinzidenz´ oder über einen `guten Irrtum´ in das Urteil eingehen (1986, S.165). Zudem gibt Merleau-Ponty Interpretationen, verstanden als innere Adäquationen des Denkens (siehe Kapitel 6.1.2, lediglich den Stellenwert einer `Vor-habe [prè-possession]´; sie erfüllen, wenn auch nie genau, eine geheime Erwartung (1986, S.65) - so wie ein Phänomen existiert (existere, lat. hervortreten), indem es immer noch bevorsteht (siehe Kapitel 2).

### **Zusammenfassung**

Wir haben untersucht, wie das Denken lebendig bleibt und wie es seinem Ursprung im vorobjektiven Sein und seiner Genese gerecht wird. Ein solches Denken sollte uns Aufschluß geben darüber, was Merleau-Ponty für kindgerecht hält und zudem eine reflexionstheoretische Alternative zur nihilistischen `Verstockung´ aufzeigen.

Die Öffnung des Denkens zum Gegenstand macht Merleau-Ponty daran fest, ob ein (narzißtisches) Selbstverhältnis aufgebaut ist, ob die philosophische Frage die Existenz bestimmt und ein gewisses Schweigen den Gegenstand erschließt, welches u.a. daher rührt, daß das Subjekt vor allen willentlichen Stellungnahmen in einer intersubjektiven Welt situiert ist (1966, S.407)<sup>3</sup>. Ferner liegt die Öffnung des Denkens zu seinem Gegenstand in der Wertschätzung der Abweichung und einer Berücksichtigung des Chiasmus. Die Überreflexion (s.o.) kann ein Bewußtsein über jene Abweichungen herstellen, indem sie den Transfer des

---

<sup>1</sup> Das Sichtbare bleibt über die Kontingenzen der Geschichte hinweg dagegen numerisch dasselbe (1986, S.164).

<sup>2</sup> In bezug auf das `von ihm´ franz. `en est´ verweist Merleau-Ponty auf Bergson.

<sup>3</sup> Die Tatsache, daß das Subjekt noch vor allen willentlichen Stellungnahmen in einer intersubjektiven Welt *verortet* ist, ist nach Merleau-Ponty auch die `ursprüngliche Doxa´, auf die sich alle Wissenschaft stützt (1966, S.407).

Denkens in den vorobjektiven Bereich, in dem 'die Welt etwas sagen will', bewerkstelligt (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.92f).

Betrachten wir jetzt den Begriff des Komplexes bei Merleau-Ponty näher, anhand dessen thematisiert werden kann, daß eine nihilistische 'Verstockung' im Körper gegründet sein kann und ist (1986, S.257):

### 6.1.1.5 Der Komplex<sup>1</sup>

Unser Ausgangspunkt ist der von Merleau-Ponty beschriebene Rekurs auf die leibliche Erkenntnisdimension eines (narzißtischen) Selbstverhältnisses, das sich auf das Sichtbare bezieht. - Merleau-Pontys Definition des Komplexes lautet:

„Der Komplex bezeichnet eine stereotype Einstellung gegenüber bestimmten Situationen. In gewisser Hinsicht bildet er das stabilste Element des Verhaltens, da er die Gesamtheit der Verhaltenszüge umfaßt, die sich immer dann wieder einstellen, wenn eine Analogie zwischen bestimmten Situationen vorliegt. - Der Komplex nimmt erst dann eine krankhafte Form an, wenn die Einheit [vermutlich ist Stringenz gemeint] des Verhaltens durch eine traumatische Initialerfahrung (oder in der Sprache Janets, durch eine unbewältigte Situation - Janet, 1919, p.276-280) erreicht wurde“ (1994, S.126).

Um den Begriff des Komplexes bei Merleau-Ponty zu erörtern, holen wir weiter aus: Merleau-Ponty beruft sich auf Lacan, wenn er den Begriff des Unbewußten durch denjenigen der Imago ersetzt (1994, S.127). Die Verflechtung von Sein und Nicht-Sein, die im Komplex ihre destruktive Wirkung zeigt, findet bei Merleau-Ponty auf der Ebene des Imaginären statt (Castoriadis, C., Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes, in Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.114). In der Imago tritt eine nicht nur retrospektive, sondern auch prospektive Vorstellung wie bspw. ein Komplex (1994, S.126) in das Bewußtsein (1994, S.127). Das Imaginäre hat also den Charakter einer Zielvorstellung.

Im Vorobjektiven wird das Imaginäre vornehmlich als das Bild des anderen vergegenwärtigt, welches intendiert wird und das, ausgelöst bspw. durch Entbehungen, transformiert werden kann. Dabei ist das Subjekt weniger vom anderen selbst als von dessen Bild in fundamentaler Weise abhängig. Nur, wo der andere Mensch nicht einmal vorstellbar ist, tritt die wahre

---

<sup>1</sup> Ausgehend von Janet verwendet Breuer den Begriff des Komplexes im Zusammenhang der Psychoanalyse als einer der ersten, und spezifiziert ihn näher als 'Vorstellungskomplexe, Erinnerungen an äußere Vorgänge und eigene Gedankengänge'. -

„Die in solchen Vorstellungskomplexen enthaltenen Einzelvorstellungen werden gelegentlich alle bewußt gedacht. Nur die bestimmte Kombination ist aus dem Bewußtsein verbannt“ (Breuer, 1895, S.187). Bei Freud ist der Komplex ein Vorstellungsinhalt, der die Reaktion auf ein Reizwort beeinflusst (VII, S.4). Laplanche/Pontalis heben drei Bedeutungen der Verwendung des Begriffs Komplex hervor: als eine relativ fixierte Anordnung von Assoziationsketten, als eine affektive Reaktionen auslösende, unveränderte, latente Struktur oder als eine grundlegende Struktur zwischenmenschlicher Beziehung (bspw. des Ödipuskomplexes) (Laplanche/Pontalis, 1986, S.254).

‘transzendente Einsamkeit’<sup>1</sup> auf (1967, S.60). Der Komplex, so können wir ableiten, kann daher als ein unbewältigtes Scheitern eines Wunsches der Beziehung zum anderen<sup>2</sup> verstanden werden. In diesem Sinne geht Waldenfels davon aus, daß einschneidende existentielle Veränderungen (solche können bei Kindern ein Umzug, die Trennung der Eltern etc. sein) unter Umständen

„[...] zur Verarmung von Strukturen (Entdifferenzierung), zur Verselbständigung von Teilstrukturen (Dissoziation), zur Ausbildung von Ersatzstrukturen oder ähnlichem führen. Das Verhalten vollführt auch hier spezifische Leistungen und gleitet nicht ins Amorphe ab“ (Waldenfels, 1981, S.124).

Betrachten wir die Verankerung des Komplexes im Leib noch in einer anderen Hinsicht anhand des Begriffs der Gestalt:

Der Komplex bildet (im Medium der Physiognomie) eine gewisse Gestalt, einen gewissen Sinn, einen ‘geistigen Automaten’ aus, der mit einer ‘inneren Logik’ ausgestattet ist und in der Art einer ‘dritten Person’ den Bewußtseinsraum bewohnt. Mit Hilfe einer Auswertung von Theoremen der Kulturosoziologie, des Psychodramas u.a. und insbesondere der Linguistik erklärt Merleau-Ponty den Sinn bzw. die innere Logik<sup>3</sup> des Komplexes als Wort näher (vgl. Merleau-Pontys Bestimmung des Gestaltbegriffs, Kapitel 5.7.2). Das Wort ist vor allem durch seinen Gebrauchswert bzw. durch einen ‘Hof seiner möglichen Gebrauchsweisen’ bestimmt, ihm kommt also eher eine ‘Reichweite’ als eine Bedeutung zu (1994, S.92f). Das Wort (oder ein Komplex) weist also nicht auf eine substantielle Identität (oder eine Eigenschaft) hin, sondern auf eine Struktur (1994, S.94), das ist der ‘Innenraum der Sprache’:

„Im Innenraum derselben Sprache begrenzen einander alle Zeichen, die ähnliche Ideen zum Ausdruck bringen. Das hervorstechendste Kennzeichen eines Wortes besteht darin, daß es etwas ist, ‘was die anderen nicht sind’“ (1994, S.95).

Den ‘Innenraum derselben Sprache’ bestimmt Merleau-Ponty in ihrer psychologischen Wirkung, und wie beschrieben, hebt er auf die Manifestation menschlicher Intersubjektivität<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Zugleich gehen wir aber aus jener ‘Schicht des Anonymen’ gemeinsam hervor (siehe Kapitel 5.3.1).

<sup>2</sup> Jenes Scheitern können wir mit Ortner/Ortner an exogenen Ursachen (wie Familie, Erziehungsstil, ungünstige sozioökonomische Verhältnisse etc.) und an psychologischen Kriterien wie Überbehütung, Hospitalismus, Verwahrlosung, Mißhandlung, Bedrohung, kriminelle Brandmarkung festmachen (Ortner, Ortner, 1991).

<sup>3</sup> Diese Logik (vgl. Erfahrungslogik Kapitel 2) beschreibt Merleau-Ponty folgendermaßen: „In der Aktivität des Körpers wie in jener der Sprache ist eine blinde Logik am Werk, Gesetze des Gleichgewichts, die von den sprechenden Mitgliedern einer Gemeinschaft befolgt und eingehalten werden“ (1994, S.92).

<sup>4</sup> „Für Merleau-Ponty [...] sind menschliche Wesen nicht rational, weil das, was sie sagen und tun, eine transzendente Gewähr in den Dingen hat, sondern einfach deshalb, weil sie trotz aller Unterschiede [...] unter entsprechender Bemühung miteinander verkehren und einander verstehen können. Rationalität hat kein anderes Fundament als die unsichere Kommunikation untereinander“ (Madison, G.B., Merleau-Ponty und die Postmodernität. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.181).

in der Sprache ab. Das sprechende Subjekt 'geht gänzlich in dem Willen auf, verstanden zu werden und zu verstehen' (1994, S.94). Die Sprache ist dann bestimmt als das, was, vom Zufall abgeleitet, durch die Gemeinschaft der Sprechenden aufgegriffen wird. Sie ist eine 'Gestalt in Bewegung' (1994, S.97). Waldenfels (Waldenfels, Einleitung zu Merleau-Ponty, 1994) kennzeichnet Merleau-Pontys Unternehmen dadurch, daß es einer Sache einen Leib verleiht und stellt eine Parallele zu Heideggers Konzeption der Sprache als das 'Haus des Seins' fest. Ferner weist Waldenfels auf die Bewegungs- und Aufenthaltsmetaphorik hin, die Merleau-Ponty Heidegger entlehnt. - Das heißt im Fall des Wortes oder Komplexes, daß dieselben im Leib dem 'Sein ein Haus' geben.

„Man könnte von der Sprache in ihren Beziehungen zum Denken das sagen, was man vom Leben des Leibes in seinem Verhältnis zum Bewußtsein sagt [...]. Das Denken bewohnt die Sprache, und sie ist ihr [sein?] Leib. Diese Vermittlung von Objektivem und Subjektivem, von Innen und Außen, das die Philosophie anstrebt, können wir in der Sprache finden, wenn es uns gelingt, uns in ihre Nähe zu bringen“ (Waldenfels, Einleitung zu Merleau-Ponty, 1994, S.100).

Wir kommen daher zu folgender Erklärung des Komplexes:

Der 'Wille zur Koexistenz', welchen das sprechende Subjekt mittels der Sprache kundtut und dadurch die historische Entwicklung in Gang hält (1994, S.99), entfaltet sich im lebendigen Wort und ist dessen Gebrauchswert. Diese sind aber im Komplex gleichsam eingeschlossen<sup>1</sup> und in einer bestimmten imaginären Formation erstarrt. Zu dieser Formation, in welcher der Komplex anstelle eines lebendigen Wortes die Sprache und damit das 'Haus des Seins' *okkupiert*, ist folgendes zu vergegenwärtigen:

1- Da Verstehensprozesse je unterschiedlich und vom Kontext abhängig sind, ist der Wille zur Koexistenz qualitativ und konkret bestimmt.

2- Die Mitwirkung des Individuums an den (historischen) Ereignissen ist abhängig davon, ob es zur rechten Zeit am rechten *Ort* 'anwesend'<sup>2</sup> ist (1994, S.99). Diese 'Anwesenheit' kann in der Sprache aufgespürt werden<sup>3</sup>.

3- Indem Merleau-Ponty den Leib als Fundament seines Denkens veranschlagt, durchbricht er Präsenztheorien des Denkens, Wahrnehmens und Handelns. Denn der Leib ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich. - Rein formal gesehen, ist eine nihilistische 'Verstockung' daher durch die Zeitlichkeit immer schon suspendiert, insofern diese real ist, d.h. neue Namen die alten austreichen und damit eine Erneuerung bewerkstelligen (siehe Kapitel 5.4.3). Im Komplex sind aber Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft miteinander verschmolzen und unmittelbar 'anwesend' (1986, S.163).

---

<sup>1</sup> Dementsprechend deutet er Aphasie im Sinne Goldsteins (Goldstein, 1971, S.449) als Einbuße der Symbolfunktion, die in der intentionalen Struktur der Kommunikation begründet ist (1966, S.208).

<sup>2</sup> Im Französischen bezieht sich *présence* unmittelbar auf ein 'bei-etwas-dabei-seiendes-Subjekt', das auf ein gegenwärtiges Objekt hinweist.

<sup>3</sup> Dazu gibt Lacan nähere Angaben, siehe Kapitel 6.2.2.

Wenn wir alle drei Aspekte berücksichtigen, so kommen wir in folgendem Gedankengang zu einer anderen Möglichkeit der Auflösung des Komplexes:

Raum<sup>1</sup> und Zeit sind in der Sprache miteinander verschränkt (siehe Kapitel 5.4.1). – Denn wir sind nach Merleau-Ponty umgeben

"[...] von Zeit und Raum wie von einer Anhäufung, einer Wucherung, einem Übergreifen und einer Promiskuität, - als unablässige Trächtigkeit, unablässiges Gebären, als Generativität und Generalität, als rohe Wesenheit und als rohe Existenz, die wie Ausbuchtungen und Verschlingungen derselben ontologischen Schwingung sind" (1986, S.154f).

Unser Verhältnis<sup>2</sup> zu Vergangenheit und Gegenwart ist charakterisiert durch Überlappung, Höhlung, Relief:

"Jede Stufe nimmt von ihrer Stelle aus die vorangegangenen wieder auf und geht in die folgenden über" (1967, S.62).

Auf ontologischer Ebene ist die Unmittelbarkeit bzw. die Koinzidenz von Sachverhalten verworfen (1986, S.163), es gibt allenfalls partielle Koinzidenzen. Die Tatsache, daß im Komplex Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft miteinander verschmolzen sind, kann nur reflektiert werden, wenn man die `absence´ (bspw. in der Sprache) und die Zeitlichkeit im Begriff der Epoché als Konzeption einer gewissen Aussetzung (`absence´) des Seins im Denken paradoxal zusammen denkt. Der Komplex kann demnach als eine Aussetzung betrachtet werden, die sich zeitlich diachron und zugleich in ihrer Gestalt zufällig formiert. Aus dem sublinguistischen Schema Guillaumes leitet Merleau-Ponty eine `stolpernde Logik´ (1994, S.98) ab, welche diachrone Zufälle wie bspw. Komplexe mit den Kriterien der Vernunft verbindet:

„Guillaume<sup>3</sup> nimmt ein sublinguistisches Schema an; dieses bestimmt sich als eine Architektonik der verschiedenen Ausdrucksmittel, die sich durch die Zeit hindurch entwickeln und die Diachronie in eine bestimmte Richtung lenken. Die Sprache wäre somit keine `Augenblicksgestalt´, sondern eine `Gestalt´ in Bewegung, die sich auf ein gewisses Gleichgewicht zubewegt [..., welches immer wieder auch ersetzt wird]. Einer solchen Konzeption zufolge gibt es also ein der Sprache innerliches Prinzip, das die Zufälle der Diachronie sowohl nach Kriterien des Zufalls wie auch der Vernunft auswählt.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty diversifiziert die Möglichkeiten eines Raumerlebens und gibt an, wie bspw. die Kunst die `metaphysische Struktur des Fleisches´ aufzeigen kann (Richir, M., Der Sinn der Phänomenologie. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.92f).

Weitere Ausführungen zu der zentralen Bedeutung des Raumes für die menschliche Orientierung vgl. Bollnow, 1963 und Bachelard, 1987.

<sup>2</sup> Vergleiche hier den Stellenwert der Erinnerung als potentielle Öffnung zur dritten Dimension, zur Intersubjektivität, siehe Kapitel 5.3.1.

Bollnow arbeitet das Verhältnis zur Zeit vor einem existenzphilosophischen Hintergrund als Zeiteinteilung, Gliederung in Zeitabschnitte, Zeitenthabenheit, als Verhältnis zur Vergangenheit, Zukunft und Hoffnung aus (Bollnow, 1972).

Vgl. außerdem Blochs Begriff der (wissenden) Hoffnung (Bloch, 1959).

<sup>3</sup> Guillaume, C., L´architecture du temps dans les langues classiques, Copenhague, 1954.

Diachronie und Synchronie stehen nicht mehr, wie dies noch bei Saussure<sup>1</sup> der Fall war, 'nebeneinander' (1994, S.97f).

Die synchronen Ereignisse (bspw. gedankliche Vollzüge) sind von den diachronen nicht strukturell getrennt (Anm.?), die Kriterien der Vernunft sind sogar auch in diachronen Ereignissen wirksam<sup>2</sup>. Daher kann sich ein Komplex den Kriterien der Vernunft und damit u.a. der Unmöglichkeit von Unmittelbarkeit nicht entziehen - er überwindet die Selbstspaltung der Vernunft nicht, auch wenn er sich darin gleichsam einlagert. Als ein (zufälliges, diachrones) Ereignis kann ein Komplex aber von der Vernunft ausgewählt werden. Die Vernunft kann also eine leibliche Selbstbeziehung zum Komplex aufbauen. - Sie kann einen Komplex zwar nicht eliminieren, aber ablehnen oder in der Art einer Gestaltbildung assimilieren. Die Ablehnung besteht in der Zurückweisung einer bestimmten 'absence'; bspw. kann der *Ort*, wo der (innere) Spiegel kein Selbstbild mehr zurückwirft, abgelehnt wird und in einer Identifikation mit einem weiteren (Bild des) anderen wiederhergestellt werden. Die Wiederherstellung eines Selbstverhältnisses kann nach Merleau-Ponty bspw. durch die Erinnerung ausgelöst werden, indem diese die *dritte Dimension* aktiviert, aus der wir durch eine ursprüngliche Ekstase zusammen hervorgehen (siehe Kapitel 5.3.1).

*Dazu kann man die Bedeutung des kommunikativen Spielens<sup>1</sup> herausstellen. Dementsprechend*

*„[...] fällt auch der Geselligkeit die Aufgabe zu, den Menschen sich in seinem Menschsein ganz empfinden zu lassen, ihn zu dem werden zu lassen, was er jenseits von spezifischen situativen Kontexten und Anpassungszwängen rein von sich her ist“ (Menze, C., Aspekte einer humanistischen Geselligkeitslehre und die kommunikative Pädagogik. In: Röhrs, H.(Hg.), 1979, S.150).*

*Mit der Wirkung von Erinnerungen deprivierter Kinder ist allerdings sehr sorgfältig umzugehen. - Freudenberg spricht im Umgang mit der sozial stark benachteiligten Tina von einer 'Beziehungsfalle Erinnerung': durch die Wiederinszenierung einer traumatischen Erfahrung (der ein Komplex entspringt) wird eine der ursprünglichen Versagenssituation ähnliche Beziehungskonstellation hergestellt, wodurch Tinas Weiterentwicklung behindert wird (Freudenberg, B., Traum oder Trauma - eine echte Alternative? Ein Praxisbericht. In: Büttner, C. u.a.(Hg.), 1993). Als Korrektiv gibt Freudenberg den Aufbau neuer psychischer Strukturen an:*

---

<sup>1</sup> DeSaussures scharfer Trennung zwischen Synchronie und Diachronie, die er seiner Sprachbetrachtung zugrunde legt (DeSaussure, 1931, S.96) entspricht auch, daß eine diachrone Interpretation, wie sie der Zweifel leistet, von dem Wandel, von der Veränderung und der synchronen Betrachtung der Geschichte getrennt ist.

<sup>2</sup> Dementsprechend führen wir Komplexe, die vergangenen Erfahrungen entstammen, bspw. auf das in der reflexiven Selbstspaltung begründete Festhalten an einer bestimmten 'absence' zurück.

*„Die Delegation der Gefühle von Ohnmacht, Schwäche und Hilflosigkeit war für Tina zu einem zentralen Bestandteil ihres Lebens geworden“ (Freudenberger in Büttner u.a.(Hg.), 1993, S.89).*

*Über eine Maus, die nur ihr gehört, findet Tina eine Möglichkeit, ihre Abhängigkeits-, Macht- und andere Gefühle zu spielen und stellvertretend in der Maus einen Platz in der Klasse zu suchen (und zu finden).*

*„In diesem Sinne kämpfte Tina um das Leben der Maus als Ersatz für ihr Überleben [..]“ (Freudenberger in Büttner u.a.(Hg.), 1993, S.89),*

*stellt ihre Lehrerin fest. Die Maus war der verdichtete Ausdruck ihrer brüchigen Realitätsbeziehung und ihrer infantilen Bedürftigkeit (Freudenberger in Büttner u.a.(Hg.), 1993, S.90). Zufällig und diachron stellt sich bei Tina im Spiel über die Verarbeitung von Erinnerungen ein Selbstverhältnis her.*

*Die Lehrerin Hayden richtet eine `stille Ecke´ ein, in der sich die Kinder, die ausfallend werden, beruhigen sollen. Die Ecke soll aber nicht als Strafe dienen. Daher ist sie freundlich und schön eingerichtet (Hayden, 1981, S.56f).*

## **Zusammenfassung der Antworten Merleau-Pontys auf die Problematik des Nihilismus**

Merleau-Ponty gründet das unbewußte Denken im Imaginären und in der grundlegenden Theoriefigur der Verflechtung und versteht daher das Individuum vom narzißtischen Selbstverhältnis her.

Die Erfahrung ist das Medium, in dem die Rekurse des Denkens auf die Lebenswelt und auf die vorobjektive Struktur zu vollziehen sind. Mit den Rekursen des Denkens auf die vorgängige Initiation (siehe Kapitel 6.1.1.4.1), auf die leibliche Erkenntnisstruktur und auf den unveräußerlichen Horizont gehen unterschiedliche Arten der `absence´ einher. In der Wesensschau ist eine Erfahrung mit all den Spielarten der `absence´ (also mit dem unterschwellig wirkenden) überreflexiv zu verbinden, um verschiedene Seinsebenen (die anonyme, die ontologische etc.) zu erschließen. Dabei *wollen* die Dinge durch mich hindurch kommunizieren - sie treten durch mich miteinander in Beziehung - dazu bildet die Kunst den Referenzrahmen Merleau-Pontys.

Die lateralen Verflechtungen erschließen sich dem Wahrnehmungsglauben, der sich selbst befragt und den Gegenstand in seinem Ursprung im Unabgeschlossenen ausmacht. Der Wahrnehmungsglaube fungiert als ein Sehen, in welchem sich die Tatsache offenbart, daß immer etwas *noch* aussteht. Das Denken hat jene Spielarten der Abschattungen als Abweichungen (zum Begriff der Transzendenz Kapitel 5.8) aufzunehmen, um nicht nur zu

---

<sup>1</sup> Vgl. 1976, S.240. Die therapeutische Wirkung des Spielens wird immer wieder herausgestellt. Vgl. auch Schäfer, G., Spiel, Spielraum und Verständigung, Weinheim, München 1986 – er stellt dar, wie das Spielen verhindert sein kann, und erprobt daran verschiedene Spieltheorien.

realisieren, daß nicht nichts ist, sondern auch, daß sich das alter ego am *Standort* der Abweichung (der Transzendenz im Denken) am *Ort* des *Noch-Nicht* befindet.

Im Komplex wird an bestimmten imaginären Formationen festgehalten, die ihren Ursprung in gedanklichen oder existentiellen Erfahrungen haben können. Merleau-Ponty bestimmt jene Imago von der Sprache und der Intersubjektivität als ihrem Kontext her. Sie ist bestimmt als eine Verweigerung. Das heißt, im Komplex ist der Wille, in einem bestimmten Kontext verstanden zu werden, suspendiert. Eine solche Suspension bezieht ihre Berechtigung aber zugleich aus diesem Kontext, wobei Merleau-Ponty Bedeutungen als sekundäre und nicht existenzielle veranschlagt. Eine Auflösung von Komplexen ist nach Merleau-Ponty an deren Vergegenwärtigung in der Zeit geknüpft. Komplexe sind diachrone, imaginäre Formationen und zufällig entstanden. Sie sind als 'absences' (metaphorisch) zu *lesen* und zugleich als eine bestimmte 'Anwesenheit' von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Wille zur Intersubjektivität läßt sich als die 'Anwesenheit' eines leiblichen Selbstverhältnisses (Narzißmus) restaurieren<sup>1</sup>. Da diese in einem Chiasmus der Wahrnehmungen von Subjekt und Objekt etc. besteht, ist sie als Struktur für den Beobachter von außen und für den Akteur von innen sichtbar (siehe Kapitel 5.4.1). Sie ist zu rechter Zeit am rechten *Ort* als die lebendige Intersubjektivität aufzuspüren. Die Auflösung von Komplexen kann durch Zufall oder mittels der Vernunft (welche Komplexe ablehnen und ein chiastisches Verhältnis zu anderen etc. aufbauen kann) herbeigeführt werden.

Die Zeitlichkeit in ihrer Verflechtung mit dem Raum (im Begriff 'Fleisch', siehe Kapitel 5.2) setzt die Formation eines Komplexes zudem ontologisch außer Kraft. In diesem Sinne bedeuten auch neue Namen, welche sich real über alte legen und diese ausstreichen, eine tatsächliche (geschichtliche) Veränderung.

### **6.1.2 Der Aufweis des Mangels in Merleau-Pontys Kritik an philosophischen Denkweisen<sup>2</sup> (insbesondere an der Bewußtseinsphilosophie)**

Seine Vorgehensweise expliziert Merleau-Ponty, indem er sie gegenüber klassischen Typen des Philosophierens rechtfertigt. Zudem setzt sich Merleau-Ponty mit Konzepten der

---

<sup>1</sup> In diesem Sinne kann Verena Kast (1985) Märchenmotive und -symbole unter dem Aspekt des Autonom-Werdens aus tiefenpsychologischer Sicht deuten.

<sup>2</sup> Die kritische Folie, gegen die Merleau-Ponty sich abhebt, verwirft er nicht, sondern begreift diese Denkweisen als Strukturmomente oder -phänomene, welche wie andere Phänomene in das vorobjektive Sein eingelagert sind. Dabei ordnet er sie anderen Phänomenen aber nicht über oder unter, sondern bei oder zu. - Allgemein läßt sich Merleau-Pontys Haltung zu anderen philosophischen Positionen ähnlich charakterisieren wie Deleuze das Programm des Strukturalismus kennzeichnet:

"Kein Buch 'gegen' etwas, was dies auch immer sei, hat jemals Bedeutung, es zählen allein die Bücher 'für' etwas Neues und die Bücher, die es zu produzieren wissen" (Deleuze, 1992, S.60).

zeitgenössischen Psychologie, Physiologie und Pathologie (u.a. Goldsteins) und auch mit der Entwicklungspsychologie (vor allem Piagets) auseinander<sup>1</sup>. Hier kritisiert er Ansätze, die das positive Wissen über die Natur als reine Äußerlichkeit (Kausalität) vom reflexiven Wissen des Bewußtseins als reiner Innerlichkeit (Idealität) als verschieden ansetzen. – Uns interessiert in diesem Zusammenhang, daß Merleau-Ponty hier *Gefahrenzonen* absteckt, in denen im Zeichen dieses Dualismus´ das phänomenologische *Feld* bzw. der Zugang zur Lebenswelt verdeckt werden kann. Diese *Zonen* können wir als Topoi des Denkens ausweisen, an denen es sich nihilistisch selbst blockiert<sup>2</sup>.

Merleau-Ponty weist der Bewußtseinsphilosophie und anderen philosophischen Ansätzen Strukturen nach, die in unserem Zusammenhang nihilistisch zu nennen sind:

"Wenn wir aus einem eventuellen Abstand zwischen dem Evidenten und dem Wahren eine unendliche Distanz machen und einen spekulativen Zweifel mit einer Verwerfung gleichsetzen, so tun wir dies, weil wir uns als passiv Seiende in einer Seinsmasse verfangen fühlen, die uns entweicht, oder uns gar von einer böartigen Kraft gegängelt fühlen und wir dieser Widersetzlichkeit den Wunsch nach einer absoluten und von jeglicher Faktizität befreiten Evidenz entgegensetzen. Auf diese Weise bezieht sich der methodische Zweifel, den wir in die Domäne unseres Willens eingeführt haben, auf das Sein, indem er sich einer tatsächlichen Evidenz widersetzt und indem er eine unwillkürliche Wahrheit zurückdrängt, die - wie er zugibt - immer schon da ist und aus der sich das Projekt einer absoluten Evidenz gerade inspiriert. Bleibt er dennoch Zweifel, so kann er dies nur, wenn er die Vieldeutigkeiten des Skeptizismus erneuert und es vermeidet, seine eigenen Anleihen beim Sein zu erwähnen, oder wenn er eine Falschheit des Seins selbst heraufbeschwört, einen großen Betrüger, ein Sein, das sich aktiv versteckt und den Schirm unseres Denkens und seiner Evidenzen vor sich aufrichtet, so als ob dieses ausweichende Sein nichts wäre" (1986, S.143f).

Dem Ansatz der Bewußtseinsphilosophie wirft Merleau-Ponty vor, die Wiederaufnahme eines nivellierten Seins zu vollziehen. Diesen Einwand wollen wir im folgenden ausführlich darstellen. Die Bewußtseinsphilosophie geht von folgendem die Welt und das Denken ästhetisierenden Vorurteil aus:

"Das Geheimnis des Seins steckt in einer Unversehrtheit, die hinter uns liegt" (1986, S.164).

Merleau-Ponty kritisiert, daß die Bewußtseinsphilosophie sich nicht mit dem Sinn des Denkens selbst und mit den unterschiedlichen Arten, zu denken, befaßt. Empirismus und Intellektualismus, welche er der Bewußtseinsphilosophie subsumiert, bleiben `hinter der einfachen Feststellung zurück, daß das Wort einen Sinn hat´ (1966, S.210), welcher zu objektiven Kausalverkettungen, zu `bloßen äußeren Zeichen des Wiedererkennens´ (1966, S.210) verkürzt wird. Damit bleibt die Reflexion aber in sich selbst befangen. Im Medium der

---

<sup>1</sup> Dazu DeChadarevian, 1990. Zu Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Piaget, siehe Kapitel 6.1.1.2.

<sup>2</sup> Wir stützen uns in der These, daß Merleau-Ponty im philosophischen und wissenschaftlichen Denken nihilistische Tendenzen nachweist, auf Harich, 1968, S.10f, der die Erkenntnistheorie Kants und die Wissenschaftslehre Fichtes, denen Jean Paul und F.H.Jacobi Nihilismus vorwarfen, in eine Reihe mit dem Positivismus, dem Empirioskritizismus, dem Pragmatismus, mit der Existenzphilosophie und der Phänomenologie Husserls stellt, welche mit eben den Vorstellungen operieren, die Merleau-Ponty in seiner Kritik an der Bewußtseinsphilosophie in Frage stellt.

Idealität wird die Illusion erzeugt, der Unterschied zwischen Täuschung und Wahrheit ließe sich meistern. Dies erfolgt durch eine Unterwerfung der Welt durch das Denken (nach Descartes): die Illusion besteht in der Vorstellung,

"[...] daß das Denken zu sehen gewisser ist als das Gesehene Ding oder als das Sehen selbst, - daß das Denken, gerade weil es nur absolute Erscheinung ist, absolut unbezweifelbar ist, und daß es als Mittleres zwischen Sein und Nichts dem Zweifel besser standhält als die positiven und vollen Dinge. Freilich haben Descartes und der Cartesianismus dieses denkende Ding, das nur halbwegs Ding ist, schließlich dem Sein zugeordnet: da es letztlich nicht nichts ist und das Nichts keinerlei Eigenschaften hat, wurde es zum Zeichen und zur Spur eines unendlichen Seins, einer geistigen Positivität. Aber durch dieses 'cogito' hat sich in der Philosophie dennoch der Rückzug aus der Welt, die Rückkehr zum inneren Menschen, das reflexive 'Nein' breitgemacht, und diese Motive mußten dort alle ihre Konsequenzen entfalten an dem Tag, an dem das Denken nicht länger mehr glaubte, die spontane Genese eines Seins, das Grund seiner selbst wäre, in sich selbst erfassen zu können: dann könnte die unsichtbare und eigenschaftslose Negativität nur noch von der Welt selbst getragen werden und wäre nur noch eine Lücke im Sein. Zwischen ihr und dem Sein gäbe es nicht einmal mehr Raum für die Suspension des Zweifels; die Negativität in actu wäre die Existenz selbst, oder zumindest das 'es gibt' der Welt und die Philosophie wäre kein Fragen mehr, sondern das Bewußtsein dieses doppelseitigen Aktes, dieses Nein, das ein Ja ist, dieses Ja, das ein Nein ist. Die langwierige Evolution, die dazu führte, daß das Positive sich von der Welt weg auf die Seite des Bewußtseins verlagerte als deren Bezugsglied und Verbindungsprinzip, - die aber gleichzeitig die Philosophie darauf vorbereitete, das Nicht-Sein als Angelpunkt des Seins anzusetzen -, würde mit der Rehabilitierung und dem Vorrang des An-sich unvermittelt wieder am äußersten Gegenpol des Idealismus enden" (1986, S.133f).

In der idealistischen Tradition, so Merleau-Ponty, wird das Wesen als Antithese zur Tatsache gesetzt, und es wird als eine Grenzidee behandelt, die 'immer und nirgendwo' besteht (1986, S.151). Gleichzeitig wird das Ding als absolut individuelles konzipiert, indem ihm eine 'einzigartige räumliche und zeitliche Plazierung' zugeteilt wird (1986, S.151). - Die Bewußtseinsphilosophie läßt uns auf diese Weise

"[...] träumen von einer Variation des Dinges, die alles, was nicht wesentlich zu ihm gehört, von ihm absondern könnte" (1986, S.151).

Ein solcher Blickwinkel aber macht einen souveränen Blick des Kosmotheoros (des spekulativen Subjekts) notwendig, der vom Ding tatsächlich getrennt ist und diesem gegenüber(-stehend) dasselbe in dessen Bezügen wahrnimmt. Da die Dinge Bedeutungen teilen, muß eine von den Erscheinungen getrennte (Erkenntnis-) Dimension eingeführt werden, das ist ein *ort-* und zeitloses Bedeutungssystem, welches in der Wesensanschauung (siehe Kapitel 5.6.2) auf die Dinge in Raum und Zeit bezogen wird. Der Kosmotheoros, der Tiefblick oder reiner Blick ist, wenn er sich zu Raum und Zeit in Beziehung setzt, am '*Nullpunkt des Seins*' verortet (1986, S.152); von diesem aus meint er, jenes Bedeutungssystem zu erkennen. Er treibt in eine *ortlose* und rein negative Existenz und unterhält nur noch eine 'mysteriöse Verbindung zu Raum und Zeit' (1986, S.152). Denn in der Illusion absoluter Überschau (bzw. in einem Überflug) über die sichtbare Welt verzerrt die Reflexionsphilosophie das Sein des reflektierenden Subjekts, indem sie dieses als Denken konzipiert (1986, S.46f). Das heißt, wenn das Ich sich allein auf die Reflexion verläßt und nicht

der Phänomenalität, welche die Wahrnehmungen erschließt, gewahrt wird, verliert es sich im Fluß seiner unreflektierten Wahrnehmungen. Es findet sich im Rahmen der Bewußtseinsphilosophie nur dadurch wieder, daß es seine Wahrnehmungen als eine intelligible Kette (wieder-)einrichtet, die sich der Variation der tatsächlichen Phänomene widersetzt - vgl. die Kapitel 2.4 und 6.1.2. Durch eben diese Wiederaufnahme unserer selbst, die wir 'naturati' sind, als 'naturanter' (1986, S.54) - und durch eine 'Rückschau' (1986, S.69) wird das in der Welt inkarnierte Subjekt in ein transzendentes Subjekt übergeführt. Merleau-Ponty stellt fest, daß damit 'das Wesen zur subjektiven Verrücktheit und Arroganz wird' (1986, S.150).  
Denn

"[...] es gibt für mich [...] Unwesentliches, und es gibt eine Zone, einen Hohlraum, in dem sich das nicht Unwesentliche, das nicht Unmögliche sammelt; aber es gibt kein positives Sehen, durch das mir die Wesenhaftigkeit des Wesens definitiv gegeben wäre" (1986, S.150).

Mit dem *Ort* des Subjekts ändert sich auch der Gegenstand der Wahrnehmung (vgl. das Kapitel 3.1.2 zu Jacobis Nihilismusbegriff). Geleitet von der 'barbarischen Überzeugung, zu den Dingen selbst zu gelangen' (1986, S.50), und von dem Postulat, daß ein Denkgegenstand derselbe bleibt, auch wenn die Aufmerksamkeit sich verlagert (1986, S.59), will die Reflexionsphilosophie diesseits unserer tatsächlichen Situation bleiben. Sie spiegelt also vor, daß sie uns in ein

„[...] Zentrum der Dinge zurückversetzt, von dem wir ausgegangen, im Verhältnis zu dem wir aber dezentriert waren“ (1986, S.54).

Damit ist gemeint, daß im Geiste Descartes' eine Identität von Raum und Geist postuliert wird (1986, S.59), indem bspw. ein ferner Gegenstand mit anderen fernen und ferneren Gegenständen in Verbindung gebracht und in einem 'Überfliegen der Welt' mit der Ferne als solcher identifiziert wird (1986, S.59). Räumliche Verhältnisse wie Nähe und Ferne werden dann als Relationsbeziehungen zwischen Gegenständen aufgefaßt (anstatt in diese eingebaut wahrgenommen zu werden, siehe Kapitel S.5.6.2). Auf diese Weise kann nur ein Ding rezipiert werden, das sich selbst nicht verändert.

"Die erste Leistung der Aufmerksamkeit ist also die Schaffung eines 'überschaubaren' - perzeptiven oder geistigen - 'Feldes', innerhalb dessen Bewegungen des erkundenden Organs und gedankliche Entfaltungen möglich sind, ohne daß das Bewußtsein immer aufs neue seine Erwerbe einbüßte und sich in den von ihm selbst hervorgerufenen Wandlungen der Situation verlöre. Die genaue Stelle des berührten Punktes ergibt sich dann als Invariante meiner mannigfaltigen Empfindungen bei wechselnder Disposition meiner Glieder und Haltung des Leibes; der Akt der Aufmerksamkeit vermag diese Invariante zu fixieren und zu objektivieren, sofern er vom Wandel der Erscheinungen Abstand gewonnen hat. Die Aufmerksamkeit als allgemeine und formale Aktivität ist sonach inexistent" (1966, S.50f).

Unterschiedliche Wahrnehmungen verschiedener Menschen werden in allgemeinen Aussagen vereinheitlicht und damit ihres individuellen Sinns entkleidet. Diesen Prozeß beschreibt Merleau-Ponty als eine innere Adäquation: in der Wahrheit der inneren Adäquation des Denkens (1986, S.54) fallen Seinsgründe und Sein ineins und jede Entfernung zu den Dingen

ist ein Außerhalb unserer Nähe zu uns selbst (1986, S.68). Ein derart geblendetes Denken anerkennt eine Wahrnehmung nur dann als zu mir gehörig, wenn sie zuvor schon meinen Vorstellungen und dem Denken untergeordnet ist (1986, S.67). Es kristallisieren also im Medium der Idealität die Dinge in der 'Illusion einer reinen Selbsterscheinung des Geistes' (1986, S.50ff)<sup>1</sup>. - Die Bewußtseinsphilosophie

"[...] verwandelt die tatsächliche Welt mit einem Schlag in ein transzendentes Feld, sie beschränkt sich darauf, mich in den Ursprung eines Schauspieles zurückzusetzen, dessen Betrachter ich nur deshalb je sein konnte, weil ich es, ohne es zu wissen, selbst organisierte" (1986, S.67).

Erkennt sie auch sehr richtig, daß die Wahrnehmung und das Sehen weder beim Ding selbst sind, noch rein auf den, der sieht, bezogen sind, so meint die Bewußtseinsphilosophie doch, daß Sehen und Empfinden (als Irrtümer oder Vorstellungen) im Denken durchsichtig werden, und zwar auf dem Wege der Umformung der Wahrnehmungsinhalte in den reinen Gedanken, zu sehen und zu empfinden. Erhebt die Bewußtseinsphilosophie den Anspruch, den Gegenstand a priori zu erklären, so fällt sie ein Urteil doch immer nur a posteriori.

„In der Reflexion gibt es notwendigerweise einen blinden Punkt; denn einerseits kommt ihre homogenisierende Wirkung immer 'nachträglich', 'a posteriori', nach dem Rätsel der Welt, das es zu befragen gilt, - und andererseits gibt sie im gleichen Atemzuge vor, jedes Rätsel 'a priori' zu erklären, und zwar mit den Mitteln, die sie ihrer Einsetzung 'a posteriori' verdankt; damit täuscht sie vor, sie könne unter der Herrschaft des Denkens oder der Idealität die Konstitution der Welt 'a priori' herleiten, obwohl diese sich von ihr und ohne sie immer schon vollzogen hat. Die Reflexion kann also nur dann beanspruchen in der Phänomenologie zu enden, wenn sie sich von der Idee der Übereinstimmung zwischen 'a priori' und 'a posteriori' leiten läßt, deren Realisierung jedoch mit ihrem Entstehungsakt unmöglich geworden ist; sie wird ihrer selbst nur inne, indem sie das Phänomen zu einem Gegenstand des Denkens macht, und sie kann das Phänomen als solches nur dann einholen, wenn sie gewissermaßen sich selbst und gleichzeitig den Gegenstand außer Kraft setzt" (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.91).

Die Blindheit der Bewußtseinsphilosophie ist demnach begründet in ihrer Art, sich rekursiv in der Weise einer inneren Adäquation zu vollziehen und die Welt dabei durch ein Gedacht-Sein zu ersetzen (1986, S.66).

Die Wahrnehmung, das wahrgenommene Ding und die Öffnung zu diesem Ding werden transformiert und neutralisiert in eine reflektierte Wahrnehmung und ein 'in-einer-reflektierten-Wahrnehmung-wahrgenommenes-Ding' (1986, S.60). Das Bewußtsein erfaßt die konkrete Welt nur als 'Symbol eines Seins' (1986, S.50). - Die Wechselbeziehung zwischen meiner Erkundung der Welt und den sensorischen Reaktionen, die sie hervorruft (wie auch die anderen chiastischen Verknüpfungen, siehe Kapitel 5.4.1), wird wiederum dabei übersehen. Zugleich steigt die Bewußtseinsphilosophie gleichsam ein in die Ambiguität des Wahrnehmungsglaubens, indem sie davon ausgeht, daß das Denken, gerade weil es nur

---

<sup>1</sup> Die hier angesprochene Problematik der transzendentalen Konstitution ist auch im wesentlichen der Kritikpunkt Merleau-Pontys an Husserl. Richir geht in seiner Interpretation Merleau-Pontys vielleicht etwas weiter als dieser selbst, wenn er die Reflexion als die 'den Phänomenen eigene Verstellung' auffaßt (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.95). Demnach macht sich hier die Verstellung, das

‘absolute Erscheinung’ ist, absolut unbezweifelbar ist, und als Mittleres zwischen Sein und Nichts dem Zweifel besser standhält als die tatsächlich sichtbaren Dinge.

Selbst wenn die eigene Wahrnehmung mitreflektiert wird - Merleau-Ponty spricht im Zusammenhang der Bewußtseinsphilosophie von ‘Psychismus–Inselchen’<sup>1</sup>, 1986, S.46 - wird der Wahrnehmungsglaube in der Reflexionsphilosophie zu reiner Äußerlichkeit entleert (1986, S.31ff) – vgl. das Kapitel 6.1.2, indem diese davon ausgeht,

"[...] unsere ursprüngliche Verbundenheit mit der Welt nur verstehen zu können, indem sie diese ‘aufknüpft’, um sie dann ‘neu zu knüpfen’, indem sie dieselbe konstituiert und fabriziert. Sie glaubt, Klarheit erlangen zu können durch Analyse (1986, S.53).

Eine verabsolutierte Reflexion aber versteinert den lebendigen Wahrnehmungsglauben (der wesenhaft von Nicht-Sein durchsetzt ist) positivistisch zu der Illusion, daß die Unterscheidung von Täuschung und Wahrheit durch die Reflexion gemeistert werden kann (siehe Kapitel 6.1.2).

Auf seinem Weg zu einem sich auf die Wirklichkeit stützenden Wahrnehmungsglauben und zum phänomenologischen *Feld*, welches offen ist für den Seinssinn der Welt, stellt Merleau-Ponty noch weitere Typen seinsverkennender Mechanismen klassischen Philosophierens dar:

Im Kern der Philosophie des Negativen, nämlich der des Seins und des Nichts (Sartres) und der dialektischen Philosophie (Hegels) steht für Merleau-Ponty der Widerstand gegen den Zweifel und die Auffassung, daß ‘das Positive immer schon die Negation der Negation gewesen’ sei (1986, S.75) – vgl. das Kapitel 3.4.2.9 zum ‘blinden Aktionismus’. Merleau-Ponty verwirft insbesondere die Vorstellung, die Sartre suggeriert, daß es sich beim Realen und beim Imaginären um zwei Ordnungen oder Szenarien handelt, ‘die des Raumes und die der Phantome, die vor allen Unterscheidungsakten das Erleben charakterisieren’ (1986, S.62).

In seinen Vorlesungen am Collège de France stellt Merleau-Ponty heraus, daß der Szientismus, der eine Verabsolutierung der Wissenschaft und eine letzte Erklärung des Weltproblems anstrebt, dabei von einer impliziten naiven Ontologie eines wahren An-sich ausgeht, die mit der Zielvorstellung einer reinen Objektivität in der Wissenschaft verknüpft ist (1973, S.100ff).

Auch der Objektivismus und das mechanistische Denken, welche bspw. die Empfindungen als physikalisch definierte Stimuli auffassen, bleiben innerhalb des traditionellen ontologischen Rahmens (1986, S.44f) - vgl. das Kapitel 6.1.2. In seinem Vorwort zu Hesnard (1960) schreibt er, daß die idealistische Abweichung nicht minder verderblich sei als die objektivistische

---

Imaginäre, welches alles Denken kennzeichnet, in der Reflexion (-sphilosophie) selbst zum Gegenstand (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.90).

<sup>1</sup> Unter Psychismus versteht Merleau-Ponty

„[...] so etwas wie eine geologische Tiefenschicht, ein ‘unsichtbares Ding’ [...], welches sich irgendwo hinter gewissen lebendigen Körpern aufhält und welches man nur vom richtigen Punkte aus glaubt, beobachten zu müssen [...]. Der ‘Psychismus’ bleibt sich selbst undurchsichtig, er erreicht sich nur in seinen äußeren Bekundungen, wobei er sich zuletzt vergewissert, daß sie ihm gleichen“ (1986, S.36f).

Abweichung, da beide der Zähmung einer Sphinx gleichkämen, d.h. das Unfaßbare zu fassen vermeinen.

In einem gewissen Zusammenhang mit der Problematik des Nihilismus steht auch der Pyrrhonismus, an dem Merleau-Ponty kritisiert, daß dieser das Problem der Welt nicht einmal ahne und die Differenz zwischen der Wahrnehmung bzw. dem

„[...] wahren Sehen, das eine offene Reihe übereinstimmender Erkundungen zuläßt, und dem Traum, der nicht `beobachtbar´ ist [...]“ (1986, S.20),

nicht berücksichtige (1986, S.21).

Alle diese Paradigmen der Kritik Merleau-Pontys an der Bewußtseinsphilosophie sind uns im Zusammenhang mit der Ertörterung des Begriffs des Nihilismus schon begegnet.

### **6.1.2.1 Die Erfahrung als Vermittlungsgröße zwischen Reflexion und Existenz bzw. Verhalten**

Im *mapping* können wir anhand Merleau-Pontys Kritik an der Bewußtseinsphilosophie nachzeichnen, wie eine Prävalenz der Reflexion auf die menschliche Existenz wirkt. Wie wir gesehen haben, legt Merleau-Ponty der Erfahrung die chiastische Verschränkung von Denken und Existenz zugrunde. Indem er den Begriff der Realität von demjenigen der Wahrnehmung abhängig macht, können die Dinge zwar nicht meinem Körper, aber doch meinem Denken äußerlich sein. Daher kann das Denken die Erfahrung (-sschicht) präobjektiv und vor allem Bewußtsein entweltlichen und die Welt als Hypothese begreifen. Es greift als eine innere Adäquation in die Welt über und `schließt die Dinge in die Kette unserer Privatereignisse ein´ (1986, S.51). – Diese Herangehensweise des Denkens an die Lebenswelt ist von einer lokalen Schwächung der Aufmerksamkeit<sup>1</sup> begleitet:

Da dem Denken die Gegenstände eigentlich nicht äußerlich sind, kann das Subjekt die Welt auch nicht uneingeschränkt von außen, d.h. von dem *Ort* eines spekulativen Subjekts her befragen. Immer ist der Leib an der Herstellung des *Wahrnehmungsfeldes* beteiligt. Daher erlischt, wenn auch nicht das Denken, so doch die Wahrnehmung, wenn der Akt der Aufmerksamkeit in einer gewissen Fixierung, Vergegenständlichung durch die innere Adäquation verhardt:

"Je mehr ich mich dem Ding nähere, desto mehr höre ich auf zu sein; je mehr ich bin, desto weniger gibt es Dinge, sondern es gibt dann nur noch deren Doubletten in meiner `Dunkelkammer´. Im Augenblick, wo meine Wahrnehmung reine Wahrnehmung, Ding oder Sein wird, erlöscht sie" (1986, S.162).

Beziehungen zu anderen und zu deren Wahrnehmungen werden undenkbar, da sie auf eben dieser vorobjektiven Ebene (u.a. in der Intersubjektivität siehe Kapitel 5.3.1) gegründet sind,

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty beruft sich auf Stein in Bumke (Hg.), 1928.

die hier nivelliert wird. Fokussiert die Reflexion (-sphilosophie) also ausschließlich auf das Bewußtsein, auf das Positive, `Anwesende`, verbleiben die anderen außerhalb der Reflexion.

„Der Andere ist in dieser Perspektive eine Projektion dessen, was man von sich selbst weiß: nach dem Prinzip dieser Philosophie [kartesianischer Provenienz] begegnet man dem Anderen nicht“ (1994, S.23).

Die Möglichkeit, daß die Grundlage der Wahrnehmung selbst, die vorobjektive Ebene, auf der auch der Willen zur Koexistenz (siehe Kapitel 5.3.1) liegt, in der nihilistischen `Verstockung` ausgeblendet werden kann, ist Merleau-Pontys Theorie zufolge nicht allein in falschen gedanklichen Prämissen und Denkwegen, sondern in dem komplexeren Theorem der Wahrnehmung oder Erfahrung veranschlagt.

Da Denken und Wahrnehmen chiasmatisch ineinander verwoben sind, können wir das Moment der nihilistischen `Verstockung` daher auch vom Leib her betrachten. Nachdem wir also die Deprivationen thematisiert haben, die bestimmte Denkweisen bei der Wahrnehmung bewirken, haben wir den Begriff des Komplexes, in dessen Explikation Merleau-Ponty sich (in 1994) vornehmlich auf Lacan stützt, die Möglichkeit leiblicher `Verstockung` herausgearbeitet. Die Komplexe zeigen die Typik der `Verstockungen` an, welche im Kern aus einer Mangelerfahrung, d.h. einer sensorischen oder konstitutionellen Schwäche bestehen (1994, S.127ff). Ein Komplex zudem begründet eine Abhängigkeit von einem bestimmten Milieu<sup>1</sup>. - Komplexe bzw. stereotype Einstellungen veranschlagt Merleau-Ponty nur dann noch im Rahmen des Gesunden (Lebendigen), wenn sie nicht durch eine traumatische Initialerfahrung herbeigeführt worden sind.

„Das setzt voraus, daß er [der Gesunde] sie [die Einschränkung] erkennt, anstatt ihr bloß zu gehorchen“ (1976, S.236).

Ansonsten liegt ein `dissoziiertes Bewußtsein` vor (1976, S.204). In diesem Sinne legt Merleau-Ponty bspw. dem Entwöhnungskomplex, der auf eine Deprivation in der Säuglingsphase zurückzuführen ist, fehlenden Lebenswillen als Komplex oder Mangel zugrunde. Wird der, den dies betrifft, einem Trauma unterzogen, werden (psychosomatische) Störungen wie `mentale Anorexie` oder `gastrische Neurosen` ausgelöst. Der Ödipuskomplex repräsentiert die Gesamtheit der Verbote und Bestrafungen<sup>2</sup> und charakterisiert daher gewissermaßen das Wesen der Komplexe (s.u.). - Erschließen wir den Charakter eines Komplexes anhand der Analyse seiner Genese:

„Eine Situation, die bei einer anfänglichen Erfahrung nicht gemeistert werden konnte und Angst und Desorganisation auslöste, wie sie das Scheitern begleiten, wird nicht mehr direkt erlebt: Das Subjekt erfaßt sie nur im Medium der Physiognomie, die sie bei der

---

<sup>1</sup> Der Gesunde kann im Unterschied zum vom Komplex Behafteten das Milieu wechseln: „Im Gegensatz erkennt man die wahre Einheit [des Verhaltens] darin, daß sie nicht durch eine Einschränkung des Milieus erkaufte ist“ (1976, S.236).

<sup>2</sup> Indem er den Ödipuskomplex allein auf Verbote und Bestrafungen bezieht, teilt Merleau-Ponty die psychoanalytische Auffassung Freuds nicht, die den Ödipuskomplex als eine Institution betrachtet, welche die Struktur unserer Gesellschaft fundiert (1994, S.136).

traumatischen Erfahrung angenommen hat. Unter diesen Umständen wiederholt jede neue Erfahrung, die in Wirklichkeit keine neue Erfahrung ist, das Resultat der vorhergehenden Erfahrungen und macht dessen Wiederauftreten künftig noch wahrscheinlicher. Der Komplex ist also nicht so etwas wie ein Ding, das in der Tiefe unserer selbst fortbesteht, um von Zeit zu Zeit seine Wirkungen an der Oberfläche zu entfalten. Außerhalb der Augenblicke, da er sich manifestiert, ist er nur gegenwärtig wie die Kenntnis einer Sprache, wenn wir sie nicht sprechen<sup>1</sup> (1976, S.203f).

Im Begriff des Verhaltens, den Merleau-Ponty vom anonymen, barbarischen Universum her erschließen will, kann er das Theorem explizieren, daß objektive Reize im Komplex einen Sinn annehmen können, von dem wir uns u.U nicht lösen können.

„Man müßte verständlich machen, wie es möglich ist, daß gewisse isolierte Dialektiken und – wir gebrauchen diesen Ausdruck in abweichendem Sinn [im Sinne von Leibniz als `selbsttätig sich entwickelnde Seele`] – gewisse geistige Automaten, die mit einer inneren Logik ausgestattet sind, sich im Bewußtseinsstrom bilden und dem kausalen Denken, den `Erklärungen in der dritten Person` bei Freud einen Anschein von Berechtigung geben“ (1966, S.204).

Merleau-Ponty umgeht es aber, und das ist zentral, die Komplexe als das zu betrachten, was sie zu sein scheinen, nämlich als in sich schlüssige Dinge.

„Die Möglichkeit, eine kausale Erklärung des Verhaltens zu konstruieren, entspricht genau der Unzulänglichkeit der von Kranken vollzogenen Gestaltungen (1966, S.205).

Daher sucht Merleau-Ponty nicht vorrangig nach Ursachen, sondern nimmt die jeweilige Erscheinungsform eines Komplexes zum Anlaß, um diesen zu erklären, bzw. er betrachtet diese als Mittel, um den Komplex zu verstehen: Kindheitserinnerungen spielen eine zentrale Rolle bei Komplexen. Merleau-Ponty gibt denselben aber eine etwas andere Wendung als Freud, der sie inhaltlich deutet, indem Merleau-Ponty davon ausgeht, daß die Komplexe denjenigen, den sie betreffen, in der Art von Kindern leben lassen (bestimmt von einem Gefühl des Erlaubten oder Verbotenen, fragen diese nicht nach dem Sinn des Verbotenen).

#### Zusammenfassende Überlegungen

Zu einer Erklärung nihilistischer `Verstockung` können wir den Überlegungen Merleau-Pontys zusammenfassend folgende Hinweise entnehmen:

Zum einen wird in der nihilistischen `Verstockung` die Wahrnehmung entleert, wenn aus dem eventuellen Abstand zwischen dem Evidenten und dem Wahren eine unendliche Distanz gemacht wird. Zum anderen nivelliert das Denken auf der Grundlage einer Ästhetisierung, und ausgehend von dem Wunsch nach einer von der Faktizität befreiten Existenz, seine Verflechtungen in einer inneren Adäquation. In einem Überflug über das Sein kann das Denken in einer Wiederaufnahme, welche das a posteriori als ein a priori setzt, die konkrete Welt nur noch als Symbol des Seins erfassen, das Wesen wird dabei zur subjektiven Verrücktheit und Arroganz entleert.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty beruft sich hier auf Goldstein, 1934, S.216)

Neben der Erklärung des Nihilismus als gedanklicher Vollzug, welcher die Erfahrung entweltlicht, erschließt Merleau-Ponty auch leibliche `Verstockungen`, Komplexe, welche auf unbewältigten Mangel Erfahrungen basieren. Hier interpretiert er die Paradigmen einer Ursachenforschung bzw. Analyse (Freuds) als Momente des Vollzugs und der Wirkung des Komplexes selbst. Ein Komplex ist daher im Sinne des *mappings* als (Nach-)Vollzug gewisser Mangel Erfahrungen zu *lesen*.

Diese Wiederaufnahme und innere Adäquation eines nivellierten Sachverhaltes (Bedürfnisses) im Komplex ist derselbe Mechanismus, welchen Merleau-Ponty der Blindheit der Reflexion zugrunde legt.

Anhand seiner Theorie können wir daher unsere beiden Erklärungen des Nihilismus (siehe Kapitel 3.1f und Kapitel 3.3) chiasmatisch miteinander verweben.

### **6.1.3 Kritik an Merleau-Ponty in bezug auf die Möglichkeit einer nihilistischen `Verstockung`:**

Analog zu unserer Kritik an Lacan fragen wir nach eventuellen rationalistischen (oder apodiktischen siehe Kapitel 2.4) Vorurteilen, d.h. nach einer möglichen nihilistischen `Verstockung` in der Theorie Merleau-Pontys<sup>1</sup>. Eine solche könnte in seinem Begriff der Transzendenz gegeben sein.

Richir macht darauf aufmerksam, daß einige Konzeptionen Merleau-Pontys als eine transzendente Phänomenologie betrachtet werden können. Er verweist hier auf die *unpersönliche Bedeutungsebene* und auf das anonyme, barbarische Universum, welche im Spätwerk Merleau-Pontys `innerhalb der Tiefen-Stufung der metaphysischen Struktur des Fleisches` als eine Transzendenz des Phänomens herausgearbeitet werden (Richir, M., *Der Sinn der Phänomenologie*. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.108). - Richir richtet zudem sein Augenmerk auf das vorobjektive Sein<sup>2</sup>; welches, auf das Individuum bezogen, den vorbewußten Hintergrund seines Handelns bildet.

---

<sup>1</sup> Dillon, 1988 arbeitet in bezug auf Merleau-Pontys Theorie eine implizite Ontologie in der Phänomenologie der Wahrnehmung heraus (er begreift die phänomenale Welt, das Bewußtsein, die Intersubjektivität und den lebendigen Körper in diesem Sinne). In `Das Sichtbare und das Unsichtbare` sieht er eine explizite Ontologie angelegt (hier hebt er ab auf Merleau-Pontys These der Reversibilität und auf den Begriff der Sprache).

<sup>2</sup> Die Tatsache, daß Merleau-Ponty den Begriff des Seins so häufig verwendet und von seiner Theorie als einer naiven Ontologie spricht, führt Richir darauf zurück, daß im Begriff des `Fleisches` die Theoriefigur der chiasmatischen Überkreuzung bzw. Verflechtung als ein ontologisches Moment herausgearbeitet werden könnte (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.104). Diese Möglichkeit verwirft er aber, da Merleau-Ponty keinen ontologischen Topos des Es-gibt bzw. kein Es-gibt der Inhärenz annimmt (1986, S.190). Es erübrigt sich für Merleau-Ponty also die ontologische Frage, die noch Heidegger stellt, warum es etwas gibt und nicht vielmehr nichts (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.106). Dem könnte man

Richirs Darstellung des Stellenwerts der Transzendenz bei Merleau-Ponty dementiert aber gerade eine solche Unterstellung nihilistischer `Verstockung`: die Selbsterscheinung (u.a. der Zeit) ist transzendent in ihrer Eigenschaft, rezeptiv zu sein, daher ist sie zugleich Vorausbedingung für die Wahrnehmung überhaupt (1986, S.245). Sie geht als der Anspruchscharakter der Dinge und als ein transzendentes Man der Erkenntnis voraus. Transzendenz ist überhaupt das, was es gibt (das Wesen, die Gestalt etc.), und nicht ein An-sich. Die Transzendenz ist gegenwärtig in der Gestalt als eine Art doppelter Boden des Erlebten, insofern die Lebenswelt durch Generalität und Transponierbarkeit charakterisiert ist. Merleau-Ponty beschreibt sie als ein Aufklaffen des Sinnes, welches verbunden ist mit dem

"[...] Gedanken der Nähe durch Distanz, der Intuition als Abhorchen oder Abtasten in der Verdichtung, eines Sehens, das Sicht von sich selber ist, Drehung seiner selbst in sich, die jede `Koinzidenz` in Frage stellt" (1986, S.170).

Die Transzendenz ist demnach nicht als ein ursprüngliches Universum zu begreifen. In diesem Sinne läßt sich die zentrale Vorstellung einer Phänomenologie der Wahrnehmung, die uranfänglich in die Lebenswelt verflochten ist, auf die Formel bringen:

„Jede Frage nach einer ontologischen Priorität wird durch die neue Epoché außer Kraft gesetzt“ (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.108).

Im Hinblick auf die stets `anwesende` Transzendenz kann die Vermutung, daß es sich bei der Epoché u.U. um ein gedankliches Überfliegen (vgl. das Kapitel 6.7.1.2) handeln könnte, welches Merleau-Ponty an anderer Stelle (1986, S.150) kritisiert, entkräftet werden. Die Wahrheit hat ihren *Ort* in der Gedankenbewegung selbst, gerade insofern wir der metaphysischen Struktur des `Fleisches` angehören. Genauso ist das Objekt(ive) im phänomenalen Sein verankert, und es kommt als Transzendenz zur Erscheinung.

„`Was ist` die vorgeblich objektive Konditionierung? Antwort: Sie ist eine bestimmte Art und Weise, ein Ereignis des rohen und wilden Seins auszudrücken und aufzuzeichnen, das ontologisch vorrangig ist. Dieses Ereignis besteht darin, daß ein bestimmtes, angemessen disponiertes `Sichtbares` (ein Leib) sich einem unsichtbaren Sinn<sup>1</sup> auftut“ (1986, S.257).

Die Transzendenz erschließt sich nur demjenigen, welcher die ontologische Frage einklammert. Die phänomenologische Methode tritt mit dem Anspruch auf, keine Prioritäten zu setzen, in der Epoché sollen Sachverhalte gleichmäßig ausgeblendet werden. Die Ontologie selbst erreicht die Grundlagen oder den Ursprung des Denkens nicht. Sie entfaltet sich gewissermaßen sekundär auf der Grundlage eines *Feldes* des Vor-Seins als der

„[...] logos, der sich stillschweigend in jedem sinnlichen Ding artikuliert, sofern es

---

entgegen: Merleau-Ponty will zeigen, daß gewisse Begriffe, wie bspw. das `Fleisch`, eine Kontaktaufnahme zum Sein als reines Es-gibt darstellen (1986, S.264). Dabei nimmt er zugleich an, daß man diesem Ereignis im Sinne Heideggers lediglich beiwohnt. – Vgl. auch Madison, G.B., Merleau-Ponty und die Postmodernität. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.172ff.

<sup>1</sup> In Absetzung von Husserl will Merleau-Ponty das Konzept eines transzendentalen Ego vermeiden. In seinen Ausführungen betrachtet er die Intentionalität aber doch im Sinne einer Transzendenz, wobei der Stellenwert des Bewußtseins zugunsten der Polymorphie des `Fleisches` im Spätwerk sukzessive abgebaut wird.

variierend einen gewissen Typus von Botschaft umkreist, von der wir nur durch unsere fleischliche Teilnahme an ihrem Sinn und nur, indem wir unseren Leib mit seinem Modus des `Bedeutens` vermählen, Kenntnis haben könnten" (1986, S.266).

Zur näheren Bestimmung der Artikulation des Logos (siehe Anm.1 S.146, Anm.2 S.170) dienen Begriffe wie Prägnanz (1986, S.266f), Offenheit, Umwelt (1986, S.272), Seinsgeschick (1986, S.265). Diese Begriffe decken die Artikulationen des Logos aber nicht ab:

„Jedes Bild, jede Handlung, jede menschliche Tätigkeit ist [...] eine Kristallisation der Zeit, eine Chiffre der Transzendenz" (1986, S.268).

Wir können also feststellen, daß dem ontologischen Denken bei Merleau-Ponty ein bestimmter *Ort* zugewiesen wird, welcher durch Transzendenz charakterisiert ist. Transzendenz ist hier aber nicht als An-sich, sondern als ein Aufklaffen des Seins, als eine Differenz, als eine Abweichung bestimmt, die innerhalb des Seins wie auch innerhalb des Nicht(s) angelegt ist und dem Sichtbaren, dem Phänomenalen eignet.

Die Hervorhebung des Logos suggeriert nichtsdestotrotz eine gewisse Vorrangstellung der Sprache. In diesem Sinne treten auch bspw. dann, wenn Merleau-Ponty das Wahrgenommene als originären *Text* restituiert, welchen er als transzendent begreift, Sprachstrukturen in den Vordergrund seiner Anthropologie<sup>1</sup>.

Hieran könnte sich ein ähnlicher Einwand anschließen, wie Levinas ihn in seiner Kritik am Strukturalismus verlauten läßt, daß nämlich eine Prävalenz der Sprache und ihrer Struktur eine Verdinglichung der menschlichen Äußerungen und des Verhaltens mit sich bringt. Für eine solche Annahme spricht, daß Merleau-Ponty nicht die Intentionalität<sup>2</sup> des Bewußtseins als Transzendenz ansetzt, sondern zu ihrer näheren Bestimmung mit Begriffen operiert, die das Individuum von seinem Umfeld her bestimmen und es mit diesem verweben. - Levinas nimmt an, daß im Strukturalismus das Verlangen regiere,

"[...] der transzendentalen und konstituierenden Subjektivität die Ordnung der Strukturen zu substituieren, gereinigt von jeder subjektiven Spur, wo die Subjektivität buchstäblich vom Nicht-Ich her ihren Auftritt nimmt, als Struktur unter Strukturen und als Weg, auf dem die Strukturen sich verketteten und zur Erscheinung kommen" (Vorwort zu Geraets (Hg.), 1971, S.XI).

Eine ähnliche mögliche Implikation der Theorie Merleau-Pontys wird dadurch unterlaufen, daß das Vorobjektive als Herkunftsort der Sprache nicht an der Schwelle zum Bewußtsein lokalisiert wird, sondern als eigenständig veranschlagt wird. Dabei stellt Merleau-Ponty das Vorobjektive im Sinne einer dritten Dimension des menschlichen Verhaltens in den Vordergrund seiner Theorie. Das Verstehen ist demnach kein Erfassen von Strukturen, keine Intuition, sondern ein Erklären innerhalb der Strukturen (1976, S.223), wobei das Verhältnis von Akteur und Beobachter als ein chiasmatisches verstanden ist. - Daher ist die

"[...] Struktur [...] zugleich von außen für den Beobachter wie auch von innen für den Akteur sichtbar" (1976, S.256).

Die Voraussetzung für ein strukturiertes Verhalten ist gleichbedeutend mit dem Erkennen: eine `echte Analyse, die den natürlichen Gliederungen der Phänomene folgt´ (1976, S.48), verbindet `die Gesamtheit der bekannten Tatsachen aufgrund ihrer Bedeutung´ (1976, S.76). Dabei `erfinden wir die Struktur gerade in dem Augenblick, wo wir sie zu entdecken glauben´ (Richir in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.109). Denn die Ideen befinden sich an den Stellen, an denen sich eine Individualität als eine solche herausstellt bzw. artikuliert (siehe Kapitel 5.6.2). – So ist auch ein Irrtum durch das Imaginäre motiviert, welches dem, was ist, und dem Verhalten als Gesetz immanent ist.

- Castoriadis will anhand des Begriffes der Abweichung im Gegensatz zu Richir nachweisen, daß Merleau-Ponty dem ontologischen Erbe (vgl. das Kapitel 2.4) verfällt. Castoriadis nimmt an, daß eine Abweichung oder `Variation im Hinblick auf dasselbe universale Sagen´ gemeint ist (Castoriadis, C., Die Last des ontologischen Erbes, in Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.134). Er unterstellt Merleau-Ponty, daß dieser einzig der Wahrnehmung als `Archetyp der Begegnung´ (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.115) den Zugang zu etwas zuspricht. `Alle ontologischen Entscheidungen´ seien aber bereits gefallen, wenn die Wahrnehmung zum Archetyp erhoben werde (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.115), denn unausdrücklich wird das ontologische Kriterium<sup>1</sup> dann dem Begriff des Beobachtbaren und dem Leib zugeschoben (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.118). In seiner Prävalenz des Sehens (theoria) unterliege Merleau-Ponty dem klassischen ontologischen Vorurteil, daß es eine identifizierbare Person gebe, die sehe, das gesehene Ding (resp. das Ewige), und eine kanonische Beziehung, welche sich darin erschöpfe, eine Rezeption des Gegebenen zu sein (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.112). Im Begriff des Wahrnehmungsglaubens ver falle Merleau-Ponty daher der(selben) Illusion (wie auch Heidegger),

"[...] die das Sein in das Sichgeben des Gegebenen verwandelt und die sich deshalb notgedrungen nur nach dem Gegenstand richten kann" (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.114).

Zugleich bleibe Merleau-Ponty der klassischen Vorstellung verhaftet von der

„[...] Idee eines Geistes, der Vorstellungen<sup>2</sup> `hat´, aber nicht in ihnen `befangen´ sein kann“ (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.119).

Castoriadis bedenkt dabei nicht, daß Merleau-Ponty seinen Begriff der Transzendenz gerade in der Bezugnahme auf das Sichtbare veranschlagt, als das

„[...] Denken der Abweichung [nicht der `Abweichung´ des Denkens, s.o.], nicht als

---

<sup>1</sup> Hier stützt sich Castoriadis auf eine Aussage Merleau-Pontys: „Jetzt, wo ich in der Wahrnehmung das Ding selbst habe und nicht etwa nur eine Vorstellung“ (1986, S.21).

<sup>2</sup> In bezug auf den Begriff des Imaginären (siehe Kapitel 5.4.3) stellt Castoriadis bei Merleau-Ponty Unschärfen fest: „Hat er `das Ding selbst´, eine `Vorstellung´ oder die `Vorstellung´ (im Wachzustand) einer anderen `Vorstellung´ (des Traums)?“ (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.115).

Besitz des Gegenstandes“ (Merleau-Ponty, 1986, S.254).

Merleau-Ponty begreift die Transzendenz als Differenz zu einem anderen und zugleich in vielerlei Hinsicht als ein Übersritten-Sein, als ein Nichtwissen (1986, S.253), als Abschattungen (1986, S.247):

„Die Transzendenz ist Identität in der Differenz“ (1986, S.286, s.o.).

Daher ist Castoriadis' Identifizierung des Begriffs des Sehens bei Merleau-Ponty mit dem Sehen eines Immer-Seienden in der Ontologie (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.122) nicht haltbar. - Merleau-Ponty setzt die Bedeutung des vorobjektiven Denkens in der Wissenschaft sogar im Sinne von Castoriadis<sup>1</sup> an, indem er eine Unterscheidung macht, welche den *Ort* der (objektiven und positivistisch orientierten) Wissenschaft gleichsam auflöst, indem er diesen vom Vor- und vom Meta-wissenschaftlichen oder von der Nicht-Wissenschaft her bestimmt:

„Die Rückgewinnung einer Lebenswelt ist die Rückgewinnung einer Dimension, in der die Objektivierungen der Wissenschaft selbst noch einen Sinn bewahren und als `wahr´ zu begreifen sind (Heidegger selbst sagt: jedes `Seinsgeschick´ ist wahr, ist Teil einer Seinsgeschichte, in 1957) – das Vor-wissenschaftliche ist nur die Aufforderung zum Verständnis des Meta-wissenschaftlichen, und dieses ist Nicht-Wissenschaft“ (1986, S.236).

Merleau-Ponty versteht das Imaginäre im Sinne Castoriadis'<sup>2</sup> überdies sogar durchaus radikal, nämlich

„[...] nicht als Nichtung, die für die Beobachtung taugt, sondern als die wahre Stiftung des Seins<sup>3</sup>, zu der die Beobachtung und der artikulierte Leib als bloße Sonderspielarten gehören“ (1986, S.330).

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty geht wie Castoriadis davon aus,

„[...] daß wir Relationen, Typen, Generalitäten [...] also auf keine Weise im Horizont irgendeiner wirklichen oder vernünftigen Bestimmtheit ausschöpfen können [...]“ (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.134),

sondern, daß das ontologische Moment in der Genese von Sachverhalten, in der Emergenz von Typen, etc., bis hin zu Normen zu veranschlagen ist.

<sup>2</sup> Castoriadis' Kritik an Merleau-Ponty steht in einem engen Zusammenhang mit der Herausarbeitung seiner eigenen Konzeption: das Imaginäre ist der zentrale Begriff bei Castoriadis, von dem her er die Ontologie insgesamt `von ihren Ursprüngen her aufrollen´ will (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.113) - vgl. Pechriggl, A., Reitter, K.(Hg.), 1991 und Castoriadis, 1984. Das radikale Imaginäre will Castoriadis als einen Vorstellungsfluß verstehen, in dem eine Reflexion des Flusses auftaucht, die jedoch im Fluß befangen bleibt. Das Subjekt befindet sich also immer im Fluß (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.121). Insbesondere hebt Castoriadis ab auf das Ding und das Denken als `Schöpfungen des gesellschaftlich-geschichtlichen, radikalen Imaginären´ (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.122).

<sup>3</sup> Gerade weil das phänomenologische *Feld* aus `Bedeutungen und Wesenheiten besteht, die sich offen auf unsere Akte der Ideation beziehen (1986, S.148), wird das Imaginäre nicht als imaginäre Variation (im Sinne Husserls) gesehen, die einen harten Kern des Seins (siehe Kapitel 2.4) an's Licht zu bringen hätte, sondern als `nie abgeschlossenes Durchwandern des phänomenologischen Feldes´ (1986, S.151). Dabei sind die Ideen in der Generalität des Leibes `angebracht´ (siehe Kapitel 5.6.2).

Castoriadis selbst stellt auch Regulative gegen ontologische Vereinseitigungen im Denken Merleau-Pontys fest: Merleau-Ponty nimmt die Geschichte als Geschichte ernst, nicht als äußere Kontingenz oder als Seinsgeschick, Geschichte ist vielmehr durch Zusammenhänge bestimmt, durch Zusammengehörigkeit und wechselseitige Verbundenheit, welche den Status eines Individuums, seine Bezüge als ein *κόσμος κοινός*<sup>1</sup> konzipiert, der nicht als ein Reflex(hier wird auf den Behaviourismus angespielt), nicht als Sublimierung (damit ist die Psychoanalyse gemeint) konzipiert ist (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.131f). Die Anerkennung der Historizität einer Gestalt bringt es nach Castoriadis mit sich, daß es unmöglich ist, Merleau-Pontys Archetypen ernst zu nehmen:

„Wenn unsere Wahrnehmung tatsächlich kulturell-historisch ist, so geht es nicht mehr an, ihr irgendeinen ontologischen Vorrang oder den Status eines `Archetyps` zuzusprechen“ (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.131).

Auf dieses Moment der Historizität kommen wir zurück, wenn es um die Zeitlichkeit als Alternative zu nihilistischer `Verstockung` geht (siehe Kapitel 6.1.1.5).

Nachdem wir in bezug auf die Momente der Transzendenz, der Epoché, der Sprache und im Hinblick auf das Wahrnehmungsparadigma Argumente entkräftet haben, welche der Theorie Merleau-Pontys als solcher apodiktisch-ontologische Reminiszenzen unterstellen, bleibt die Frage offen, ob nicht doch ihre Anwendung auf philosophische Probleme, bzw. auf Probleme, die sich in der Lebenswelt (im Denkvollzug, also im *mapping*) zuweilen stellen, Lücken oder sogar `Verstockungen` aufweist, die doch wieder ontologische Vorurteile weitertragen. Wir stützen uns in dieser Vermutung auf folgenden Gedankengang: wenn Merleau-Ponty der Wissenschaft die Aufgabe zusprechen kann, das Erlebte zu determinieren und zu erklären, könnte dies den Schluß nach sich ziehen, daß auch das Erlebte konstituiert ist (Piaget, 1974, S.198). Es könnte sich hier durch die von Merleau-Ponty offen gelassene Hintertüre des Körperlichen, Naturhaften, welches er als Voraussetzung für die Wahrnehmung überhaupt herausarbeitet, also genau das einschleichen, was Merleau-Ponty vermeiden wollte. – Hierzu führt Castoriadis an:

"Wenn die Bemächtigung der Natur durch das Wissen ein Phantasma ist, warum sollte es die Besitzergreifung des Wissens durch das Wissen nicht ebenfalls sein? Nur in einem anderen Traum, dem eines absoluten Subjekts und einer reinen Reflexivität kann man jenen Zirkel verlassen" (Castoriadis, 1983, S.128).

Piaget sieht die grundlegende philosophische Problematik des Verhältnisses von Geist und Körper bei Merleau-Ponty zu Recht nicht dadurch gelöst, daß dieser sich auf eine Analyse des Bewußtseins beschränkt, welche am Körper lediglich interessiert ist (Piaget, 1974, S.196). Damit bleiben weite Bereiche der Existenz unreflektiert (wie bspw. die Arbeit<sup>1</sup>, aber auch die Kultur siehe Kapitel 6.1.3). Umgekehrt könnte man auch kritisieren, daß die

---

<sup>1</sup> Castoriadis arbeitet hier die Gesellschaft als eine bestimmte Gestalt des `Polymorphismus des wilden Seins` (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.133) heraus und nimmt eine unbestimmte Anzahl öffentlicher Welten an (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.135).

Eigengesetzlichkeit des Körpers, die Verselbständigung von Gefühlen etc. hier nicht berücksichtigt werden<sup>2</sup>:

„Sobald aber der menschliche Körper und die Gesellschaft [...] das Thema ist, scheint der Versuch, in der ursprünglichen Erfahrung zu suchen, was das Übrige erklärt, ein aussichtsloses Unterfangen zu sein“ (Piaget, 1974, S.198)<sup>3</sup>.

Diese beiden Positionen könnte man in dem Vorwurf zusammenfassen, daß Merleau-Ponty bisweilen den Illusionen der Reflexion verfällt, die er selbst feststellt. Anhand der Bedeutung der Nicht-Phänomenalität im Denken Merleau-Pontys (welche auch die ursprüngliche Erfahrung charakterisiert und Körper und Geist miteinander verbindet) können wir diesen Vorwurf nur in einer Hinsicht ausräumen: das Verhältnis zwischen Körper, Wahrnehmung und Denken beschreibt Merleau-Ponty als vieldeutig. Er nimmt an, daß es auf verschiedene Weisen *lesbar* ist: als Entsprechung, als Rückkoppelung, als *Noch-Nicht*-Beziehung etc.. Aber eben diese von Merleau-Ponty als ambigüös konzipierte Subjektivität kritisiert wiederum Piaget<sup>4</sup> (Piaget, 1974, S.204).

Castoriadis sieht, konträr zu Piaget, gerade in der Vielgestalt der Umgangsweisen mit den Erscheinungen die Möglichkeit, sich die Verbindung zwischen Körper und Geist zu erschließen, indem er betont, daß Reales und Imaginäres nicht klar voneinander zu trennen sind. Ansichten wie die Piagets kommentiert er folgendermaßen:

"Man könnte einwenden, [...] daß eine Welt ohne Wahnvorstellung ein inkohärentes, philosophisches Machwerk ist" (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.117).

---

<sup>2</sup> Sein Wahrnehmungsparadigma macht Merleau-Ponty daher in weiten Teilen blind für die grundlegenden Spielarten der radikalen Entfremdung (vgl. Horror und 'Abjekt', Kapitel 6.2.2). Außerdem verstrickt er sich streckenweise in Widersprüchlichkeiten. So hält er bspw. seine erklärte Anerkennung grundlegender ontologischer Dualismen nicht durch. Er will in seinem Spätwerk im Begriff des 'Fleisches' und in der Konzeption der Zwischenleiblichkeit sogar 'den Schmerz und die Freude der Welt nicht mehr auf einzelne Leben verteilen' (1967, S.54). - Madison unterstellt ihm sogar, daß er die Zeit aufhebe (Madison, G.B., Merleau-Ponty und die Postmodernität. In: Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.176). - Wir interpretieren in Kapitel 6.1.1.5 die Zeitlichkeit bei Merleau-Ponty anders.

<sup>3</sup> Piaget stellt daher die folgenden Fragen an Merleau-Ponty: 'Ist das Erlebte für alle Subjekte dasselbe?' 'Woher stammt diese gemeinsame Struktur?' 'Spielt die Geschichte nur insofern eine Rolle, als sie bewußt wird?'. - Daraus, daß Merleau-Ponty diese Fragen nicht beantwortet, schließt er: „Kurz, es gibt nicht den geringsten Beweis dafür, daß die Lebenswelt eine ursprüngliche Erfahrung darstellt“ (Piaget, 1974, S.199).

<sup>4</sup> Piaget schließt aus Merleau-Pontys Konzeption einer ambigüösen Subjektivität, daß er (wie die Philosophische Psychologie allgemein) an die Stelle methodischer Fragen veränderliche Inhalte setzt (Piaget, 1974, S.206). Im Chiasmus, in der Rückbezüglichkeit des Denkens, in der Epoché, in der Herausarbeitung der Bedeutung des Nicht(s) für das Denken etc. bilden jedoch gerade methodische Fragen den Reflexionsspiegel der Theorie Merleau-Pontys. Daher übernehmen wir lediglich den kritischen Aspekt, daß Merleau-Ponty weite Bereiche, in denen der Körper eine Rolle spielt, nicht berücksichtigt.

Castoriadis nimmt an, daß Merleau-Ponty (entgegen seiner erklärten Intention, siehe Kapitel 5.6.2) durch eine solche Auffassung die absolute Differenz<sup>1</sup> zwischen Imaginärem und Realem bestätigt, und er unterstellt Merleau-Ponty eine Verschmelzung der spekulativen mit der objektiven Erkenntnisdimension (vermutlich im Begriff des Realen).

Dieser Vorwurf wird dadurch bestätigt, daß Merleau-Pontys die Wahrnehmung, das Sehen und die Sichtbarkeit an die Intersubjektivität knüpft, die als apodiktisches Moment gedeutet werden kann. - Hier schleicht sich also tatsächlich durch die besagte Hintertüre des vorobjektiven Seins das Phantasma einer Bemächtigung des Wissens durch das Wissen ein. Merleau-Pontys Konzeption, die Wahrnehmung den Seinsweisen vorausgehen zu lassen, geht so weit, daß die Wahrnehmungsgegenstände, insbesondere der andere, in der Wahrnehmung nivelliert werden. - Dies wird an folgendem Zitat deutlich: `Wenn

„[...] ich eine Landschaft betrachte und mit jemandem darüber spreche: sofort geht das, was ich sehe, durch die einstimmige Tätigkeit seines Leibes und meines eigenen in ihn über, dieses individuelle Grün der Wiese vor meinen Augen dringt in sein Sehen ein, ohne mein eigenes zu verlassen; ich erkenne in meinem Grün das seine wieder [...]. Hier gibt es kein Problem des `alter ego´, weil nicht `ich´ sehe und nicht `er´ sieht, sondern weil uns beiden eine anonyme Sichtbarkeit und ein Sehen im allgemeinen innewohnt, und zwar dank dieser ursprünglichen Eigenschaft, die dem Fleisch eigen ist, das zwar hier und jetzt ist, und doch in alle Räume und Zeiten ausstrahlt, das zwar Individuum ist, aber auch Dimension und Universelles“ (1986, S.187).

Wenn das, was ich sehe, in ihn übergeht, wird der andere übergangen<sup>2</sup>. So hindert Merleau-Ponty hier sich selbst wie auch den anderen daran, jeweils der zu sein, der sieht, und er nivelliert sich selbst und den anderen in der (ontologischen) Vorstellung einer natürlichen Allgemeinheit. Wir können also die Tatsache, daß er die Intersubjektivität auf der vorobjektiven Ebene verortet, durchaus als ein Moment der `Verstockung´ ansehen, wenn er die Intersubjektivität in der Erfahrung des Sichtbaren gleichsam fixiert.

Auch an dieser Theoriefigur, genauso wie an der Tatsache, daß Merleau-Ponty die radikale Entfremdung nicht berücksichtigt, prallt die Frage nach Möglichkeiten des Umgangs mit dem Mangel im intersubjektiven Kontext<sup>3</sup> unbeantwortet ab. Dies können wir mit Castoriadis etwas

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty verwirft eine solche Trennung ausdrücklich (1986, S.62). Zu seiner Erörterung des Stellenwerts des Imaginären bei Merleau-Ponty siehe Kapitel 5.6.2.

<sup>2</sup> Castoriadis hält dagegen, daß der andere in seinem Sehen als Ganzer, als persönliche Institution zu respektieren ist (Castoriadis in Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.128).

<sup>3</sup> Hier nehmen wir Bezug auf die Erfahrung des Horrors und des `Abjektes´, siehe Kapitel 6.2.2. Die Ausgangspunkte Merleau-Pontys können die Frage aufwerfen, ob der Ursprung des von Kristeva festgestellten `Abjekts´ (Kapitel 6.2.2) ausschließlich psychologisch zu veranschlagen ist. Im Zusammenhang mit der Kritik Merleau-Pontys an der Auffassung Freuds in bezug auf den Komplex, den Merleau-Ponty als integrales Moment des Verhaltens verstanden wissen will, während Freud diesen ausschließlich von seiner psychopathologischen Seite her betrachtet, und (bspw. den Ödipuskomplex) in der Struktur der Gesellschaft verankert, könnte man auch das `Abjekt´ als eine existentielle Erfahrung oder als eine Konstruktion ansehen. Das `Abjekt´ könnte zu tun haben mit dem ästhetisierenden Vorurteil, welchem die Reflexionsphilosophie nach Merleau-Ponty verfällt.

anders formulieren: Merleau-Ponty liefert keine Konzeption für den Umgang mit der personalen Dimension einer Krise.

Zusammenfassend können wir also davon ausgehen, daß Merleau-Ponty, insoweit er der Erschließung der Lebenswelt die Gesetze der Wahrnehmung zugrunde legt und die Wahrnehmung und ihre Gegenstände von der Transzendenz, von der `absence´ und von der Epoché her versteht, kein ontologisches Vorurteil zu unterstellen ist. Merleau-Pontys Äußerungen sind zu widersprüchlich, um eindeutige ontologische Reminiszenzen in seiner Begrifflichkeit auszumachen.

„Merleau-Ponty eröffnet uns die Möglichkeit einer Phänomenologie, die – wie die Musik – von der Welt unserer Sorgen genügend Abstand hat, um in der Lage zu sein, `Aufrisse des Seins´, Rhythmen, Phasen oder `Bewegungen´ im Inneren des phänomenologischen Feldes zu entdecken, indem sie eine Art universelles Gliederwerk, ein dynamisches Gefüge aus generellen Dimensionen oder Dimensionalitäten konstituiert, worin all unsere Erfahrungen sich einschreiben“ (Richir, M., Der Sinn der Phänomenologie, in Waldenfels, B. u.a.(Hg.), 1986, S.108).

In ihrer Anwendung allerdings eignen sich seine Paradigmen für gewisse Kurzschlüsse der Reflexion, welche die Illusionen, denen die Reflexion unterliegt, unreflektiert wiedereinführen. So verfällt Merleau-Ponty streckenweise nicht nur subjektivistischen Vereinseitigungen und Extrapolationen, sondern auch dem von ihm so sehr kritisierten selbstreferentiellen Moment der Reflexion, welches die Gegenstände nivelliert, indem es die Seinsebenen (siehe Kapitel 5) voneinander trennt<sup>1</sup> und sie nicht in der Weise von Abschattungen und `absences´ bestimmt, so wie er dies theoretisch annimmt. Auf diese Weise werden das Subjekt und das Objekt in der Vorstellung eines Allgemeinen nivelliert. Castoriadis vermißt zu Recht eine theoretische Reflexion über die Rationalitätstypen und eine Ausarbeitung derselben. Merleau-Pontys Konzeption skizziert lediglich die Ausgangspunkte für eine weitere Erforschung der Spielarten und Wirkungen der `absence´.

## **6.2 Ansätze bei Lacan**

### **6.2.1 Ansätze zur Erklärung des Nihilismus bei Lacan**

Im folgenden analysieren wir das bereits dargestellte Phänomen des Nihilismus mit Hilfe des begrifflichen Instrumentariums, das uns Lacan bereitstellt:

Lacan vertieft die Tatsache des *Irrens* in einer für seine Theorie zentralen Denkfigur: er läßt die menschliche Existenz auf einem uneinholbaren *Ort* basieren, indem er die Sprachstruktur im Unbewußten *verortet*. Der (menschlichen) Realität liegt in diesem Sinne eine Struktur

---

<sup>1</sup> Die Seinsebenen, so nimmt Merleau-Ponty an, können nur schwer phänomenologisch erschlossen werden, da die Erfahrung un stetig verläuft.

zugrunde, die dem Bewußtsein nicht zugänglich ist. Das Realitätsverständnis ist daher (wie der der Sprachstruktur) ausschließlich durch unerträgliche Verlust- und Mangelerfahrungen bestimmt, die durch Signifikanten verdrängt, verborgen und verdeckt werden. Die `Wirklichkeit` (siehe Kapitel 4.1.1) erhält das (in ihr nicht eingelöste bzw. artikulierte) `Andere` unbewältigbar in einem Verdrängungssystem (das ist die Sprache im Unbewußten) aufrecht, und signifikante Aussagen dienen vorrangig der Erhaltung dieses Verdrängungssystems. Da jede Realität immer eine Nuance des Mangels und daher auch einen Aspekt des unerträglichen Mangelerlebens verdrängt, bleibt ihre Form(-ulierung) abhängig von dem, was sie verdeckt. Signifikanten sind demnach gewissermaßen als Hohlformen bestimmt. Lacan geht davon aus, daß sich in der Sprachstruktur die Verdrängung oder Abwehr des Mangels unter der Einwirkung der Sprachgesetze (die zugleich die Gesetze der Realität sind) immer wieder (metonymisch) verschiebt und (metaphorisch) substituiert.

In dieser Theoriefigur steckt ein Paradox: wie kann eine Vergegenwärtigung des realen, also erfahrenen Mangels dadurch abgewehrt werden, daß unbewußt an der gleichsam geronnenen Gestalt der Mangelerfahrung festgehalten wird?

Lacan macht genau dieses Paradox zum Dreh- und Angelpunkt seiner Theorie: die Abwehr muß unwirksam und von daher flexibel bleiben. Am Topos des Signifikanten als einer im Unbewußten geronnenen Gestalt der Erfahrung arbeitet er die Materialität der Sprache aus (siehe Kapitel 4.1.1). Theorieimmanent ermöglicht demnach das gedankliche Paradox der Abwehr durch Fixierung (im Signifikanten), den fundamentalen Prozeß der Bewegung, der Umgestaltung, d.h. das Lebendigsein, von dem das Bewußtsein nichts weiß, zugleich auszudrücken und gedanklich nachzuvollziehen (siehe Kapitel 2 zum Begriff des *Noch-Nicht*). Sowohl die Sprachstruktur wie auch die Subjektivität wird so als eine sich fortwährend verändernde konzipiert.

Nach Lacans Konzeption wird Subjektivität durch die Sprachgesetze und ihre Dynamik (in der Selbstwahrnehmung und hier nur imaginär) repräsentiert. Die Subjektivität stellt sich entlang des Weges des Signifikanten her. Da das, was ist, stets gleichzeitig mit einer Negation gegeben ist, ist die Subjektivität in der Sprachstruktur und von daher in der eigentlich wirklichen und wirksamen Realität als eine Hohlform der Begriffe angelegt.

Auf der anderen Seite legt Lacans Bestimmung der menschlichen Existenz von der Sprache her, in der sich gewisse Gestalten materialisieren, welche den Mangel verdrängen, die These nahe, daß die nihilistischen Reaktionsweisen mit den Sprachgesetzen insgesetzt werden können<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Lacan setzt Macht in der Signifikantenstiftung selbst an (siehe `Diskurs des Herrn` - Lacan, 1991, S.21). Das In-Erscheinung-Treten der Wirklichkeit durch die Signifikanten ist Macht, dabei sind die Signifikanten von den Signifikaten getrennt. Der Nihilist, dem es um den Schein wie auch um die Macht geht, verfällt offenbar dem In-Erscheinung-Treten des Signifikanten als solchem.

Während das unbewußte Festhalten an einer Mangelerfahrung (vgl. Kapitel 3.5.1), das diese zugleich verschiebt und immer wieder vergegenwärtigt, der Metonymie entspricht, vollzieht sich eine voreilige Verdeckung des Mangels als metaphorische Ersetzung. - Eine imaginäre und verdrängte Einheit mit dem Mangel spiegelt eine Identität (und sei es eine negative) vor, welche nihilistisch `verstocken´ kann, indem ein Signifikant so konzipiert wird, daß er das Eigentliche, Unverrückbare repräsentiert. Dementsprechend besteht ein herausragendes Kennzeichen des nihilistisch `Verstockten´ darin, daß er an eine bestimmte Verfaßtheit des `Diesseitigen´ glaubt und darin verharrt (Adorno, 1966, S.371). Seine Identität gründet er dann auf der Vorwegnahme der Sinnlosigkeit jeder Neuentdeckung.

Zur Bestätigung unserer These, daß die Sprachgesetze mit den nihilistischen Reaktionsweisen ineingesetzt werden können, trägt ein weiteres Theorem Lacans bei: Danach wird ein Ding in der Sprachstruktur konzeptionalisiert bzw. findet in diese Eingang, indem seine Bedeutungen im sprachlichen Netz stabilisiert und annähernd fixiert werden. - Wieso aber hat dies einen so durchschlagenden Einfluß auf die menschliche Existenz als solche?

Worte, Sinngewebungen etc. werden so auf die Sprachgesetze bezogen, daß sie in der Theorie Lacans deren Wirkungen darstellen. Nach Lacan korrespondieren die Wortrepräsentationen im Unbewußten mit den Dingrepräsentationen. Mit Deleuze können wir dies in die Formel fassen:

„Die Ideologien, der Sinn und der Widerspruch [sind im Strukturalismus verstanden als] `Wirkungen´“ (Deleuze, 1992, S.60).

Das Verständnis der Rede und die Bestimmung des Subjekts von dem her, was verschwiegen wird (das heißt vom unbewußten Subjekt her), *verortet* ferner auch nichtsprachliche Einstellungen und deren Veränderungen in der unbewußten Sprachstruktur.

Daher können wir auch jegliche `Verstockungen´ von der sprachlichen Struktur und ihren Gesetzen her nachvollziehen. Da in der nihilistischen `Verstockung´ der beschriebene Mangel bzw. die Mangelerfahrung signifikant abgewehrt wird, wirkt diese Abwehr realistisch und unausweichlich. Da die Figuration aber keinen Eingang mehr in das Bewußtsein findet, kann sie nicht mehr verschoben bzw. substituiert. Damit verliert die Abwehr ihre Flexibilität.

Zur Erklärung ziehen wir Deleuze heran, der `zwei große Unfälle der Struktur´ als die Folge einer `inneren Tendenz´ (Deleuze, 1992, S.57) innerhalb der Struktur beschreibt.

„In der allgemeinen Regel sind das Reale, das Imaginäre immer auf sekundäre Weise durch das Funktionieren der Struktur hervorgebracht, die damit beginnt, daß sie ihre primären Wirkungen in sich selbst hat. Deswegen stößt das, was wir eben Unfälle genannt haben, der Struktur keineswegs von außen zu. Es handelt sich im Gegenteil um eine immanente `Tendenz´“ (Deleuze, 1992, S.57).

Die doppelte Möglichkeit eines Strukturunfalls ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant wie auch zwischen Sprachstruktur und Subjekt.

„Entweder wird das leere und bewegliche Feld nicht mehr von einem Nomadensubjekt begleitet, das dessen Weg hervorhebt; und seine Leere wird zu einem wirklichen Mangel, einer Lücke. Oder es wird im Gegenteil erfüllt, besetzt von dem, was es begleitet, und seine Beweglichkeit verliert sich in der Auswirkung einer seßhaften oder erstarrten Fülle. Man könnte ebensowohl, in linguistischen Termini, sagen, daß einmal das `signifiant´

verschwunden sei, daß der Strom des `signifié` kein signifikantes Element mehr findet, das ihn skandiert, daß das andere Mal das `signifié` verschwunden ist, daß die Kette des `signifiant` kein `signifié` mehr findet, das sie durchläuft“ (Deleuze, 1992, S.56).

Beide Formen von Strukturunfällen lassen sich auch im Nihilismus aufdecken, der im Sinne von Deleuze mit innerhalb der Struktur entstehenden Widersprüchen in Verbindung gebracht werden und so von der Sprachstruktur abgeleitet werden kann.

Beim ersten `Unfall` verselbständigt sich das, was die unbewußte Sprachstruktur ausmacht (ihre Gesetze, ihre Symptome, ihre Vorstellungsrepräsentanzen), indem an einer bestimmten Bedeutung festgehalten wird. Ein solcher Prozeß ist vergleichbar mit Formen des Nihilismus wie Aktionismus, mit der Darstellung des Entfremdeten etc.. Wir setzen hier den Nihilismus also mit der Bedeutungsbildung als solcher in Beziehung.

Der zweite Unfall kommt dadurch zustande, daß sich ein Signifikant, sei es eine Identität, eine Mangelerfahrung oder eine Existenzform etc., in der Sprachstruktur gleichsam als deren `filmstill` `verstockt`. Hier greift unsere Definition des Nihilismus als vorzeitige Verdrängung bzw. als Festhalten an einer Mangelerfahrung bspw. in der Fraglichkeit.

Beide `Unfälle` sind zu verstehen als eine Verdrängung und sogar Abspaltung der Objekterfahrung von deren Artikulation im Unbewußten. Solche Abspaltungen können tiefgehend und endgültig sein. Zum Beispiel wird nach Lorenzer (1972) das Objekt in der Schizophrenie von seinen sich wandelnden Wortrepräsentationen völlig getrennt, d.h. es wird desymbolisiert. Dies hat zur Folge, daß die Andersheit des Objektes nicht mehr im Sinne einer Verschiebung und einer Ersetzung in der Sprachstruktur bewältigt werden kann<sup>1</sup> (s.o.), d.h. sie wird vom Bewußtsein abgespalten.

Bleiben wir aber auf der Ebene, auf der eine `Verstockung` möglicherweise bezwungen werden kann.

Als das Medium des Übergangs zwischen einem Zustand, in dem die Andersheit des Objekts in der Sprachstruktur immer noch bewältigt werden kann, und der Desymbolisierung des Objekts fungiert das Begehren. - In der Lacan'schen Sprachtheorie sticht dabei ein Aspekt förmlich ins Auge: einer, der ausschließlich begehrt, muß unbefriedigt bleiben, ist doch der Signifikant des Begehrens, der `Phallus`, letztlich Signifikant nur für den Mangel. Gilt allein sein Gesetz, wird die Subjektivität mit dem Begehren, mit dem `Anderen` und zugleich mit dem `Un`- des Bewußtseins, mit der `absence`, identifiziert. Das heißt, das Subjekt wird der Metonymie und der metaphorischen Wirkung überlassen. Geht ein Freigeist in `hypertropher` Art davon aus, daß er ein Wissen über das Sein besitzt, welches Lacan dem Prinzip des `Phallus` zuordnet, wird das, was ist, unbewußt als unausweichlich vorstrukturiert<sup>2</sup>, d.h. die unbewußte

---

<sup>1</sup> Deleuze schlägt ein `leeres Feld` vor, welches Verschiebungen wieder ermöglichen soll (wir thematisieren es im Zusammenhang mit möglichen `Therapieformen`, siehe Kapitel 6.2.2).

<sup>2</sup> Wie schon festgestellt (siehe Anlage 1), fördert eine gewisse Form von Alltag den Nihilismus (wie bestimmte Arbeitsprozesse, gewisse feste Organisationsstrukturen u.a.). Der nihilistische Charakter ist hier jedoch `unsichtbar` (siehe Merleau-Ponty), da er in sich selbst befangen ist.

Strukturierung der Wahrnehmung `verstockt´ in einer bestimmten metaphorischen oder metonymischen Sprachwirkung.

„As long as it is the phallus, one is zero, one cannot become a subject. As soon as one has the phallus, one lacks and is in desire - one is underway to being (a subject)“ (deSchutter, 1983, p.71).

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, daß wir den Nihilismus in der Selbstüberschätzung der Leistungsfähigkeit des Bewußtseins (`Hypertrophie´) gegründet haben. Wir können diese Hybris und den Topos der gesteigerten Realität also durch das Begehren und als Ausdruck des Unsagbaren erklären. Mit Lacan wird denkbar, daß die Repräsentationen (des Subjekts und seiner Orientierungen) auf diese Weise zur negierenden Begrifflichkeit oder negierten Erfüllung, d.h. zum Nihilismus entleert werden. Ein scheiternder *Freigeist* muß dann vergegenwärtigen, daß sich seine Wahrnehmung und sein Denken, seine Welt in den Mangel verliert. - Das Begehren wird von den Gesetzen des Unbewußten bestimmt, welche im Kontext der Theoriebildung Lacans vermutlich als die Grenzen gedeutet werden könnten, hinter welchen die Vernunft in den besagten Tabubereich gerät.

Untersuchen wir nun, auf welche Weise das unbewußte Subjekt stets mit dem `Wissen´<sup>1</sup> (siehe Kapitel 4.4.2.1.1) identifiziert wird, das ihm eine gewisse imaginäre und verdrängte Einheit mit einer Mangelerfahrung als seine Identität (und sei dies eine negative) vorspiegelt. - Bloch weist darauf hin, daß

„[...] jeder Trieb bestimmt als ein Wer aufzutreten scheint und so, als zöge er den Leib hinter sich her. Als hätte nicht der Leib den Trieb, sondern der Trieb den Leib“ (Bloch, 1954, S.60).

An dieser Stelle können wir unsere Untersuchung in zwei unterschiedliche Richtungen fortsetzen, die sich in der Frage verbinden lassen, was geschieht, wenn sich das `Wissen´ (bei Bloch und Freud als Trieb konzipiert, bei Lacan als das Prinzip des `Phallus´) in den Mangel verkehrt. Lacans Theorie liefert hier zwei Anknüpfungspunkte, den `Komplex´ und die `Linie des Wissens´:

Den `Komplex´<sup>2</sup> beschreibt er als ein psychisches Szenario, welches das Ganze einer interpersonalen Situation arrangieren soll, folgendermaßen:

„Der Komplex verknüpft in der Tat in einer fixierten Form ein Gesamt von Reaktionen, die alle organischen Funktionen von der Emotion bis zum gegenstandsangepaßten

---

<sup>1</sup> Auf diese Weise kann das Subjekt sein eigener *Text* sein (Stichwort: Projektion).

<sup>2</sup> Lacan selbst will den Begriff des Unbewußten durch die Begriffe `Imago´ und `Komplex´ ersetzen (III S.159). Er meint, daß man `bald darauf verzichten wird, von dem Wort `unbewußt´ Gebrauch zu machen, um das zu bezeichnen, was sich im Bewußtsein manifestiert´ (III S.161).

Gekle bezeichnet dieses Unternehmen als grandios angelegt, aber inhaltlich mager, und zudem beruhe es auf einem Übersetzungsfehler der Begriffe Freuds – dt. Trieb wird franz. zu Instinkt - (Gekle, 1996, S.68). Sie schraubt Lacans Ansprüche wie folgt zurück:

„Wo die Imago naht, ist der Komplex nicht weit [...], beide zielen auf dasselbe Gebiet. Beidemale sollen die Beziehungen des Kindes zu seiner familiären und sozialen Umgebung mit Hilfe dieser Konstrukte analysiert werden“ (Gekle, 1996, S.66).

Verhalten betreffen können. Der Komplex definiert, daß er eine bestimmte Realität der Umgebung reproduziert; und zwar auf doppelte Weise. Erstens repräsentiert seine Form diese Realität in dem, was sie an objektiver Distinktheit zu einer gegebenen Etappe der psychischen Entwicklung hat; diese Etappe spezifiziert seine Entstehung. Zweitens wiederholt seine Wirksamkeit im Erleben die so fixierte Realität, immer wenn bestimmte Erfahrungen eintreten, die eigentlich eine höhere Objektivation jener Realität erfordern würden; diese Erfahrungen spezifizieren die Konditionierung des Komplexes" (III, S.45).

Neue Erfahrungen werden in das Muster des `Komplexes` einverleibt. Lacan geht aber über diese Beschreibung nicht hinaus. -

Die `Linie des Wissens` konzipiert Lacan als einen Kode, welcher die Sprachstruktur ausmacht und durch welchen das Subjekt konstituiert ist. Dieser Kode kann auf eine Weise beschädigt sein, die wir mit Deleuze als Abspaltung des Signifikanten vom Signifikat und als grundsätzliche Nivellierung der Position des Subjekts erklären können. Betrachten wir zunächst den Kode im Hinblick auf nihilistische `Verstockungen` näher, um dann auf die Bedeutung des Begehrens im Zusammenhang mit dem Nihilismus zurückzukommen:

Von einem gelingenden Umgang mit den Mangel Erfahrungen können wir nach Lacan dann sprechen, wenn im unbewußten Kode der Sprachstruktur konstruktive und destruktive Qualitäten ausbalanciert sind, indem eine Paradigmatik der `Abwesenheiten`<sup>1</sup> durch den Kode vorstrukturiert wurde. So stellt Fuery explizit den Kode (oder die Vorstellungsrepräsentanz, siehe Kapitel 4.3.3.2) als diejenige Instanz heraus, welche die Zeichen stabilisiert, Interpretationen erlaubt und ein Spiel der Zeichen ermöglicht. Hierbei wirkt der abwesende Signifikant analog, d.h. abhängig vom Kontext (Fuery, 1995, p.170). Im Kontext ist eine Überdeterminierung wirksam als ein Drang, den *Text* zu komplettieren. Sie bzw. er ist nötig, um den Austausch der Signifikanten zu ermöglichen (Fuery, 1995, p.170). Denn der Diskurs wird begehrt (Foucault in McMurrin (ed.), 1981, p.55). Nicht der Signifikant, sondern der Kode bzw. der Kontext ist also in einer nihilistischen `Verstockung` nicht mehr funktionstüchtig. In seiner Beschreibung der Wirkung des abwesenden Signifikanten gibt Fuery als Grund für eine Beschädigung des Kodes (und einen Grund für die `Verstockung`) an, daß der abwesende Signifikant im Sinne eines Auswahlverfahrens oder einer Definition agiert<sup>2</sup> - die metaphorische und die metonymische Wirkung werden gleichsam eingefroren.

Es gibt aber noch eine zweite Erklärung für die Funktionsuntüchtigkeit des Kontextes:

---

<sup>1</sup> Bspw. besteht der Kode von Liebesbriefen aus einem Set von `Anwesenheiten`, bspw. Haß ist ausgeschlossen. - Zu dem Verhältnis von signifikanten Zeichen und Kode ist zu sagen: Zeichen sind als vergänglich konzipiert, der `Kode` bleibt (Fuery, 1995, p.152ff). Im Kapitel zu möglichen Umgangsformen mit dem Mangel, mit dem Nihilismus, taucht der Kode auf als das semiotische System des Begehrens und der Lust, welche das Sichverlieren des Subjekts mit sich bringen (siehe Kapitel 4.3.3).

<sup>2</sup> Ähnlich fungiert der Signifikant im bewußtseinsphilosophischen Ansatz.

Gemäß der Theorie des Spiegelstadiums, die ihren Ausgangspunkt im Selbst-Bild hat, ist ein fehlender oder beschädigter Kode auch zurückzuführen auf die Erfahrung der Entfremdung<sup>1</sup> von dem Selbst-Bild wie auch von anderen Objektivationen: Lacan konzipiert es als lebensnotwendig, daß die Mangelenerfahrungen, welche den Setzungen bzw. Identifizierungen bzw. Repräsentationen zugrunde liegen, in der Realität durch imaginäre Identifikationen überdeckt werden. Denn im Zusammenhang mit der Erfahrung des Mangels wird die Tatsache virulent, daß die Ordnungen des `je´ labil sind<sup>2</sup>. Das `je´ braucht Schutz. Dieser ist nach Lacan aber nur dann wirksam, wenn die Begründung der Existenz im Mangel, das ist das eigene Sein im Unsagbaren - konkret das unbewußte Begehren - ihn gewährt. In diesem Sinne stellt auch v.Weizsäcker fest, daß

„[...] eine Ursache nur dann wirksam wird, wenn ihr [...] ein nicht mitzuerklärendes Moment entgegentkommt“ (v. Weizsäcker, 1956, S.3).

Wird der basale Verschmelzungswunsch von der Umgebung massiv abgeblockt, und führt eine veränderte Situation und das damit verbundene neue `Für-sich-sein´ zu einem Mangel an `Sich-sein´ (Lang, 1986, S.93), kann dies eine Bedrohung mit sich bringen, die Kastrationsangst darstellt<sup>3</sup>.

Eine mögliche Art, mit dieser Nivellierung umzugehen, können wir mit Kristeva im Narzißmus sehen. Den Narzißmus führt Kristeva auf eine Verteidigung gegen die Leere der Trennung zurück (Kristeva, 1987, p.42) und interpretiert ihn als den Versuch einer Stärkung des Ego, motiviert dadurch, daß jeder Signifikant Liebe bedeutet, indem er Rollen zuspiziert (- vgl. Merleau-Pontys Begriff des Narzißmus). Fuery teilt Kristevas Annahme, er fügt aber hinzu, daß das Begehren im Überhandnehmen der `absence´ mit `Dekodierung´ verbunden wird (Fuery, 1995, p.164). Er spricht von einem `absolute absenting´, wenn ganze Systeme alternativer Gedanken und Repräsentationen negiert sind (Fuery, 1995, p.154). Mit jener Nivellierung parallelisieren wir die Art und Weise eines nihilistisch `Verstocften´, ins Leere zu greifen, weil er nie dem Wesentlichen, Wirklichen als etwas Widerständigem begegnet (siehe Weischedel Kapitel 2). Es gibt keinen Kontext für sein Begehren, der abwesende Signifikant ist verdrängt. Da ein Sachverhalt, welcher im `Anderen´ (hier das Phänomen des Nihilismus) veranschlagt wird, zugleich die Ursache seiner signifikanten Repräsentationen bzw.

---

<sup>1</sup> Lacan radikalisiert das unhintergehbare Moment der Entfremdung in der Auffassung, daß mit der symbolischen Ordnung Kastration einhergeht (I S.212) - dies wird uns im Zusammenhang mit unserer Kritik an Lacan noch weiter beschäftigen. Gleichzeitig aber überdeckt die symbolische Ordnung den Mangel durch die (nur imaginäre) Realität, die sie ermöglicht (dazu Kapitel 6.2.2 `Therapie´ des Nihilismus nach Lacan).

<sup>2</sup> Adorno/Horkheimer beziehen sich auf eine ähnliche Anthropologie:  
„Das illusionäre, egozentrische Subjekt, dessen Physiognomie geprägt wird von den Schlägen, die es zur Selbsterhaltung gegen sich führte [...]“ (Horkheimer, Adorno, 1969, S.72).

<sup>3</sup> In jener gegenseitigen Signifikation von Subjekt und Objekt als Leerstelle und der Bestimmung des Seins vom Nicht(s) her ist innerhalb der Theorie Lacans kaum zu sagen, von welcher Instanz (Subjekt, Objekt, usw.) welche Nivellierung ausgeht.

Erscheinungen wie auch die Wirkung auf `anderes´ (gemäß Satz 1) konstituiert, bedeutet fehlendes Begehren nicht nur einen Mangel an Erfüllung, sondern auch Realitätsverlust (und umgekehrt) – dazu Kapitel 3.2ff.

Wir begreifen also mit Lacan den Nihilismus sowohl als einen beschädigten unbewußten Kode wie auch als einen schadhafte realistischen Kontext der Signifikantenstiftung. Die Folgen wurden charakterisiert als eine Verselbständigung des Signifikats gegenüber dem Signifikanten, als die grundsätzliche Nivellierung der Position des Subjekts, als ein Funktionieren des abwesenden Signifikanten im Sinne eines Entweder–Oder oder einer Definition. Zudem erklären wir die Beschädigung des Kodes mit einer gestörten oder nicht zufriedenstellenden Beziehung zum Selbst-Bild, mit fehlenden Objektivierungsmöglichkeiten und mit der Deprivation bzw. fehlenden Beziehungsmöglichkeiten zu `A/anderen´. Diese sind sowohl Momente der Genese des Nihilismus wie auch dessen Wirkung in der Sprache.

Für die Theorie Lacans sind solche Momente als Theoreme sogar konstitutiv. Daher liegt die Frage im Sinne einer Kritik an Lacan nahe, ob wir dem *mapping* gemäß den *Ort* des Nihilismus einnehmen, wenn wir seine Theorie streng befolgen.

## **6.2.2 Ansätze gegen den Nihilismus bei Lacan ( `Therapie´ )**

Wir gehen davon aus, daß ein Individuum seine Würde (bzw. die Fähigkeit zu würdigem Verhalten) nicht unabhängig von einem Kontext aufbauen kann - sei es dem der Sprache (und damit auch der Vernunft, welche Lacan als die Funktion des Imaginären begreift), sei es einem, den er selbst und `andere´ stiften (die Gesellschaft etc.). Den Begriff Kontext haben wir näher erklärt mit einer Bindung des Menschen im Ganzen des Seins, dessen er selbst nicht mächtig ist (siehe Anm.1 S.50). In dieser Bindung wird ein Spektrum von Umgangsweisen mit dem Mangel erschlossen, innerhalb dessen das Individuum sein eigenes Mangel erleben und seine Kompetenz, mit dem Mangel umzugehen, ausbalanciert (Stichwort: Würde, siehe Anm.1 S.50). Im Nihilismus geht jene Bindung verloren.

Lacan konzentriert sich bekanntlich hauptsächlich auf den Kontext der Sprache. Die Sprache versteht er dabei nicht vorrangig als ein Kommunikationsmittel, sondern als wirkende Kraft. Das, was (in der Sprache, nach Satz 1 in der Realität) begehrt wird, ist ein in das Unbewußte eingeführter Verdrängungszusammenhang, ein *Text* (der aus Symptomen wie auch aus Buchstaben zusammengesetzt ist): jeder Sachverhalt, auch der Nihilismus, ist dementsprechend ein *Text* (siehe Kapitel 1.4), der sich im Unbewußten einschreibt und der zu verlautbaren bzw. zu dechiffrieren ist (und nicht zuletzt, der verändert werden kann). Den *Text* des Nihilismus haben wir als eine (übereilte und/oder zu lange aufrechterhaltene) Vorwegnahme des Mangels charakterisiert, die dazu führt, daß der Mangel in tatsächlichen Situationen nicht mehr wahrgenommen werden kann. Im *Text* werden sowohl das eigene

Begehren wie auch die intendierten 'anderen' (vgl. Fuerys Einschätzung des Descartes'schen 'Cogito', Kapitel 2.4) in bezug auf das Subjekt *situiert*. An diesem *Ort* wird das Subjekt erst konstituiert, denn die Subjektkonstitution vollzieht sich in der Art und Weise der Spracheffekte und entfaltet sich als eine Differenzierung und Aktivierung der Sprachstruktur<sup>1</sup>. Das Subjekt spricht also nicht, sondern es wird gesprochen. Im Topos des *Es-spricht* können wir ferner auch die Fähigkeit (des Unbewußten), mit dem Mangel umzugehen (ihn zu repräsentieren, ihn in Bewegung zu setzen, zu verschieben etc., vornehmlich: ihn zu verbergen) und damit auf das Subjekt und 'A/anderes' einzuwirken, bestimmen. Ein *Text* ist nach Lacan *lesbar*, und *Lesbarkeit* ist wiederum gleichbedeutend mit der Wirksamkeit der Sprache, insofern die Sprache das Subjekt, das Objekt, das Begehren etc. (im Unbewußten) erst konstituiert. Das heißt, derjenige, der den *Text liest*, löst eine Wirkung der Sprache auf die Wirklichkeit aus, indem er das Begehren artikuliert und die Mangelerfahrungen verschiebt (Stichwort: *mapping*, siehe Kapitel 1.4). Es läßt sich daher die Problematik der nihilistischen 'Verstockung' und deren Auflösung in würdiges Verhalten daran festmachen, wie unterschiedliche *Texte* hergestellt und insbesondere wie sie neu kodiert werden.

*Im pädagogischen Kontext könnte dies plausibel gemacht werden an einer Unterrichtseinheit zu 'unflätigen Ausdrücken' in einer Grundschulklasse (Vogel, 1997, S.58-61). Die Lehrerin, Frau Vogel, führt die Tonbandszene eines Streits unter Kindern ein, die Schüler analysieren die Auseinandersetzung. Im Verlauf des Schuljahres werden ähnliche Szenen erlebt und im Unterricht nachgespielt. So werden die Schüler an die Tonbandszene erinnert, sie fühlen sich in verschiedene Rollen ein und überlegen sich andere Lösungsmöglichkeiten für die Konfliktsituation; jede Meinung ist zu begründen. Damit will die Lehrerin Verhaltensänderungen ermöglichen.*

Lacan konzipiert die *Lesbarkeit* von einem uneinholbaren, von den Mechanismen der Verdrängung bestimmten *Ort* des 'Anderen' her. Von diesem *Ort* aus sollte der Analytiker nach Lacan sprechen bzw. er spricht immer schon von dort<sup>1</sup>. Er geht also davon aus, daß ein 'Anderer(s)' das Gespräch oder den *Text* (siehe Kapitel 1.4) bestimmt. Strukturell betrachtet: das 'Andere' bzw. das *Es-spricht* liegt dem *Text* (bspw. des Nihilismus) noch zugrunde.

Die Frage, ob und wie ein *Text* unabhängig von 'Verstockungen' artikuliert werden kann, machen wir daher an einer Ausarbeitung des *Es-spricht* fest. Wir vermuten nämlich, daß Lacan das Dilemma (das im Zusammenhang mit dem Begriff der Würde, siehe Anm.1 S.50, erörtert wurde), welches den Menschen angesichts des Unsagbaren auf Irrationalismen verweist, lösen

---

<sup>1</sup> Daraus leiten wir ab (siehe Kapitel 3.1.3), daß eine Stagnation in der Sprachstruktur, das ist eine unbewußte 'Verstockung', eine große Bedeutung für die Entwicklung und Entfaltung der Subjektivität hat/haben kann.

kann, indem er den `Anderen` (der bewußten Existenz) *zur Sprache bringt*. Wir gehen also mit Lacan vom `Menschen, der mit der Seele redet`, aus - damit gleichbedeutend ist, daß die Sprache bei Lacan als eine Art Instinkt<sup>2</sup> gedacht ist. Dabei sind Lacans Begriffe vom Nicht(s) her bestimmt. Im *mapping* sind seine Begriffe daher als Umgangsweisen<sup>3</sup> mit dem Mangel, welche zugleich die Möglichkeiten aufzeigen, das Begehren zu artikulieren, in die *Karte* des Unbewußten einzuzeichnen.

Skizzieren wir also den Charakter des `Anderen`, des *Es-spricht*<sup>4</sup>:

1. Das *Es-spricht* ist als unbewußte Sprachstruktur konzipiert, welche Kommunikation erst ermöglicht. In diesem Sinne geht es darum, an dem *Ort plaziert* zu sein, von wo aus sich die Dinge ordnen (I S.55).

2. Das *Es-spricht* vollzieht sich bzw. ist engagiert in `scopic drives` (Fuery, 1995, p.53) - übersetzbar als räumliche Triebe, und ist im Unbewußten eingelagert (bzw. stimmt mit dem Unbewußten überein) als dem *Ort*, der gleichsam durch Worte verschlossen ist.

„Das Unbewußte ist das Kapitel meiner Geschichte, das weiß geblieben ist oder besetzt gehalten wird von einer Lüge. Es ist das zensierte Kapitel. Doch seine Wahrheit kann wiedergefunden werden. Zumeist steht sie anderswo geschrieben“ (I S.98).

Im `anderswo` des Unbewußten, von dem her der Gesprächscharakter in bezug auf das Sprechen und das Hören bestimmt ist, spielt sich die Wirkung der Sprachgesetze (Metapher und Metonymie) ab. Denn diese weisen die Wahrheit als dasjenige aus, was im Diskurs, im Aussagen verdeckt wird, bzw. als das, was `anderswohin` verschoben wird. In der Analyse geht es darum, so interpretiert Lang Lacan,

„[...] in jenen Horizont, wo es spricht [...], einzukehren (d.h. dorthin, `wo wir eigentlich schon sind`). Hier heißt es, umzukehren zu sich als `ex - sistance`, heißt es, diese Exzentrizität auszuhalten und sich von ihr her zu bestimmen“ (Lang, 1986, S.94).

Dies ist gleichbedeutend damit, daß

„[...] die Gegenwart des Unbewußten, die im Ort des Andern ihre situative Bestimmung

---

<sup>1</sup> Zur Erinnerung: im Begriff des `A/anderen` thematisiert Lacan eine dynamische Beziehung zwischen Logos, `An`- und `Abwesenheit` und Subjektivität auf der Grundlage des Begehrens und der Sprachstruktur.

<sup>2</sup> Es ist „[...] nicht die Seele [...], die spricht; vielmehr ist es der Mensch, der mit seiner Seele redet - unter der zusätzlichen Voraussetzung allerdings, daß er diese Sprache schon empfangen hat und, um ihr zu entsprechen, mehr als seine Seele einbringt, muß er doch in diesen Abgrund selbst seine Instinkte hinabreißen, deren Tiefe so nur das Echo des `signifiant` zurückwirft“ (Lacan, 1966, S.469, übersetzt in Lang, 1986, S.161).

<sup>3</sup> Die Frage, wie sich *Texte* herstellen, ist im Hinblick auf Lacans Theorie verknüpft mit dessen Konzeption des Analyserahmens (siehe Kapitel 4).

<sup>4</sup> Erscheint die Darstellung des *Es-spricht* hier wie ein Katalog von Handlungsanweisungen, so liegt dies daran, daß unser Sprachgebrauch ein Verstehen von außen suggeriert. Dabei befinden wir uns aber immer in den Sachverhalten und verhalten uns auch schon in der Sprache zu ihnen. Inwieweit dieses Verhalten von Nicht(s) durchwachsen ist, ist hier im Hinblick darauf zu eruieren, wie man verhindern kann, daß es in das Nicht(s) hineingerät, `verstockt`.

findet, in jedem Diskurs, in seinem Aussagen zu suchen ist“ (II S.212).

Das Ziel der Lacan'schen 'Therapie' ist es, es dem Sprechenden zu ermöglichen, daß er den 'Modus des Abschließens' (II S.217) trifft, der in der gesprochenen Sprache metonymisch oder metaphorisch vergegenwärtigt wird, um den Raum des Unbewußten, des *Es-spricht*, zu öffnen<sup>1</sup>;

„[...] und das einzige Mittel, damit er sich öffne, besteht darin, daß man von innen heraus ruft“ (II S.217).

Lacan lenkt an dieser Stelle unsere Aufmerksamkeit auf die 'Rückwirkung' (siehe Kapitel 4.4.1.2) des Sinneffekts im Satz'. Eine mögliche Interpretation der 'Rückwirkung' erschließt uns Sarup, der im Hinblick auf die Verlautbarung des *Es-spricht* und in Bezug auf den Analyserahmen auf die Bedeutung des Hörens<sup>2</sup> hinweist:

„New ways of understanding can be found by 'listening' to subjects without preconceptions“ (Sarup, 1992, p.55).

3. Das *Es-spricht* äußert sich situativ in Grunderfahrungen wie Versöhnung, Verlust etc.. Jene sind 'Indices' einer Vergegenwärtigung existentieller Objektbeziehungen (Lang, 1986, S.249)<sup>3</sup>: allein der 'point de capiton' (die 'Urerfahrung') bringt 'ein sonst unbegrenztes Gleiten der Bedeutung zum Halten' (Lacan, 1966, S.805). In der Analyse gilt es, die 'Urerfahrungen' als (verwischte)

„[...] Spuren [des Unbewußten zu dechiffrieren], deren Sinn meine Exegese wiederherstellt und die unausweichlich von den Einstellungen hinterlassen werden, die notwendig sind, um das gefälschte Kapitel in Übereinstimmung zu bringen mit den anderen, die es umgeben“ (I S.99).

Das heißt, es sollen (in der Analyse) die kastrierenden Momente als Bausteine, aus denen ein Leben konstituiert ist (im Leib, in Kindheitserinnerungen, in der Verwendung des Vokabulars, im Lebensstil, im Charakter und in der Tradition), 'wiederhergestellt' werden (I S.98).

Im Zentrum stehen dabei Aussagen, die die Subjekte über sich selbst machen:

„Their hesitations and omissions, ambiguities and denials, their imaginary formations such as dreams, delusions and phobias, and their moments of incoherence, are phenomena which reveal the mental life of the individual“ (Sarup, 1992, p.55f).

Das Subjekt selbst ist 'fading' und 'Mangel an Sein' (siehe Kapitel 4.4.1.3); unbewußt spricht es die 'langage originaire', das ist die 'Sprache der Begierde' nach Etwas (Lang,

---

<sup>1</sup> Lacan faszinierten früh die Experimente der Surrealisten, insbesondere das 'automatische Schreiben' (Lee, 1990, S.2).

<sup>2</sup> Die besondere Rolle des 'Hörens' für das Denken wird nicht nur in der psychoanalytischen Situation eruiert. Man kann sie auch in einen größeren philosophischen oder sprachanalytischen Zusammenhang stellen: Heidegger wertet die Stille zu der Methode auf, 'der Sprache als dem Haus des Seins' zu lauschen. (Heidegger, 1949, S.21)

<sup>3</sup> Lacan spricht von der 'tragischen Dimension', in der sich die konkreten Handlungen einschreiben und die uns daher erst in bezug auf die Werte *verortet* (Lacan, 1986, S.373).

1986, S.127). Das *Es-spricht* artikuliert das Begehren und inauguriert das Subjekt an der Nahtstelle zwischen dem unaussprechlichen, aber bestimmten `Anderen´ des Unbewußten und der letztlich unbegründeten, jeweils bestimmten Realität. Das Begehren wird in Begierden bzw. in intendierte `A/andere´ übersetzt. Dabei werden umgekehrt durch das Begehren die Sprachstruktur, das Unbewußte, der `A/andere´ und die Begierden (wenn auch verkennend, so doch) erschlossen. Das *Es-spricht* (am Ort des Unbewußten) bestimmt also seinen eigenen Ort (das Unbewußte), und außerdem äußert es sich in `existentiellen Objektbeziehungen´, die es stiftet. Das *Es-spricht* artikuliert das Verdrängte und stiftet für dieses einen realistischen Zusammenhang. Dies hat in der Analyse den Effekt, die Verdrängungsfiguren aufzuheben und auszulöschen, denn eine unbewußte Verdrängungsfigur kann nur fortbestehen, wenn man ihr die `Wahrheit´ (siehe Kapitel 4.4.2.1.2), die sie ist, aber nicht `weiß´, nicht sagt.

In der Exegese der grundlegenden (Kastrations-) Erfahrungen in der Realität kommt ein zentrales psychologisches Moment zum Tragen, nämlich daß

„[...] das, was es [das Subjekt unbewußt] begehrt, sich ihm [dem Subjekt] darstellt als das, was es [bewußt] nicht will – [es ist daher] eine akzeptierte Form der Verneinung“ (II S.191).

Auch eine nihilistische `Verstockung´ wird daher aufgehoben, wenn man sie ausspricht, indem der Modus der Verarbeitung der Mangelerfahrungen durch die `A/anderen´ mit dem ihm eigenen Modus der Verarbeitung (siehe Anm.4 S.144) ausbalanciert wird. Die Sprache verbindet das Subjekt mit den `A/anderen´.

\_Exkurs:

Betrachten wir also noch einmal näher, welche Rolle das Begehren im Zusammenhang mit dem Nihilismus spielt:

Lacan vertritt eine ethisch nicht nur ungewöhnliche, sondern auch radikale Position, wenn er davon ausgeht, daß sich einer nur dann (ethisch) sogar schuldig machen kann, wenn er (den Zugang zum) das Begehren aufgibt (VII, 1986, S.383). Im `Fort-Da´ des Begehrens (im `Phallus´, siehe Kapitel 4.4.1.1) kann das Subjekt in Erscheinung treten (Kirchhoff, 1978, S.150). Dieses Spiel ist Genießen. In ihm liegt das `Ende der Unordnung´ (Leclaire, 1976, S.72). Barthes sieht daher im `Fort-Da´ eine `subtile Subversion´, die

„[...] nicht auf Zerstörung aus [ist, sie] weicht nicht, sucht kein anderes Term, ist kein Term der Synthese“ (Barthes, 1990, S.81f).

Sie ist unfaßbar und liegt jenseits der Sprache dort, wo Lacan das (unbewußte) Subjekt in der Äußerung des Begehrens veranschlagt:

„In der Tat wird die Intention des Individuums [- sie ist bestimmt als Lustgewinn] nirgends augenfälliger transzendiert als durch den Einfall des Subjekts“ (Lacan, 1966, S.271).

Zugleich stellt das `Fort-Da´ den `Höhepunkt des Bruchvorgangs´ (Leclaire, 1976, S.71) dar im Sinne einer Vergegenwärtigung der Trennung von Signifikat und Signifikant als Spielarten der `Abwesenheit´. Denn das Begehren ist im `Un-´ des Bewußten und im Nicht (im

‘Anderen’) der Realität *verortet*, und daher ermöglicht nur der Mangel bzw. die ‘Abwesenheit’ qualitative Bestimmungen (des Begehrens, des Subjekts, u.a.) (Fuery, 1995, p.16). Schon das Kleinkind muß daher lernen, daß es

„[...] einen Teil der Gewalt seiner Objektivation lediglich [dadurch] neutralisieren kann, indem es [den Mangel] als ‘zugehörig’ zu ertragen lernt“ (Lang, 1986, S.93).

„Das Sich-Verlieren des Subjekts durch seinen Eintritt in diese Ordnung [die symbolische Ordnung] ist die Kastration“ (Mannoni, 1976, S.201).

4. Das Subjekt befindet sich in bezug auf das Begehren nicht in einer zentralen *Position*. Vom *Standort* der Realität her gesehen, ist Lust als Teil des ‘Objekts a’ situiert, das im Subjekt gespiegelt wird<sup>1</sup> (Lacan, 1986, p.201), in diesem Sinne impliziert bspw. die Aussage ‘ich stehe Dir zu Diensten’ eine Rollenzuweisung durch den ‘A/anderen’:

„the subject receives his message from the other in an inverted form“ (Sarup, 1992, p.56).

Das Subjekt ist dezentriert. Ziel der ‘therapie’ ist daher, zu erreichen, daß das Subjekt seine ‘true location’ in bezug auf die Sprache und das Begehren in der Domäne der Intersubjektivität akzeptiert, wo das Begehren des ‘anderen’ *verortet* ist<sup>2</sup> (so auch Sarup, 1992, p.54).

*Die kleine Sheila kann es nicht zulassen, daß die Lehrerin für einige Tage verreist und gibt sich ihrer Zerstörungswut hin. Die Lehrerin stellt fest, daß die Art, wie sich ihr Begehren nach dem der ‘anderen’ richtet, ‘verstockt’ ist, da sie davon ausgeht, enttäuscht zu werden:*

*„Wie bei allen anderen, mit denen sie in Berührung gekommen war, hatte sie entdeckt, was mir besonders wichtig war, und ihre Rache richtig eingesetzt“ (Hayden, 1981, S.140).*

*Die Lehrerin Hayden spricht sie danach auf Vertrauen an und verbietet Sheila, im Unterricht dabeizusein, wenn sie nicht will, daß man ihr vertrauen kann, sie hebt dieses Verbot aber auf, als Sheila sich entschuldigt (Hayden, 1981, S.142-145).*

Ein weiteres Beispiel ist der Schüler Imo, der sein Begehren fast vollständig von dem Kontext, in dem er sich bewegt, abgezogen hat (Pfeifer, 1998, S.33-34). Er vermeidet jede Art von Anstrengung. Die Lehrerin akzeptiert zuallererst die Langsamkeit seiner Persönlichkeit und führt Imos Probleme auf Versagensängste zurück. Sie fordert Imos Tischgruppe auf, ihn an Ordnung zu erinnern. Anknüpfend an seine taktilen Fähigkeiten, weckt sie sein Interesse an Schrift.

---

<sup>1</sup> Insofern auch beinhaltet die Lust (die ein Feld erschließt und dem Trieb entstammt) das Objekt, welches das Subjekt begehrt.

<sup>2</sup> Fuery radikalisiert die Position der ‘true location’, indem er das Genießen als einen politischen Prozeß ansetzt (Fuery, 1995, p.54) und folgert, daß es, um die Sprache des Unbewußten zu verstehen (als Aspekt der Gegenübertragung), einer Politisierung des Subjekts bedarf (Fuery, 1995, p.53).

Das Ende einer Analyse setzt Lacan da an, wo das Subjekt bereit ist, den 'fundamentalen Verlust', das ist die 'Allgegenwart der Kastration'<sup>1</sup>, zu akzeptieren (Sarup, 1992, p.57). In dieser Hinsicht verstanden, gilt es, das *Es-spricht* als die Naht des Subjekts in der Sprachkette zu spezifizieren, um daraus einen Referenten des Mangels zu machen (Lang, 1986, S.255f).

*Die Lehrerin Torey Hayden schildert, wie die sozial stark benachteiligte Sheila aggressiv und destruktiv auf eine neue Umgebung reagiert. Die Lehrerin fängt die Unerträglichkeit der neuen Situation ab, indem sie auf die 'Allgegenwart der Kastration' hinweist:*

*„Habe ich dir Angst gemacht, Sheila?“, fragte ich leise. 'Wenn ja, bestimmt nicht aus Absicht. Es muß für dich sehr erschreckend sein, in eine neue Schule zu kommen und mit uns zusammenzusein, wo du doch keinen kennst. Ich weiß, wie schrecklich das ist. Ich fürchte mich auch davor'“ (Hayden, 1981, S.54).*

5. Das Begehren wird situativ erschlossen. Lacan geht in seiner Konzeption einer Abhängigkeit des Subjekts vom 'A/anderen' nicht mehr von der Vernunft(-begabtheit) des Individuums im zwischenmenschlichen Kontext als urteilsfähige Instanz aus. An die Stelle der Vernunft tritt der Mechanismus, daß die Selbst-Objekt-Repräsentationen, an welche die Genese der Subjektivität geknüpft ist (siehe Kapitel 4.4.2), von dem Wunsch nach Verschmelzung (das ist das Imaginäre) getragen werden (Kirchhoff, 1978, S.137). Dem entspricht das Theorem, daß Subjekt und Objekt nicht auseinander zu erkennen sind. Objektivierungen und Identifizierungen werden verarbeitet, indem sich die Begierde in dem *Feld* zwischen Subjekt und Objekt immer wieder neu ausrichtet<sup>2</sup>. Die Referenz auf den 'A/anderen' vollzieht sich als eine 'Funktion alternierender Umwandlung', als

„[...] Alternation [...] zwischen einer Phase des Aufklaffens und einer Phase des Schließens“ (Leclaire, 1976, S.95).

Jene 'Alternation' zwischen 'Aufklaffen' und 'Schließen' kann man am Moment der Verdrängung festmachen. Die Orientierung des Begehrens an der Vorstellungsrepräsentanz und an der symbolischen Ordnung spielt sich auf der Ebene der primären Abwehr<sup>3</sup> ab. Nach

---

1

<sup>2</sup> Die Aufwertung des Imaginären zu einem Mittel, gegen nihilistische 'Verstockungen' anzugehen, macht Castoriadis in seiner Interpretation der Theorie Merleau-Pontys möglich - siehe 6.1.1.5.

<sup>3</sup> Nach Freud ist die Verdrängung oder Abwehr, grundsätzlich betrachtet, der Niederschlag der Erfahrung eines unerträglichen Ereignisses im Unbewußten als eine weniger betroffenen machende Vorstellung (Freud, Werke, Band I, S.67). Dabei wird das belastende Ereignis vom Affekt gelöst, mit dem es verbunden war, und es wird in einer 'falschen Verknüpfung' auf eine 'andere, passende, aber nicht unverträgliche Vorstellung' geschoben (Freud, Werke, Band I, S.67). Bestimmte Reaktionsbildungen werden festgelegt, Anlagen verstärkt, Triebregungen abgewiesen oder gefördert. Auf diese Weise werden 'Gedächtnisspuren', denen 'Affekte' anhaften, in das Unbewußte gelegt (Freud, Werke, Band I, S.63). "Der Abwehrvorgang läßt sich bildlich so darstellen, als ob der zu verdrängenden Vorstellung ihr Erregungsbeitrag entrissen und einer anderen Verwendung zugeführt wurde" (Freud, Werke, Band I, S.481).

Je mehr Unlust oder Angst eine Vorstellung auslöst(-e), desto stärker ist die Energie der Abwehr gegen ihre Bewußtwerdung (Freud, Werke, Band XV, S.97). - Das Es als Triebkraft bezieht seine libidinöse Energie aus eben dieser Abwehr und den Verdrängungen (Freud, Werke, Band XV, S.97):

Fuery entspricht das *Irren* als Grundbewegung des Denkens dem Topos der primären Abwehr<sup>1</sup>. Eine primäre Verdrängung vollzieht sich vom Bewußtsein in das Unbewußte oder in das Vorbewußte mittels 'ökonomischer, topographischer, dynamischer Prozesse' (Fuery, 1995, S.29).

Vom 'A/anderen' her gedacht, ist die Lust von 'Abwesenheiten' durchsetzt, die durch die primäre Abwehr inauguriert und verschieden / getrennt von der Macht (der 'Abwesenheit') des Begehrens konzipiert sind. Daher kann die unbewußte Orientierung nur negativ gefaßt werden als Vermeidung von Mißfallen. - Anders formuliert: in der Realität ist die Lust einem 'semiotischen System', einem 'Design', einer 'Logik' unterworfen, das/die von 'absence' durchsetzt ist (Fuery, 1995, p.39). Zugleich nimmt das Subjekt eine Stelle in seinem eigenen (unbewußten) *Text* ein, indem es genießt und sein Genießen nach der Vorstellungsrepräsentanz (des verlorenen Objekts) richtet und dem Lustprinzip folgt. Das Begehren wird in der Konfrontation mit seinen Objekten (also mit dem Realitätsprinzip) gespalten in einen ungefilterten, an die Realität unangepaßten 'Anderen' und in die realistische, auf Objekte bezogene Begierde oder Lust am 'anderen'. Das Genießen verbindet sich mit beiden Aspekten des Begehrens im Realitätsprinzip (mit dem Begehren des 'Anderen' wie auch mit dem Lustprinzip<sup>2</sup>). Das Genießen unterwirft jenseits des Lustprinzips die Realität dem Begehren, das Realitätsprinzip wird aufgeschoben, und zugleich wird jenseits des Realitätsprinzips der Weg der Lust im Signifikanten neu gelegt - dabei unterliegt das Lustprinzip dem Wiederholungszwang<sup>3</sup> (siehe Kapitel 4.4.1.2). Die zwei Ebenen der

---

"Der Widerstand, den sie [eine Patientin] zu wiederholtenmalen der Reproduktion von traumatisch wirksamen Szenen entgegengesetzt hatte, entsprach wirklich der Energie, mit welcher die unverträgliche Vorstellung aus der Assoziation gedrängt worden war" (Freud, Werke, Band I, S.222f.).

Einmal fixiert, stellt sich Abwehr immer dann ein, wenn ein Ereignis im Vorstellungsleben als unerträglich erlebt wird, da eine Vorstellung mit dem Ich ('Lust-Ich', 'Real-Ich' und 'Über-Ich') nicht vereinbar ist (Freud, Werke, Band I, S.481). 'Gegenbesetzungen' (s.u. und Anm.1 S.29) bilden die verschiedenen Formen der Verteidigung gegen die Angstentwicklung bei der Verdrängung aus (Freud, Werke, Band XI, S.426). Der Charakter (s.o., das erstarkte Ich) hält also an den Formationen der primären Abwehr unbewußt fest gegen Gefahren, die, so sie nicht wirklich bestehen, aufgrund unbewußter Dispositionen in die Realität hineingesehen werden können (Freud, Werke, Band XVI, S.83). Von daher bedeutet die Abwehr aus Gewohnheit zum einen eine

"[...] immer weiter greifende Entfremdung von der Außenwelt und dauernde Schwächung des Ichs" (Freud, Werke, Band XVI, S.83).

Zum anderen stellt eine gelungene Abwehr aber auch ein mechanistisches Gleichgewicht her, das ist 'psychische Gesundheit' (Freud, Werke, Band I, S.387). So sind bspw. Gewissenhaftigkeit, Scham, Selbstmißtrauen, (Schutz-) Maßregeln 'Symptome', die auf eine gelungene Abwehr schließen lassen (Freud, Werke, Band I, S.387).

<sup>1</sup> Auf die Interpretation des 'abwesenden' Signifikanten durch Fuery werden wir uns auch in 6.2.2. stützen, wenn es darum geht, Lacans Theorie auf apodiktische Tendenzen hin zu untersuchen, indem sein Verhältnis zur Ontologie betrachtet wird.

<sup>2</sup> Die Lehrerin Vukan hat das besondere Interesse von einem Schüler an Glocken genutzt, um ihren Kontakt und den der Mitschüler zu einem Jungen aufzubauen, den die Lehrerin selbst wegen seines Verhaltens als 'ihre größte Herausforderung' bezeichnete (vgl. Vukan/Rutte, 1993).

signifikanten Wirkung (zum einen auf das Begehren, zum anderen auf die intendierten `anderen´) rühren daher, daß der `Sinn, signifié nur aus der Kombinatorik erwächst´ (Lang, 1986, S.206): in einem Wechselspiel zwischen den `An´- und `Abwesenheiten´ des Subjekts, des Objekts und der Lust<sup>1</sup> werden Verschiebungen, Ersetzungen u.a. repräsentiert oder vergegenwärtigt bzw. realisiert. Die Möglichkeit, sich auf das Signifikantenspiel einzulassen und ihm entsprechend zu wirken, ist also zum einen abhängig von der Achtung und dem Vertrauen dem Unbeschreiblichen gegenüber als dem `Anderen´ der bewußten Realität (dem `sich verbergenden Von-woher des Ins-Schweben-Kommens der Wirklichkeit´, Weischedel, 1962, S.248). Denn das Begehren und die Sprache (die symbolische Funktion verstanden als das Unbewußte) ist die Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation<sup>2</sup>. - Zum anderen stellt allein die situative Äußerung, die im Beziehungsnetz der Realität Sinn schafft (Lang, 1986, S.137), Signifikanz her. Das `unaufhörliche Gleiten des Signifikaten (als angezeigter Code) unterhalb des Signifikanten´ (Lacan, 1966, S.502) führt dazu, daß immer neue Objekte der Befriedigung gesucht werden müssen.

*Eine Art, wie die Lehrerin Hayden mit der lückenhaften Ichidentität ihrer deprivierten Schülerin Sheila umgeht, besteht darin, daß sie das Erzählen anregt:*

*„Sie [Sheila] erzählte mir, wie sie sich fühlt und wieso sie sich an dem Tag hat übergeben müssen und wie groß ihre Angst gewesen war. Das Epos wurde so oft wiederholt, bis ich glaubte, wir würden es nie mehr hinter uns bringen. Es enthielt eine geheime Bedeutung, die ich nicht ganz erfassen konnte, aber das rituelle Wiedererzählen schien sie sicher zu machen“ (Hayden, 1981, S.150).*

Letztlich aber zielt jedes Begehren nach Lacan auf die `Abwesenheit´ des `anderen´ (siehe Kapitel 4.3.3).

6. Die *lesbare*, d.h. in Signifikanten fixierbare Eigenständigkeit des `anderen´ spielt eine zentrale Rolle für eine gelingende Ausrichtung des Begehrens:

„the possibility that you may be lying assures me that you are a subject in your own right“ (Sarup 1992, p.56).

Die Anerkennung durch den `anderen´ wie auch eine gewisse Verfügbarkeit des `A/anderen´ (als andere Person, als eine Umgebung oder als das Begehren des `Anderen´) ist also für die Existenz bzw. für die Entfaltung des Begehrens bestimmend. Die Aufgabe des Gesprächs (siehe Kapitel 4) liegt darin, daß eine ständige Erweiterung und Differenzierung der

---

<sup>3</sup> Mit Berger können wir jenen Wiederholungszwang in den zwischenmenschlichen Kontext übersetzen. Er verweist darauf, daß

„[...] verbale Kommunikationsfähigkeit am schnellsten auf dem Boden `emotionaler Annahme´ und durch angemessene Wiederholung und Kontrast bietende und der ursprünglichen Bedürfnisstärke angepaßte Mittel in `sozialer Interaktion´ erworben werden.“ (Berger, 1993, S.215).

<sup>1</sup> Ein Liebender hingegen erzeugt Bedeutung aus Nichts.

<sup>2</sup> Hier bezieht sich Lacan auf Levi-Strauss, 1950, S.31.

Wahrnehmung für sprachliche Vergegenwärtigungen dazu befähigt, das (eigene) Begehren situativ einzubringen.

„The subject [...] begins the analysis by talking about himself without talking to you, or by talking to you without talking about himself. When he can talk to you about himself, the analysis is over“ (Sarup 1992, p.56).

Im Kode des nihilistisch `Verstockten´ fehlt es offenbar an einer Anerkennung durch den `anderen´ bzw. an `ausreichender Objektverfügung´ (Kirchhoff, 1978, S.101), da er sein Begehren nicht mehr vor `anderen´ artikuliert. - In dem *Text*, den der `abwesende´ Signifikant herstellt, ist *ablesbar*, ob ein Verhältnis zu dem Mangel gewonnen werden kann oder inwieweit sich das Denken angesichts des Medusenblicks des Mangels nihilistisch `verstockt´.

Geht es darum, den *Ort* auszumachen, von wo aus der Analytiker zu sprechen hat, um den Nihilismus zu untergraben, so spielt die Berücksichtigung des `abwesenden´ Signifikanten in der Sprache<sup>1</sup> und damit das Verdrängungsmoment eine besondere Rolle. Stellen wir daher die Frage, wie der *Text* des `abwesenden´ Signifikanten charakterisiert ist. Der *Text* des `abwesenden´ Signifikanten ist funktional bestimmt durch die Wirkweise des Phallus, der das Begehren artikuliert (siehe Kapitel 4.4.1.1). Psychologisch betrachtet wird der *Text*, der eine Existenz bestimmt, über das Spiegelstadium als Eintritt des Subjekts in die symbolische Ordnung erschlossen. Das Subjekt wird dabei unausweichlich dem Imaginären ausgeliefert. Ist der `abwesende´ Signifikant auch Bestandteil des *Textes*, so ist doch das *Textuelle* zugleich frei von Mangel, da es im Akt des Lebens fixiert ist (Fuery, 1995, p.171). Es ist daher der *Ort* des `abwesenden´ Signifikanten frei von Mangel:

„unlike the repressed signifier, the absent signifier is not extra-textual and does in fact occupy a position in the text“ (Fuery, 1995, p.171).

Der `abwesende´ Signifikant bzw. die unerträgliche Mangelerfahrung wird im *Text* bewältigt<sup>2</sup>: Deleuze greift auf den Topos des `abwesenden´ Signifikanten zurück, um auf Seins- und Verhaltensweisen zu schließen, welche das Subjekt so positionieren, daß die Unfälle der Struktur, die wir an anderer Stelle mit dem Nihilismus in Verbindung bringen - siehe Kapitel 6.2.1 - bewältigen kann. Er gibt den *Ort* an, an dem diese Unfälle suspendiert werden. Das ist das `leere Feld´<sup>3</sup> in der Analyse, das frei ist von Widersprüchen, von symbolischen

---

<sup>1</sup> Die Problematik des verlorenen Objekts als `abwesender´ Signifikant thematisieren wir im Begriff des `Abjekts´ und des `Horrors´ (siehe Kapitel 6.2.2).

<sup>2</sup> In diesem Sinne nimmt auch Kristeva an, daß das `Abjekt´, als welches wir die unerträgliche Mangelerfahrung spezifizieren (siehe Kapitel 6.2.2), im Symbolischen keine Bedrohung mehr darstellt.

<sup>3</sup> Das `leere Feld´ führt Deleuze auf Althusser (Althusser, 1972) zurück, der dieses in der Ökonomie im Sinne des `Wertes als X´ ausmacht. In Zusammenhang mit Lacan wird es als Etwas, als verlorenes Objekt gefaßt (siehe Kapitel 4.3.3).

Ereignissen überhaupt. Von ihm her ist das Subjekt empfänglich für neue Werte und Wandlungen, für Um- und Neuverteilungen.

„Immer auf Grund des leeren Feldes sind die differentiellen Verhältnisse empfänglich für neue Werte oder Wandlungen und die Besonderheiten fähig zu neuen Verteilungen, die für andere Strukturen konstitutiv sind“ (Deleuze, 1992, S.58).

An diesem *Ort* situiert Deleuze den `strukturalistischen Heroen`:

„Weder Gott noch Mensch, weder persönlich noch unpersönlich ist er ohne Identität und besteht aus unpersönlichen Individuationen und vorindividuellen Besonderheiten. Er sorgt für die Sprengung einer durch Überfluß oder Mangel angegriffenen Struktur, er setzt sein eigenes ideales Ereignis den idealen Ereignissen, die wir definiert haben, entgegen“ (Deleuze, 1992, S.58).

Jener Heros vollzieht die Verschiebungen in der Sprache nach, und er besetzt damit genau jenen *Ort* (des Begehrens) und jene Funktion, der und die (im Praxisverständnis des Strukturalismus) die Voraussetzung für die Ineinssetzung von Theorie und Praxis bilden als einen `Punkt permanenter Revolution oder permanenter Übertragung` bzw. hier Beziehung.

„Dieser Veränderungspunkt definiert genau eine Praxis oder vielmehr den Ort selbst, an dem sich die Praxis einrichten läßt“ (Deleuze, 1992, S.59).

Man kann die Konzeption Deleuzes jener Bewegung des Heroen vergleichen mit einer eingreifenden strukturellen Veränderung, wie sie Foucault sieht, nämlich als ein

„[...] radikales Ereignis, das sich an der ganzen sichtbaren Oberfläche des Wissens verteilt und dessen Zeichen, Erschütterungen und Wirkungen man Schritt für Schritt verfolgen kann“ (Foucault, 1990, S.269).

Fuery schlägt die bereits oben genannten zwei sprachanalytischen `Therapieformen` vor, die beide darauf zielen, zu dem `Abwesenden` im zwischenmenschlichen Kontext in Beziehung zu treten: zum einen soll zwischen geäußerten und `abwesenden` Signifikanten ein Ausgleich geschaffen werden (in der Herausarbeitung von Kastrationserfahrungen). Zum anderen sind Signifikate zu extrahieren, indem eine Aussage auf `unsichtbare Signifikanten` abgeklopft wird (Fuery, 1995, p.171). Seine Zielvorstellung besteht darin, daß das Subjekt das `volle Sprechen` etabliert, d.h. aufhört, von sich selbst wie von einem Objekt zu sprechen (Sarup, 1992, p.55).

Wir können also zusammenfassend davon ausgehen, daß der Kontext in der Frage nach einem Verhalten, welches die Mangelserfahrungen auszubalancieren vermag, bei Lacan näher spezifiziert ist als *Text* und zudem als Intersubjektivität, innerhalb derer das Begehren sich vollzieht. - Der *Text*, aus dem heraus das (unbewußte) Subjekt agiert (Stichwort: *Es-spricht*), haben wir auf seine *Lesbarkeit* hin untersucht und festgestellt, daß man, indem man den *Text* von einem gewissen *Ort* aus *liest*, auf ihn einwirken kann. Die Artikulation des *Textes* ist also gleichbedeutend mit einer `Therapie` von `Verstockungen`. Die *Textualisierung* vollzieht sich durch den `A/anderen` im Unbewußten. Hier finden `scopic drives` statt, welche die Wahrheit metaphorisch verdecken bzw. metonymisch verschieben. Es ist daher der `Modus des Abschließens` im Unbewußten zu treffen; man muß von innen herausschreien. Die Möglichkeit, das zu tun, besteht darin, daß man den Sinneffekt als eine Rückwirkung auf Anderes, zuvor

Geäußertes versteht und ohne Vorurteile zuhört, wobei die Aufmerksamkeit auf unsichtbare Signifikanten gelegt wird. So tritt das *Es-spricht* in existentiellen Grunderfahrungen, als Kastrationsmomente und als deren Suspendierung im Ausgesprochenwerden zutage. Die Voraussetzung für eine Artikulation besteht darin, daß der `Andere´ spricht<sup>1</sup>, was in einer situativen Äußerung bestehen kann, denn im *Textuellen* gibt es keinen Mangel (Stichwort: strukturalistischer Heros). Diese These expliziert Fuery, indem das Subjekt im `vollen Sprechen´ nicht mehr von sich selbst als einem Objekt spricht, sondern sich in der Intersubjektivität *verortet*. Einen besonderen Stellenwert hat dabei, daß auch Kastrationserfahrungen geäußert werden können.

Zentral ist die Artikulation des Begehrens in der Auflösung von `Verstockungen´ - mit Duncker könnte man in der Theorie Lacans die These angelegt sehen, daß das Spiel<sup>2</sup> als `ernste Weise der Weltaneignung´ zu verstehen ist (Duncker, 1995, S.5), wie wir dies bei Merleau-Ponty herausgearbeitet haben.

Die nihilistische `Verstockung´ ist aber nicht nur an das verlorene Objekt, sondern auch an den `abwesenden´ Signifikanten geknüpft. Im Zusammenhang mit seiner Charakterisierung der Konzeption Lacans als `absolute absencing´<sup>3</sup> (vgl. das Kapitel 2.4) gibt Fuery als Ursache für Wahnsinn (übertragbar auf Nihilismus) an, daß dieser größtenteils auf einer ungefilterten Präsenz des `abwesenden´ Signifikanten beruht, und problematisiert damit das `Therapieziel´ Lacans, das Subjekt zu einem Referenten des Mangels zu machen und die konstitutive Bedeutung der Kastration anzuerkennen (s.o.). Bei Lacan ist mit der Verlautbarung des *Es-spricht* eine Fähigkeit im Sinne einer existentiellen und gedanklichen Bewegung gefordert, nicht nur mit Kastrationserfahrungen, sondern allgemeiner auch mit den Momenten des `Aufklaffens´ (s.o. und des Mangels) umzugehen, die als *Suchen* und *Irren* auf `A/anderes´ gerichtet sind. So kann das `Schließen´ auch im Sinne einer Festlegung auf signifikante Setzungen verstanden werden.

---

<sup>1</sup> Die Lücke in Lacans Theorie, welche den `anderen´ nicht näher bestimmt (Stichwort: `Horror´), wurde mit anderen Konzeptionen der Anerkennung des `anderen´ als `A/anderen´ zu schließen versucht.

<sup>2</sup> Nach Herbert Schmitt ist Spiel `lustvoll´ (im Sinne einer `Funktionslust´ und Lust an Wiederholung), `spontan´, `genießend´ (Orientierung an der Gegenwart; Anforderungen und Können, Ordnung und Freizeit werden ausgeglichen), der Zweck ist nicht bewußt, Schein wird eingeübt, `sinnerfüllt´, `symbolisch´, `nichtvorhersagbar´, `handlungsbezogen´, `regelmäßig´, `egalitär´. Das Spiel besetzt demnach im *mapping* ähnliche Orte wie Lacans Theoreme.

Vgl. zudem Geißler, E., *Erziehungsmittel*, Bad Heilbrunn, 1975, S.187f und Meyer, H., *Unterrichtsmethoden*, Frankfurt/M., 1987, Band II, S.342f.

Schmitt plädiert für eine Etablierung des Spiels als Bildungsgrundform und er zählt eine Fülle von pädagogischen Lernzielen auf wie Selbsterfahrung, Experimentier- und Probierfreudigkeit, Neues erfahren, die Vorübung zur Arbeit etc. (Schmitt, 1998, S.38-40).

---

<sup>3</sup> Die Auffassung Fuerys zur Thematisierung des `abwesenden´ Signifikanten deckt sich weitgehend mit einer Verlautbarung des *Es-spricht* (s.u.).

### 6.2.3 Kritik an Lacan

Wir stellten heraus, daß in Lacans Konzeption zugleich mit dem Sein je auch eine Variationsbreite des Nicht-Seins im Sinne eines gewissen Spektrums an existentiellen Mangelerfahrungen die Beziehung des Subjekts zu seiner Umgebung bestimmt. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Genese nihilistischer `Verstockungen´ und nach möglichen Bewältigungsstrategien wollen wir nun untersuchen, inwiefern Lacans fundamentale theoretische Berücksichtigung des Nicht-Seins auf einen `existenzbedrohenden Mangel´, auf ein `Offenbarwerden des Ungehaltenseins´ (Kirchhoff, 1978, S.9) oder auf eine `Überflutung durch ein Hyperbewußtsein´ (Kirchhoff, 1978, S.91) schließen läßt, um zu untersuchen, ob und in welcher Hinsicht Lacans Konzeption für nihilistische `Verstockungen´ prädisponiert ist. - Betrachten wir daher zunächst den Stellenwert des Nicht-Seins in der Beziehungsstruktur zwischen Subjekt und Objekt bei Lacan generell:

Der Lacan´sche Versuch, das/den `Andere(n)´ (des Bewußtseins, der eigenen Existenz etc.) als Vermittlungsinstanz des Begehrens *zur Sprache zu bringen*, führt wie dargestellt zu einer fundamentalen Affirmation der Erfahrungen des Mangels als theoretischer Grundlage. Von daher ist die Präsenz (siehe Anm.3 S.27) bei Lacan dazu bestimmt, strukturell verworfen zu werden: das Objekt als solches (ursprünglich die Mutter) findet als ein Spezifisches und zugleich Verlorenes Eingang in das Unbewußte. Das Subjekt ist im Unbewußten als *Leerstelle* bestimmt. Diese *Leerstelle* wird besetzt durch (bzw. wird artikuliert<sup>1</sup> als) die Vorstellungsrepräsentanz (des verlorenen Objekts), die in Symptomen oder Knoten, welche die Sprachstruktur konstituieren, wirksam ist. - Das Subjekt wie auch das Objekt werden als Spielarten und Gesetze des Begehrens repräsentiert.

Wir unterstellen der Lacan´schen Theorie, daß wir die aus dem Begehren resultierende Beziehungs(-aufnahme) und -struktur des Subjekts zu `anderen´ und zu Objekten auf signifikanter Ebene anhand der Begriffe *Irren* und *Suchen* charakterisieren können, um zu bestimmen, ob *Irren* und *Suchen* eventuell als in sich `verstockt´ konzipiert sind<sup>2</sup>. Wäre dies

---

<sup>1</sup> Hier zeigt sich einmal mehr die Ununterschiedenheit von Zuständen und Prozessen bei Lacan (vgl. Satz 1).

<sup>2</sup> In diese Richtung gehen auch die Charakterisierungen der Lacan´schen Theorie als Phallogentrismus. Wir wollen diesen Vorwurf, wie ihn bspw. Irigaray äußert (1980), hier nicht weiter verfolgen. - Ferner parallelisieren wir unsere kritische These zu Lacan mit Merleau-Pontys Kritik an der Reflexionsphilosophie:

„Wahrnehmen und bildliche Vorstellungen sind [in der Reflexionsphilosophie] nur noch zwei Arten zu `denken´“ (1986, S.49). - Aus dem Imaginären wird dann „[...] der beschränkte Kreis der halbgedachten Denköbjekte, der Halb-Gegenstände oder Phantome, die keinerlei Konsistenz, keinen eigenen Ort haben und mit dem Sonnenlicht des Denkens verschwinden wie die Morgennebel, und die zwischen den Gedanken selbst und dem, was er denkt, nur als eine winzige Schicht von Ungedachtem auftauchen“ (1986, S.50).

der Fall, so würde Lacan das *Irren* grundsätzlich als *Irrtum* festschreiben, und das *Suchen* könnte sich nach Lacans Vorstellungen nicht mehr in einem tatsächlichen Gegenüber beruhigen, welches *gefunden* wird, um wieder *gesucht* zu werden.

Das Begehren (des `A/anderen´ in der Sprachstruktur) ist bekanntlich als ein Verdrängungszusammenhang angelegt. – Eine Facette dieses Verdrängungszusammenhangs ist das Theorem, daß das Subjekt seine Beziehungen zu `A/anderen´ nicht anders als durch die Inauguration des verlorenen Objekts organisieren kann. Diese Beziehungsstruktur ist zudem rückbezüglich als Autoerotismus (als Mechanismus des Begehrens) und als ein Zirkelschluß (in der Sprache) konzipiert: vom *Standort* des `A/anderen´ aus betrachtet signifiziert der `andere´ das Subjekt unter der Einwirkung des Begehrens als *Leerstelle*, um es zu repräsentieren; genauer: das Subjekt wird in seinem Bezug zum `anderen´ *situiert*, indem seine Vorstellungsrepräsentanzen im Unbewußten metaphorisch (substituierend) oder metonymisch (verschoben) in Signifikanten – letztlich als *Leerstelle* – als Begehren des `A/anderen´ vergegenwärtigt werden. Die Tatsache, daß sich dabei das Begehren selbst intendiert, entspricht psycho-logisch betrachtet dem Mechanismus des Narzißmus. – Im Zusammenhang mit nihilistischen Lebensformen haben wir den Narzißmus bereits als ein depriviertes Verhältnis zum `A/anderen´ und damit als eine schadhafte (und beschädigte) Fähigkeit zur Beziehungsaufnahme dargestellt, die eine existenzbedrohende Mangelerfahrung bedeuten kann. Mit Merleau-Ponty können wir den Narzißmus als ein leibliches und lebendiges Selbstverhältnis begreifen, welches eine Beziehung zum `anderen´ erst ermöglicht<sup>1</sup>. Beide Interpretationen könnten auf den Lacan´schen Topos des Autoerotismus zutreffen. – Betrachten wir dies näher: Lacan gründet den Narzißmus bzw. (von der Beziehungsstruktur her gesehen) den Autoerotismus bzw. (von der Sprache her gesehen) den Zirkelschluß in der unbewußten Sprachstruktur. Die Sprachstruktur ist zugleich der Ursprung und der *Ort* jeder Beziehungsaufnahme und damit der *Ort* jeder potentiellen Veränderung. Wären die Prozesse des *Irrens* und *Suchens*, durch welche sich das Subjekt gedanklich und von der Erfahrung her in der Welt orientiert, bei Lacan als in sich `verstockt´ gedacht, müßte der in Lacans Theorie als Beziehungsstruktur aufgefaßte Narzißmus nicht als ein lebendiges Selbstverhältnis, sondern als eine durch eine fortwährende Konfrontation mit dem Mangel in sich `verstockte´ Notwendigkeit und eine grundsätzlich schadhafte oder beschädigte Beziehung des Subjekts zum `anderen´ angesetzt werden. Diese Auffassung wird im Übrigen in Lacans Begriff des Symptoms<sup>2</sup> nahegelegt.

---

<sup>1</sup> Siehe Kapitel 5.8 und vgl. die Stellungnahme Kristevas zum Narzißmus.

<sup>2</sup> Der Begriff Symptom weist auf eine Problematik hin, die nach Freud im Zusammenhang mit der Abwehr auftreten kann: die mit der Abwehr verbundenen Ichschränkungen sind eine schwere Belastung für das psychische Gleichgewicht. So kann sich, neben einer dauernden Schwächung des Ich, auch eine Entfremdung von der Außenwelt einstellen, die u.U. gravierend ist (Freud, Werke, Band XVI, S.83).

Spätere Psychoanalytiker weisen darauf hin, daß das Symptom in einer Psychose als ein `verstocktes´ Interesse sichtbar werden kann, an einer gesellschaftlich anerkannten Rolle festzuhalten (Horn, 1976,

Fuery wendet gegen Lacan ein, daß dieser die Momente der `Anwesenheit`, die von der `Abwesenheit` unabhängig sind, ignoriert, wenn er das Unbewußte als Negativität und Unterseite und zugleich als Komplize der Positivität konzipiert (Fuery, 1995, p.9). Wir untersuchen die Frage, ob die Beziehung des Subjekts zu `anderen` bei Lacan daher grundsätzlich als eine beschädigte konzipiert ist, daher auf zwei theoretischen Ebenen.

Zum einen prüfen wir, inwiefern Lacan in seiner Konzeption des Unbewußten eine apodiktische Grundhaltung vertritt. Zum anderen fragen wir nach seiner Konzeption eines Umgangs mit konkreten Mangel Erfahrungen.

Mit Fuery machen wir die Frage nach einer apodiktischen Grundhaltung (als ein Paradigma reflexionsphilosophischer `Verstockung`, siehe Kapitel 2.4) von dem Stellenwert abhängig, welcher der `An`- und `Abwesenheit` in den theoretischen Grundannahmen zugesprochen wird und inwiefern damit die Seinslehre verabsolutiert wird.

Bei Lacan zielt das Begehren als unbewußte Intention auf `Anwesenheit`<sup>1</sup>, zugleich ist dem Begehren eine die Realität und das Bewußtsein unterwandernde Potenz eingeschrieben. Denn der *Ort*, an dem das Subjekt als solches aktualisiert wird (siehe Kapitel 4.4.2) sind die Strukturen, die sich entlang dem Mangel an Sein bilden. Daher ist das Subjekt als *Leerstelle* den Spielarten des Begehrens jenseits von Gut und Böse ausgeliefert. Abgesehen von den Sprachgesetzen der Verschiebung und Ersetzung, besteht kein Schutz gegen unerträgliche Mangel Erfahrungen. Eine möglicherweise deprivierende Wirkung auf das Subjekt thematisiert Lacan nicht. Lacan berücksichtigt die Wirkungen des Mangels hauptsächlich in bezug auf die Sprachgesetze, und er bestimmt das Subjekt letztlich ausschließlich von seiner Objekthaftigkeit her (als Objekt der Sprache, des eigenen Begehrens etc.). - Lacans Betonung der Konzeption der Sprachstruktur legt es nahe, keine konkreten Stellungnahmen zu Mangel Erfahrungen von ihm zu erwarten. Befassen wir uns daher mit der Frage, ob Lacan in seiner Sprachtheorie Objekt und Subjekt als *Leerstellen* ontologisch zementiert und damit eine `Verstockung` auf konzeptueller, d.h. gedanklicher Ebene herbeiführt. Wir stellen auf der sprachanalytischen Ebene die Frage, inwieweit Lacan eine Apodiktik der `Anwesenheit` nach Fuery vertritt. Fuery erklärt vom Standpunkt des Strukturalismus aus das Unternehmen der

---

S.40), um eine Haltung oder einen Zustand zu rechtfertigen. Die Rechtfertigung `wechselt vom psychischen zum sozialstrukturellen Funktionskreis', und damit wird die Spannung, die von einer situativen Entscheidung ausgeht, in eine andere Organisationsform, in andere Sinnzusammenhänge gebracht (Horn, 1976, S.41). Horn bezeichnet dies als `sekundären Krankheitsgewinn' (Horn, 1976, S.39). Der Patient gewinnt eine Rolle und Anerkennung durch sein neurotisches Symptom. Hinter einer dogmatisch aufrechterhaltenen Anpassung an (gesellschaftliche) Normen steckt in diesem Fall jedoch weder das Anliegen, das Gesamtwohl zu berücksichtigen, noch ein Wunsch nach Selbstverwirklichung. Horn macht einen ganz anderen Mechanismus sichtbar: demnach wird der Einzelne vom Symptom bestimmt in der Weise

"[...] kurzschlüssiger, bloß selbstbezogener Rücksichtslosigkeit im raffinierten Ichapparat, welche der Tendenz nach nur noch raffinierte Ichfähigkeiten im Dienste narzißtischer Wunscherfüllung ausbildet" (Horn, 1976, S.44).

<sup>1</sup> Fuery läßt von dieser *Stelle* der Subjektivität, über die das Begehren (nach `Abwesenheiten`) vermittelt ist, Macht, Kontrolle, Anwesenheit und Existenz ausgehen (Fuery, 1995, p.20f).

Ontologie als solches anhand der Mechanismen des Begehrens und analysiert traditionelle philosophische Begriffe wie Sein und Nicht-Sein sowie die Theoreme der `An´- und `Abwesenheit´ anhand der Struktur des Begehrens. Mit Fuery können wir daher insbesondere bestimmen, inwieweit in Lacans Konzeption des Begehrens ontologische Momente eingehen, welche den zu bestimmten Gestalten geronnenen Mangel apodiktisch festschreiben. Fuery schreibt:

„Desire develops the ontological sense of the unconscious as gap, but Lacan positions the `gapness´ as pre-ontological because of the discrepancies between the unconscious and ontological orders“ (Fuery, 1995, p.33).

Lacan veranschlagt den Mangel nicht als ontologischen Sinn des Unbewußten, wie wir dies im Zusammenhang mit der Bestimmung des Unbewußten als Un-Schwarzes bereits herausgearbeitet haben (siehe Kapitel 4.2.1). Jedes Signifikat und daher auch den ontologischen Sinn konzipiert er vielmehr als sekundär (siehe Kapitel 4), - anders gesagt: er positioniert die Rede und den *Text* des `Anderen´ als Lückenhaftigkeit im Prä-Ontologischen. Aufgrund der Trennung von Unbewußtem und Bewußtem, Signifikat und Signifikant etc., ist die Diskrepanz zwischen dem Unbewußten und den ontologischen Ordnungen unhintergebar (Fuery, 1995, p.33). Lacan kann also (theoretisch gesehen) nicht der Apodiktik der `Anwesenheit´ verfallen, wie dies Fuery der Ontologie unterstellt. Die Konzeption des Denkens vom Mangel und von der `absence´ her hat vielmehr folgende Wirkung auf die Konzeption des unbewußten Subjekts (der Sprache): Lacan taucht (theoretisch) in die *Leerstelle*, die das unbewußte Subjekt ausmacht, gleichsam post-subjektivistisch ein, indem er diese zugleich als existentiell unausweichlich und als integrales Moment des Denkens ansetzt. Das Subjekt als *Leerstelle* wird so zu einer Gleitfläche (`fading´) der Identifikationen, Symbolisierungen, Textualisierungen etc.. Lacan betrachtet das `fading´ des Subjekts daher von innen, d.h. vom Subjekt aus und auch von dessen Genese her – das ist der *Ort* des Subjekts. Das `fading´ vollzieht sich als eine Bewegung der Sprache bekanntlich dadurch, daß eine Lücke (im *Text*) auszufüllen ist (siehe Kapitel 4.4.2.2). Der `abwesende´ Signifikant ist dabei das agierende Moment des Systems der Intentionalität und zugleich dessen Setting (Fuery, 1995, p.167). Dem entspricht, daß wir S.??ff anhand des Topos des `abwesenden´ Signifikanten Lösungsstrategien zur Problematik des Nihilismus thematisieren konnten. Die Festschreibung des Objektes (und auch des Subjektes) als `An´- bzw. als `Abwesenheit´ wird in der Sprachpraxis (die Lacan nach Satz 1 mit dem Leben ineinsetzt) auf diese Weise immer wieder relativiert bzw. verschoben und substituiert. Dies läßt darauf schließen, daß auch eine Artikulation (des Begehrens) nicht (gegenwärtig) bleibt, sondern dem `fading´ in der Sprachstruktur unterliegt.

Die beiden Aspekte einer Bestimmung des Unbewußten zum einen durch die konkreten Mangelerfahrungen (verlorene Objekte bilden Symptome, Vorstellungsrepräsentanzen etc. aus) und zum anderen durch das durch die Sprache motivierte `fading´ wirken zusammen, wenn Lacan den Sinn der Subjektivität an die Signifikanten knüpft, die er vom Begehren her

bestimmt. Die Abhängigkeit des Subjekts vom Signifikanten (des Mangels) macht es nötig, daß sich das Subjekt im `A/anderen´ engagiert - und damit führt Lacan ein beziehungs- und kommunikationsförderndes Regulativ auf theoretischer Ebene ein. `Verstockung´ wird also auf der sprachanalytischen Ebene ausgeschlossen.

Beziehen wir unseren Nihilismusverdacht ferner auf die Konfrontation des (unbewußten) Subjekts mit einer konkreten Mangelerfahrung unter Berücksichtigung des Aspekts des `fading´: wie gesagt wird eine situative Konfrontation mit dem konkreten Mangel und deren Bewältigung in der Konzeption Lacans nicht explizit angesprochen. Eine Konzeption der Erfahrung spart Lacan aus. Er geht vielmehr von in der Psychoanalyse gewonnenen Erfahrungen aus, um diese zu verallgemeinern und zu abstrahieren (siehe Kapitel 4). Wir können die Frage nach einem schutzlosen Ausgeliefertsein aber dennoch an den gedanklichen Vollzügen und Anhaltspunkten der Lacan´schen Theorie festmachen. Bringen wir diese daher in einen Zusammenhang mit solchen Theoremen, die eine konkrete Erfahrung des Mangels ausdrücken:

Das `Abjekt´ steht für etwas unbewußt und strukturell Verworfenen; mit `Horror´ ist ein Ausgeschlossenes, das in anderer Gestalt wiederkehrt, gemeint. - Horror, so sind wir es gewohnt zu denken, wird durch ein Gegenüber ausgelöst. Den Topos eines Gegenübers gibt es bei Lacan aber nur als einen von `absence´ bestimmten `anderen´<sup>1</sup>. Lacan identifiziert das eigene Begehren mit dem `A/anderen´ und betrachtet daher horrible Konsequenzen - er selbst spricht vom `Monstrum´, vom `verfluchten Besitz´ des Zeichens<sup>2</sup> (I S.30f) - als dem Begehren überhaupt zugehörig. Dem entspricht Kristevas Konzeption des `Abjekts´. Demnach sind Horror und `Abjekt´ gewissermaßen unausweichlich. - Auf unserer *Karte* signifizieren Horror und `Abjekt´ die *Orte* des (von seiner unbewußten Struktur her betrachtet) deprivierten Subjekts. Wir würden in diesen quasi den *Standpunkt* eines im Mangel `verstockten´ Subjekts einnehmen. - Gehen wir noch einmal näher auf die etwas anders konnotierten Begriffe `Abjekt´ und Horror bei Kristeva und Levinas ein:

Kristeva baut die Konfrontation mit dem Mangel in ihrem Begriff des `Abjektes´ zu einem Moment der Genese der Subjektivität aus und spricht von Vernichtung: das `Abjekt´ ist ein unfaßbares Etwas, das sich gleichzeitig mit dem Ich bildet. Es ist (noch) kein Objekt, aber ein

---

<sup>1</sup> Auch hier können wir einen modernen Einwand gegen Systeme anführen, welche die Reflexion privilegieren und die fundierende Schicht sozialen Handelns zwischen der gesellschaftlichen Produktion und dem Individuum vermissen lassen (Morin, 1985).

<sup>2</sup> Lacan führt seine Theorie der Bestimmung aller Realität durch die `absence´ anhand des Zeichens Brief ein, der in Edgar Allan Poes Erzählung (1984) das verlorene Objekt signifiziert:

„Mit diesem Zeichen muß ein höchst sonderbares `noli me tangere´ gesetzt sein, damit, dem sokratischen Zitterrochen vergleichbar, sein Besitz seinen Mann in einem solchen Maß erstarren läßt, daß er dem verfällt, was sich ihm unzweideutig als Untätigkeit verrät“ (I S.31).

Denn es ist Macht im Spiel (I S.31).

Nicht-Ich, und es gefährdet das Ich<sup>1</sup> insbesondere dann, wenn das Subjekt (noch) nicht sicher in das Symbolische eingebunden ist.

Levinas setzt die Erfahrung des `Anderen, der anders bleibt`, mit dem Horror ineins und legt diesen als ein Konzept der westlichen Philosophie zugrunde.

„Western philosophy coincides with the disclosure of the other, where the other, in manifesting itself as being, loses its alterity. From its infancy philosophy has been struck with a horror of the other that remains other – with an unsurmountable allergy“ (Levinas, 1986, p.346).

Die Andersheit des `anderen` (als zentrales Moment der `absence`) wird im Horror geleugnet (so Derrida<sup>2</sup>). Levinas begründet dies mit dem Grundbedürfnis, etwas auszuschließen oder auszugrenzen (hier das Begehren nach dem `anderen`), welches Teil des Symbolischen ist. Unter der Theoriefigur des `Anderen` subsumiert Lacan einen ähnlichen Mechanismus (der auf etwas gerichteten Begierde), den Lacan jedoch rein strukturell<sup>3</sup> sieht.

Nach Levinas kann die Nivellierung des `anderen` und der damit verbundene Horror die Entfaltung menschlicher Möglichkeiten zwar in Richtung auf eine Etablierung der reinen Vernunft fördern, eine solche Nivellierung kann das Denken aber auch im Sinne einer unerträglichen Mangelersahrung grundlegend hemmen (siehe Kapitel 3.3). Der Ausschluß eines `anderen`, der anders bleibt und der daher als Horror erfahren wird, macht also einen sorgfältigen und reflektierten interaktiven Verarbeitungsmodus erforderlich<sup>4</sup>. Wir gehen dem hier mit Hilfe der Frage nach, ob Lacan Umgangsweisen mit dem `Anderen, der anders bleibt`, angeben kann oder ob er ihn nicht so wie Levinas dies in bezug auf die reflexionsphilosophische Tradition feststellt, als Ausgeschlossenen in seine Theorie einbaut. Im zweiten Fall würde das reale Faktum des Mangels in seiner Theorie eine unhintergehbare (wenn auch eine negierte und im Begehren zutage tretende) Präsenz beanspruchen – in

---

<sup>1</sup> Julia Kristeva beschreibt im Zusammenhang mit dem Narziß-Mythos (Kristeva, 1982, S.14) die Erscheinung der mütterlichen Chora (vgl. Anm.1 S.150) als grauenerregenden Schlund, gegen den sich die zarten Strukturen des werdenden Subjekts nur schwer behaupten können.

„Der Spracherwerb läßt sich so als dramatische Zuspitzung des Kampfes zwischen Setzung-Trennung-Identifizierung und der Beweglichkeit der semiotischen `Chora` denken. Die Loslösung des Körpers von der Mutter, das `fort-da Spiel`, Analität und Oralität wirken als fortwährende Negativität, die die `imago` und das isolierte Objekt zu vernichten trachtet“ (Kristeva, 1980, S.56).

Damit ist das Grauen, welches sich in der Vergegenwärtigung eines `anderen` zeigt, der als ein Topos (derjenige der Mutter) erfahren wird, integraler Bestandteil der Genese der Subjektivität (Kristeva, 1990).

<sup>2</sup> Hieran knüpft Derrida sein Konzept der `versteckten Ontologie der Anwesenheit` (Derrida, 1986).

<sup>3</sup> „The Other signifies both for the individual and his/her sense of subjectivity, and the interrelational processes of meaning between subjects“ (Fuery, 1995, p.19).

<sup>4</sup> `Mit versteckten, stets gefährlichen Bewegungen, die immer wieder dem zu verfallen drohen, was sie dekonstruieren möchten, müssen, im Rahmen der Vollendung, die kritischen Begriffe in einen vorsichtigen und minutiösen Diskurs eingebettet werden, muß mit äußerster Sorgfalt ihre Zugehörigkeit zu jener Maschine bezeichnet werden, die mit ihrer Hilfe zerlegt werden kann` (Derrida).

unserem Zusammenhang sprechen wir von einem unangemessenem Festhalten, bzw. von einer vorzeitigen (unbewußten oder bewußten) Verdrängung des erfahrenen Mangels.

Thematisieren wir also die Erfahrung des Horrors im Zusammenhang mit der Theorie Lacans. Das Begehren, welches die Sprachstruktur mit der Beziehungsstruktur des Subjekts verknüpft, ist in der Struktur des Unbewußten angelegt. Daher sind Konflikte, die sowohl die Sprachstruktur wie auch die Beziehungsstruktur des Subjekts kennzeichnen (wie der Horror und das `Abjekt`), grundsätzlich und unhintergebar. Wie bereits zusammengefaßt, ist der *Ort* des Unbewußten, an dem die Konflikte stattfinden, durch Sprache zum einen im Sinne unbewußter Vorstellungsrepräsentanzen bzw. Symptome, zum anderen durch die Bewegung des `fadings` (in der Sprache) bestimmt. Unterschiedliche Mangelerfahrungen sind als das `Andere` der bewußten Existenz in den *Ort* des Unbewußten eingeschrieben. – Nach Usher und Edwards hängt die Tatsache, daß der `Abwesenheit`, dem Mangel an der Wurzel der modernen wissenschaftlichen Haltung eine so große Relevanz beigemessen wird, damit zusammen, daß allein die Sprache (und damit das `fading`) Erkenntnis garantiert (Usher, Edwards, 1995, S.56). Sie sprechen kritisch von einem Logozentrismus und explizieren ihre These wie folgt:

„Präsenz meint perfekte Repräsentation, wo Sprache nur ein transparentes, repräsentierendes Medium ist, das dazu dient, die Natur der Welt zu beschreiben, sie zu vergegenwärtigen, ohne sich zwischen das betrachtende Subjekt und die Welt zu stellen“ (Usher, Edwards, 1995, S.57).

Fuery unterstützt diesen Einwand<sup>1</sup> anhand des Theorems, daß die Sprache nur operieren kann, indem sie ein Objekt als `Abwesenheit` bezeichnet, denn die Andersheit als solche hat ihre Wirkung ausschließlich auf der Basis der `Abwesenheit` (Fuery, 1995, p.20). Er spricht von einer `Schattenspende` (Fuery, 1995, p.162). Das begehrende Subjekt wird so konzipiert, daß es ausschließlich die `Abwesenheit` genießt (Fuery, 1995, p.88)<sup>2</sup>.

Zugleich argumentiert Fuery gegen den Einwand Usher/Edwards, 1995, indem er die `Metaphysik der Anwesenheit` (Derrida, 1976e, S.74) als Sackgasse ausweist und die grundlegende theoretische Ausparung der `Abwesenheit` im westlichen Denken in weiten Teilen auf die logozentrische Natur<sup>3</sup> des (philosophischen) Diskurses zurückführt, welche

---

<sup>1</sup> Fuery's Stellungnahmen beziehen sich nicht explizit auf Usher/Edwards, 1995.

<sup>2</sup> Wir stellten fest, daß eine Nivellierung des Objekts vorangetrieben wird, wenn das begehrende Subjekt so konzipiert wird, daß es `Abwesenheit` genießt. Dies bedeutet schon Deprivation.

<sup>3</sup> Den Logozentrismus versteht Fuery im Sinne von Derrida:  
„Logocentrism would thus support the determination of the being of the entity as presence“ (Derrida, 1976e, p.12).  
„The history of metaphysics is the history of determination of being as presence [and] its adventures merge with that of logocentrism“ (Derrida, 1976, p.97).

unser Denken dogmatisch bestimmt. Fuery spricht der Analyse und Interpretation der Sprache und ihrer jeweiligen `An´- und `Abwesenheiten´ die Möglichkeit zu, dies aufzuzeigen (Fuery, 1995, p.86) – vgl. das Kapitel 2.4. Demnach nimmt er an, daß nicht die Sprache selbst, sondern ihre Wirkungen apodiktisch sind, insofern diese eine Metaphysik der `Anwesenheit´ einrichten (Fuery 1995, p.76).

Lacan geht in seiner Sprachanalyse noch hinter solche Wirkungen der Sprache zurück. Damit macht er es möglich, die Hermeneutik des Begehrens und die Metaphysik der `Anwesenheit´ zu analysieren. Das Ausgeschlossene, der Horror und das `Abjekt´, kann daher im `fading´ der Bestimmungen immer in das unbewußte Subjekt reintegriert werden.

Trotzdem ist durch Fuerys Hinweis auf die interpretatorischen und analytischen Potentiale der Sprache das Argument Usher/Edwards nicht entkräftet, wenn wir es auf die Tatsache beziehen, daß in Lacans Konzeption das für das Bewußtsein Un-mögliche, Uneinholbare etc. die signifikanten Systeme begründet. Ist der Mangel als undifferenzierte, eindeutige Unzugänglichkeit, die sich allem Sein gegenüber als indifferent zeigt, konzipiert, so bleibt unbegreiflich bzw. in der Sprache nicht zu bewältigen, daß es den Mangel gibt und daß dieser auf die menschliche Existenz wirkt, was in der nihilistischen Haltung seine zersetzende Potenz entfaltet. Die Sprachtheorie Lacans, die grundlegend mit dem Signifikanten des Mangels operiert, steht in diesem Sinne also weiter unter dem Verdacht, mit Nihilismus nicht umgehen zu können.

Dieser Verdacht wird weiter erhärtet durch Fuerys Kritik an der Bedeutung des Unbewußten, des Begehrens und der Vorstellungsrepräsentanz bei Lacan. Lacan setzt allein die Artikulation des Begehrens, welches ebenso wie die `Abwesenheit´ für fundamentale Strukturen der Subjektivität konstitutiv ist, als Regulativ gegen `Verstockungen´ etc. ein (siehe Kapitel 2.4). Dementsprechend ist die Subjektposition durch ihre Fähigkeit zu wollen definiert. Zugleich sind Begehren, Wünsche etc., insofern dieselben als `Abwesenheiten´ zu verstehen sind, unhintergebar und unbewußt (Fuery, 1995, p.88). - Fuery stellt heraus, daß Lacan damit die geistige Tätigkeit, also das `fading´, an die Phantasie (und an das Unbewußte) knüpft und im Unbewußten *verortet*. Solches widerspricht zum einen der Logik, daß die Vorstellung einer unbewußten Sprachstruktur nur vom Ego getragen werden kann, was Lacan im übrigen selbst bemerkt (Lacan, 1988, p.214). Zum anderen wird damit, so Fuery, `ontologische Schlüpfrigkeit´ und eine `Heterologie der Phantasie´ erzeugt und die `Grenze zwischen Lust und Realität´ verschoben (Fuery, 1995, p.57). Denn das `fading´ als solches ist nicht faßbar und dementsprechend auch nicht gegen das Moment des Horrors durch ein (theoretisches) Netz aus Signifikanten geschützt. Damit geht konform, daß Fuery die Konzeption des Zweifels

---

Damit verbunden sind zwei Arten der `absence´: einmal wird die Subjektivität auf der Grundlage des Schweigens negiert; zudem wird ein bestimmter Diskurs dadurch negiert, daß bestimmte Signifikanten privilegiert werden (Fuery, 1995, p.99).

Fuerys Konzept unterscheidet sich hier in seiner Distanznahme vom Logozentrismus grundsätzlich von dem Lacans (Fuery, 1995, p.97), wenn Lacan das Subjekt in der symbolischen Ordnung gründet.

bei Lacan<sup>1</sup>, welchen Lacan (in Freud'scher Manier) als Widerstand auffaßt, als apodiktisch bezeichnet (Fuery, 1995, p.14). Der Rekurs auf das Unbewußte verweist die Konzeption von Verdrängung und Zensur ausschließlich auf das 'Abwesende', und damit wird das Negative verabsolutiert.

Wir können demnach feststellen, daß Lacan das Phänomen des Nihilismus erklären kann. Dabei befreit er die Orientierung des Menschen in signifikanten Koordinaten, Strukturen, Konstellationen, Bewegungen etc. zwar konzeptuell und in seinem Rekurs auf die Sprache von Zwängen und von der 'Verstockung', indem er das 'fading' und das Begehren als Grundlage jeglicher Beziehungen ansetzt. Er kann aber keine weiteren Hinweise dafür geben, wie eine Haltung in der Konfrontation mit dem Mangel mit 'Verstockung' umgehen kann und wodurch sich eine solche auszeichnet.

In der Frage nach möglichen 'Therapieformen' in bezug auf den Nihilismus müssen wir daher, im Sinne Lacans, unser Augenmerk vom Subjekt weglenken hin zu dem Kontext, zu der Bindung des Menschen im Ganzen des Seins, denn nur von dort her konnten wir mögliche konstruktive Aspekte der Lacan'schen Theorie angesichts des Mangels beleuchten.

---

<sup>1</sup> Lacan ändert die Semiotik des Zweifels, indem er nicht die Sicherheit oder Gewißheit, sondern das unsichere, gespaltene Subjekt in den Fokus seiner Wahrnehmung rückt. Er stellt Freuds Unbewußtes in den Vordergrund, welches unabhängig von seinen eigenen Manifestationen agiert.

## Literaturverzeichnis

- Achter Jugendbericht**, Bericht über die Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe, Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bonn 1990
- Adorno, Th.W.:** Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966
- von der Ahe, H.:** Soziale Problemlagen als pädagogische Herausforderung. In: Die Grundschulzeitschrift, 86, Seelze 1995
- Althusser, L., Balibar, E.:** Das Kapital lesen, Band II, Reinbek 1972
- Anders, G.:** Die Antiquiertheit des Menschen, Band I, München 1980
- Arendt, D.(Hg.):** Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, Darmstadt 1974
- Arnason, J.P.:** Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld. In: Honneth, A.(Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1988
- Bach, G., Goldberg, H.:** Keine Angst vor Aggression – Die Kunst der Selbstbehauptung, Frankfurt/M. 1997
- Bachelard, G.:** Poetik des Raumes. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987
- Barthes, R.:** A Lover's Discourse: Fragments, Middlesex 1990e
- Barthes, R.:** Die Lust am Text, Frankfurt/M. 1990
- Baudson, M.(Hg.):** Die vierte Dimension in der Kunst. Katalog zur Ausstellung in der Kunsthalle Mannheim, Weinheim 1985
- Beck, G., Soll, W.(Hg.):** Heimat, Umgebung, Lebenswelt: regionale Bezüge im Sachunterricht, Frankfurt/M. 1988
- Beck, U.:** Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986 oder 1991
- Beckett, S.:** Molloy, Frankfurt/M. 1954
- Beckett, S.:** Warten auf Godot, Frankfurt/M. 1980
- Beck-Gernsheim, E.,** Von der Liebe zur Beziehung? In Berger (Hg.): Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen 1986
- Benhabib, S.:** Kritik des 'Postmodernen Wissens' - eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard. In: Huyssen, A., Scherpe, K.R.(Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986
- Benn, G.:** Gesammelte Werke in vier Bänden, Wellershoff, D.(Hg.), Wiesbaden 1959
- Benz, E.:** Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht, Stuttgart o.J.
- Berger, J.(Hg.):** Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen 1986
- Berger, K.:** Vom Grund und der Wirkung konzeptueller Fixierung. In: Zeitschrift für Hörgeschädigtenpädagogik, Heft 4, Heidelberg 1993
- Bergson, H.:** Einführung in die Metaphysik, Jena 1909
- Bernet, R.:** Derrida - Husserl - Freud. In: Gondek, H.D., Waldenfels, B.(Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt/M. 1997
- Bettelheim, B.:** Erziehung zum Überleben, Stuttgart 1980
- Bloch, E.:** Das Prinzip Hoffnung I, Berlin 1954
- Bloch, E.:** Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe, 5.Band, Frankfurt/M. 1959
- Bloch, E.:** Philosophische Grundfragen Band I und Band II, Frankfurt/M. 1961
- Boehm, G.:** Der stumme Logos. In: Waldenfels. u.a.(Hg.), 1986 S.289-304
- Böhme, G., Böhme, H.(Hg.):** Das Andere der Vernunft - Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983
- Bohn, V.(Hg.):** Romantik, Literatur und Philosophie, Frankfurt/M. 1987
- Bollnow, O.F.:** Mensch und Raum, Stuttgart 1963
- Bollnow, O.F.:** Das Verhältnis zur Zeit, Heidelberg 1972
- Borch-Jacobsen, M.:** Lacan – der absolute Herr und Meister, München 1999
- Brandt, P.A.:** On deriving. In: Kodikas/Code I: An international journal of semiotics, Tübingen 1978
- Breyvogel, W.:** Die Jugendrevolte als städtische Revolte. In: Breyvogel, W.(Hg.): Autonomie und Widerstand. Zur Theorie und Geschichte des Jugendprotests, Essen 1983

- Bruns, G.:** Vorbildlichkeit als Auftrag, Selbstidealisierung und neurotische und andere Störungen in Lehrerfamilien. In: Büttner, u.a.(Hg.), Psychoanalyse und schulische Konflikte, Mainz 1991 oder 1993
- Bucher, S.:** Zwischen Phänomenologie und Sprachwissenschaft. Zu Merleau-Pontys Theorie der Sprache, Münster 1991
- Bühler, K.:** Die geistige Entwicklung des Kindes, Jena 1930
- Büttner, C., Finger-Trescher, U.(Hg.):** Psychoanalyse und schulische Konflikte, Mainz 1991 oder 1993
- Bumke, O. (Hg.):** Handbuch der Geisteskrankheiten Band I, Berlin 1928
- Camus, A.:** Der Fremde, Berlin 1961
- Castoriadis, C.:** Durchs Labyrinth Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt/M. 1983
- Castoriadis, C.:** Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/M. 1984
- Castoriadis, C.:** Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes. In: Waldenfels, u.a.(Hg.), 1986, S.111-143
- DeChadarevian, S.:** Zwischen den Diskursen. Maurice Merleau-Ponty und die Wissenschaft, Würzburg 1990
- Claesges, U.:** Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Den Haag 1964
- Dallery, A.B., Scott, C.E.(ed.):** The Question of the Other, New York 1989
- Deleuze, G.:** Woran erkennt man den Strukturalismus?, Berlin 1992
- Deleuze, G., Guattari, F.:** Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin 1992a
- Derrida, J.:** Randgänge der Philosophie, Frankfurt Berlin Wien 1976
- Derrida, J.:** Of Grammatology, Baltimore, London 1976e
- Derrida, J.:** Writing and difference, London 1978
- Derrida, J.:** Le retrait de la métaphore. In: Poesie n.7, Paris 1978a
- Derrida, J.:** Margins of Philosophy, Sussex 1986
- Derrida, J.:** Der Entzug der Metapher. In: Bohn, V.(Hg.): Romantik, Literatur und Philosophie, Frankfurt/M. 1987
- Derrida, J.:** Randgänge der Philosophie, Wien 1988
- Derrida, J.:** Chora, Wien 1990
- René Descartes´** philosophische Werke, Buchenau, A. (Hg.), Leipzig 1904
- DeSaussure, F.:** Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1931
- deSchutter, D.:** A Study of Metaphor and Metonymy in Lacan. In: Auslegung 10, Lawrence/Kanada 1983
- deWaelhens, A., Lacan, J., Eecke, V.:** Schizophrenia, Pittsburgh 1978
- Dillon, M.C.:** Merleau-Pontys Ontology, Evanston 1988
- Dostojewskij, F.M.:** Die Dämonen, München 1977
- Duncker, L.:** Spiel und Phantasie. In: Friedrich Jahresheft, XIII, Spielzeit. Spielräume in der Schulwirklichkeit, Seelze 1995
- EEPW Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften**, Sandkühler, H.-J.(Hg.), Hamburg 1991
- EPW Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie**, Mittelstraß, J.(Hg.), Band 2, Mannheim Wien Zürich 1984
- Ey, H.:** Das Bewußtsein, Berlin 1967
- Ferenczi, S.:** Confusions of Tongues between the Adult and the Child. In: International Journal of Psychoanalysis, Band 20, London 1948
- Fichte, J.G.:** Die Wissenschaftslehre, Medicus, F.(Hg.), Leipzig 1922
- Finger-Trescher, U.:** Sprachzerstörung in der Gruppe. Eine inhaltliche Bestimmung von Interaktionsprozessen anhand von psychoanalytischer Gruppentheorie, Frankfurt/M. 1977
- Flader, D.:** Psychoanalyse im Fokus von Handeln und Sprache: Vorschläge für eine handlungstheoretische Revision und Weiterentwicklung von Theoriemodellen Freuds, Frankfurt/M. 1995
- Flay, J.C.:** Merleau-Ponty´s Metaphorical Philosophy. In: Research in Phenomenology, Vol.XXIII, Pittsburgh 1993
- Foucault, M.:** Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1990
- Foucault, M.:** Omnes et singulatim: towards a criticism of `Political Reason´. In: McMurrin, S.(ed.): The Tanner Lectures on Human Values II, Salt Lake City 1981

- Freudenberger, B.:** Traum oder Trauma – eine echte Alternative? Ein Praxisbericht. In: Büttner, C., Finger-Trescher, U.(Hg.): Psychoanalyse und schulische Konflikte, Mainz 1993
- Sigmund Freuds** Gesammelte Werke, Band I, II/III, VI, X, XI, XII, XXV, XVI, Frankfurt/M. 1968
- Fromm, E.:** Wege aus einer kranken Gesellschaft, Stuttgart 1980
- Fuery, P.:** The Theory of Absence. Subjectivity, Signification and Desire, Westport London 1995
- Gasché, R.:** The Tain of Mirror, Harvard 1986
- Gaspar, S., Künzel, J.:** Ich kann das Lernen lernen. In: Das Grundschulmagazin Heft 4, Oldenburg 1998
- Gebauer, K.:** Was ist bloß mit den Kindern los? In: Die Grundschulzeitschrift, 5.Jg., Heft 49, Seelze 1991
- Gekle, H.:** Tod im Spiegel, Frankfurt/M. 1996
- Geraets, T.F.(Hg.):** Vers une nouvelle philosophie transzendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception, Den Haag 1971
- Gier, N.F.:** Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, New York 1981
- Giesecke, H.:** Das Ende der Erziehung, Stuttgart 1985
- Gill, J.H.:** Merleau-Ponty and Metaphore, Atlantic Highlands New Jersey 1991
- Gloege, G.:** Nihilismus?. In: Theologische Literaturzeitung, 74, Leipzig 1949
- v.Goethe, J.W.:** Sämtliche Werke, Schöne, A.(Hg.), Frankfurt/M. 1994
- Goldstein, K.:** Der Aufbau des Organismus, Den Haag 1934
- Goldstein, K.:** Selected Papers. Ausgewählte Schriften, Den Haag 1971
- Gondek, H.D., Waldenfels, B.(Hg.):** Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt/M. 1997
- Grams, L.:** Sprache als leibliche Grenze. Zur Sprachtheorie von Merleau-Ponty (Diss.), Frankfurt/M. 1978
- Greve, W.:** Kierkegaards maieutische Ethik, Frankfurt/M. 1990
- Grunberger, B.:** Vom Narzißmus zum Objekt, Frankfurt/M. 1976
- Guillaume, C.:** L'architecture du temps dans les langues classiques, Copenhague 1954
- Gurwitsch, A.:** Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt, Berlin 1977
- Guzzoni, A.(Hg.):** 90 Jahre philosophischer Nietzsche-Rezeption, Königstein 1979
- Habermas, J.:** Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 1973
- Habermas, J.:** Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985
- Hänsel, D.:** Schule im sozialen Brennpunkt. In: Die Grundschulzeitschrift, Seelze 86/1995
- Harich, W.:** Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus, Frankfurt/M. 1968
- Hayden, T.:** Sheila, Bern, München 1981
- Hegel, G.W.F.:** Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952
- Heidegger, M.:** Über den Humanismus, Frankfurt/M. 1949
- Heidegger, M.:** Sein und Zeit, Tübingen 1953
- Heidegger, M.:** Der Satz vom Grunde, Pfullingen, 1957
- Heidegger, M.:** Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1965
- Heidegger, M.:** On Time and Being (trans. Joan Stambough), New York 1972
- Heidegger, M.:** Gesamtausgabe, Band 6.2, Nietzsche, Frankfurt/M. 1997
- Heinrich, K.:** Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen, Frankfurt/M. Basel 1985
- Heinrich, K.:** anfangen mit freud, Frankfurt/M. Basel 1997
- Heinz, A., Nübel, H.:** Mit Wut im Bauch kann ich nichts lernen. Zum Umgang mit Aggressionen in der Grundschule. In: Grundschulmagazin, Oldenburg 2/1999
- Hesnard, A.L.M.:** L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne, Paris 1960
- Hesse, H.:** Der Steppenwolf, Berlin 1952
- Hintikka, M.B.:** Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt/M. 1996
- Hölderlin, F.:** Hyperion, Frankfurt/M. 1979
- Hoeller, K. (ed.):** Merleau-Ponty and psychology, New Jersey 1993
- Hof, W.:** Stufen des Nihilismus. In: Germanisch-romanische Monatsschrift, NF XIII, Heidelberg 1963

- E.T.A. Hoffmanns** Werke in fünfzehn Teilen, Ellinger, G.(Hg.), Berlin 1927
- Holt, N.:** Buried Poems, October 7 1992
- Hombach, D.(Hg.):** Zeta 02/Mit Lacan, Berlin 1982
- Honneth, A.(Hg.):** Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1988
- Horkheimer, M., Adorno, Th.W.:** Dialektik der Aufklärung, Liechtenstein 1955
- Horkheimer, M, Adorno, Th.W.:** Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1969
- Horn, K.:** Psychoanalyse und gesellschaftliche Widersprüche. In: Psycho, Basel 1976
- Hübner, K.:** Fichte, Sartre und der Nihilismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung X, Frankfurt/M. 1956
- Husserl, E.:** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2.Buch, Biemel, M.(Hg.), Den Haag 1952
- Husserl, E.:** Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953
- Husserl, E.:** Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Strasser, S. (Hg.), Haag 1963
- Husserl, E.:** Formale und transzendente Logik, Den Haag 1974
- HphG Handbuch philosophischer Grundbegriffe:** Krings, H., u.a.(Hg.), München 1974
- Huyssen, A., Scherpe, K.R.(Hg.):** Postmoderne Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986
- HWP Historisches Wörterbuch der Philosophie,** Ritter, J.(Hg.), Basel Stuttgart 1984
- Irigaray, L.:** Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt/M. 1980
- Heinrich Heinrich Jacobis Werke in 6 Bänden, Köppen, F., Roth, F.(Hg.), Bände 1-6, Leipzig 1812-1825
- Jakobson, R.:** Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze, Frankfurt/M. 1978
- Jameson, F.:** Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus in Huyssen, A. u.a.(Hg.), Postmoderne Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986
- Janet, P.:** Les médications psychologiques, Band II, Paris 1919
- Jaspers, K.:** Der philosophische Glaube, Frankfurt/M. 1958 oder Der philosophische Glaube, München 1974
- Jean Paul,** Werke, Miller, N.(Hg.): Vorschule der Ästhetik, München 1963
- Jonas, H.:** Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963
- Jünger, E.:** Auf den Marmorklippen, Hamburg 1939
- Jünger, E.:** Über die Linie. In: Anteile. Martin Heidegger zum 60.Geburtstag, Frankfurt/M. 1950
- Jung, T., Scheer, K.-D, Schreiber, W.(Hg.):** Vom Weiterlesen der Moderne, Bielefeld 1986
- Kaiser, A.:** Einführung in die Didaktik des Sachunterrichts, Hohengehren 1997
- Kamper, D., Wulf, C.(Hg.):** Rückblick auf das Ende der Welt, München 1990
- Kast, V.:** Wege zur Autonomie. Märchen psychologisch gedeutet, Olten Freiburg 1985
- Kentler, H.:** Der Unschüler. In: Schüler. Herausforderungen für Lehrer. Jahresheft 1984 aller pädagogischen Zeitschriften des Friedrich Verlages in Zusammenarbeit mit Klett
- Kernberg O.F.:** Zur Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen. In: Psyche 10, Stuttgart 1975
- Kesselring, Th.:** Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik, Frankfurt/M. 1981
- Kierkegaard, S.:** Der Begriff Angst, Frankfurt/M. 1988
- Kimmerle, H.:** Derrida zur Einführung, Hamburg 1988
- Kirchhoff, B.:** Vom Widerstand zur Widerrede (Diss.), Hamburg 1978
- Kirchhoff, B.:** Ich denke da, wo ich nicht bin. In: Hombach, D.(Hg.): Zeta 02/Mit Lacan, Berlin 1982
- Koffka, K.:** Principles of Gestalt Psychology, New York 1936
- Koffka, K.:** Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie, Hannover 1966
- Kofler, L.:** Zur Theorie der modernen Literatur. Der Avantgardismus in soziologischer Sicht, Neuwied 1962
- Kohlschmidt, W.:** Form und Innerlichkeit. Beiträge zur Geschichte und Wirkung der deutschen Klassik und Romantik, München 1955
- Kohut, H.:** Die Zukunft der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1975
- Kojève, A.:** Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947

- Korte, J.:** Faustrecht auf dem Schulhof, Weinheim 1992
- Krauss, R.:** The originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths, Cambridge 1985
- Kristeva, J.:** Die Revolution der Poetischen Sprache, Frankfurt/M. 1980
- Kristeva, J.:** Powers of Horror. An Essay on Abjection, New York 1982
- Kristeva, J.:** Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/M. 1990
- Kristeva, J.:** Tales of Love, New York 1987
- Lacan, J.:** Ecrits, Paris 1966
- Lacan, J.:** Écrits: A selection, (trans. Alan Sheridan), London 1985
- Lacan, J.:** Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, Middlesex 1986
- Lacan, J.:** The Ego in Freuds Theory and the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955, Cambridge 1988
- Lacan, J.:** Schriften I (Hg. Haas, N., dt. Gasché, R., Haas, N., Laermann, K., Stehlin, P.), Frankfurt/M. 1975
- Lacan, J.:** Schriften II (Hg. Miller, J.-A., dt. Haas, N., Metzger, H.-J.), Weinheim Berlin 1991
- Lacan, J.:** Schriften III (Hg. Haas, N. u.a, dt. Haas, N., Kaltenbeck, F., Kittler, F.A., Metzger, H.-J., Metzger, M., Rütt-Förster, U.), Weinheim Berlin 1986
- Lacan, J.:** Encore. Das Seminar Buch XX (Hg. Miller, J.-A., dt. Haas, N., Haas, V., Metzger, H.-J.), Weinheim Berlin 1991
- Lacan, J.:** Das Seminar Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse (Hg. Haas, N., Metzger, H.-J., dt. Haas, N.), Weinheim Berlin 1996
- Lang, H.:** Die Sprache und das Unbewußte, Frankfurt/M. 1986
- Langeveld, M.J.:** Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen 1964
- Leclaire, S.:** Das Reale entlarven, Olten 1976
- Lee, J.S.:** Jacques Lacan, Boston 1990
- Levinas, E.:** Vorwort zu Geraets, T.F.(Hg.): Vers une nouvelle philosophie transzendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception, Den Haag 1971
- Levinas, E.:** La Trace de l'Autre (übers. A.Lingis). In: Taylor, M.C.(Hg.): Deconstruction in Context: Literature and Philosophy, Chicago 1986
- Lévi-Strauss, C.:** Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: Sociologie et Anthropologie, Paris 1950
- Lévi-Strauss, C.:** Das wilde Denken, Frankfurt/M. 1968
- Lichtenstein-Rother, I.:** Schulanfang, Frankfurt/M. 1969
- Lindorfer, B.:** Roland Barthes. Zeichen und Psychoanalyse, München 1998
- Lipowatz, A.:** Diskurs und Macht, Marburg 1982
- Lippitz, W., Plaum, J.:** Tasten, Gestalten, Genießen. Einführung in konkretes pädagogisch-anthropologisches Denken an Unterrichtsbeispielen aus der Grundschule, Königstein, 1981
- Lorenzer, A.:** Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, 1970
- Lorenzer, A.:** Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1972
- Lukacs, G.:** Wider den mißverstandenen Realismus, Hamburg 1958
- Lyotard, F.:** Essays zu einer affirmativen Ästhetik, Berlin 1982
- Lyotard, F.:** Postmoderne für Kinder, Wien 1987
- Lynch, K.:** The image of the City, Cambridge (Mass.) 1960
- Madison, G.B.:** Merleau-Ponty und die Postmodernität. In: Waldenfels, u.a.(Hg.), 1986, S.162-193
- Malraux, A.:** Die künstlerische Gestaltung, Baden-Baden o.J.
- Mannoni, M.:** Scheißerziehung. Von der Antipsychiatrie zu Antipädagogik, Frankfurt/M. 1976
- Mayer, W.G.:** Der Sachunterricht. Unterrichten und Erziehen, Teil II, Heinsberg 1994
- McMurrin, S.(ed.):** The Tanner Lectures on Human Values II, Salt Lake City 1981
- Menze, C.:** Aspekte einer humanistischen Geselligkeitslehre und die kommunikative Pädagogik. In: Röhrs, H.(Hg.): Die Erziehungswissenschaft und die Pluralität ihrer Konzepte, Wiesbaden 1979
- Merleau-Ponty, M.:** Signes, Paris 1960
- Maurice Merleau-Ponty** à la Sorbonne, Bulletin de Psychologie t.18, No.236, Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même, Paris 1964, S.105-336 - teilweise in Vorlesungen I, Berlin 1973

- Merleau-Ponty, M.:** Phänomenologie der Wahrnehmung, (dt. Boehm, R.), Berlin 1966
- Merleau-Ponty, M.:** Humanismus und Terror, Band 2, (dt. Moldenhauer, E.), Frankfurt/M. 1966a
- Merleau-Ponty, M.:** Das Auge und der Geist, (dt. und Hg. Arndt, H.W.), Hamburg 1967
- Merleau-Ponty, M.:** Prose du monde, Paris 1969
- Merleau-Ponty, M.:** La nature de la perception. In: Geraets, T.F.(Hg.), Vers une nouvelle philosophie transzendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phénoménologie de la Perception, Den Haag 1971
- Merleau-Ponty, M.:** Vorlesungen I, (dt. und Einl. Métraux, A.), Berlin, New York 1973
- Merleau-Ponty, M.:** Les relations avec l' autrui chez l' enfant, Paris 1975
- Merleau-Ponty, M.:** Die Struktur des Verhaltens, (dt. Waldenfels, B.), New York 1976
- Merleau-Ponty, M.:** Die Prosa der Welt. (dt. Guiliani, R.), München 1984
- Merleau-Ponty, M.:** Das Sichtbare und das Unsichtbare, (dt. Guiliani, R., Waldenfels, B.), München 1986
- Merleau-Ponty, M.:** Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss. In: Waldenfels u.a.(Hg.), 1986, S.13
- Merleau-Ponty, M.:** Keime der Vernunft: Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952 (dt. Kapust, A., Hg. und Einl. Waldenfels, B.), München 1994
- Meyer-Drawe, K.:** Leiblichkeit und Sozialität, München 1984
- Meyer-Drawe, K.:** Zähmung eines wilden Denkens? Piaget und Merleau-Ponty zur Entwicklung der Rationalität. In: Waldenfels, u.a.(Hg.), 1986, S.258-275
- Meyer-Drawe, K.:** Leiblichkeit als Dimension und Rationalität. In: Kunst und Unterricht, Heft 107, Seelze 1986
- Miller, S., Pein, B.:** Schulalltag aus der Sicht von Lehrerinnen. In: Die Grundschulzeitschrift, 86, Seelze 1995
- Monmonnier, M.:** How to Lie with Maps, Chicago 1991
- Morin, E.:** Kritik der Macht, Frankfurt/M. 1985
- Müller-Lauter, W.:** Zarathustras Schatten hat lange Beine. In: Evangelische Theologie, 23, München 1963
- Naumann, H.(Hg.):** Der moderne Strukturbegriff, Darmstadt 1973
- O`Neill, J.:** Der Spiegelleib. Merleau-Ponty und Lacan zum frühkindlichen Verhältnis von Selbst und Anderen. In: Waldenfels, u.a.(Hg.), 1986, S.236-257
- Nietzsche, F.:** Werke in drei Bänden, München o.J.
- Novalis, Werke,** Mähl, H.-J., Samuel, R.(Hg.), Band II, München 1978
- Oberliesen, R.(Hg.):** Heimatkunde – Sachunterricht Wohin?, Hamburg 1994
- Ortner, A., Ortner, R.:** Verhaltens- und Lernschwierigkeiten. Handbuch für die Grundschulpraxis, Weinheim, Basel 1991
- Otto, G.:** Auslegen. Ästhetische Erziehung als Praxis, Seelze 1987
- Pfeifer, K.:** Imo mag nicht. In: Grundschulmagazin, Oldenburg 1/1998
- Pechriggl, A., Reitter, K.(Hg.):** Die Institutionen des Imaginären: Zur Philosophie Cornélius Castoriadis, Berlin Wien 1991
- PhW Philosophische Wörterbuch,** Klaus, G., Buhr, M.(Hg.), Leipzig 1969
- Piaget, J.:** Les deux directions de la pensée scientifique. In: Archives des sciences physiques et naturelles, 11, Geneve 1929
- Piaget, J.:** Genese und Struktur in der Psychologie. In: Naumann, H.(Hg.): Der moderne Strukturbegriff, Darmstadt 1973
- Piaget, J.:** Weisheit und Illusionen der Philosophie, Frankfurt/M. 1974
- Piaget, J.:** Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde, Stuttgart 1975
- Piaget, J.:** Die Äquilibration der kognitiven Strukturen, Stuttgart 1976
- Piaget, J.:** Jean Piaget über Jean Piaget, Fatke R.(Hg.), München 1981
- Piaget, J.:** Biologie und Erkenntnis. Über die Begegnung zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen, Frankfurt/M. 1983
- Platon, Timaios,** griech.-deutsch, Zekl, H.G.(Hg.), Hamburg 1992
- Plessner, H.:** Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin Leipzig 1928
- PW Philosophisches Wörterbuch,** Halder, A., Müller, M.(Hg.), Freiburg 1988
- Poe, E.A.:** Hinab in den Maelström, 1841, in Wirbel und Nacht. Drei Novellen, Stuttgart o.J.
- Poe, E.A.:** Der entwendete Brief, Stuttgart 1984

- Pöggeler, O.:** Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion. In: Man and World 3, No. 3-4, Dordrecht 1970
- Preuss-Lausitz, U. u.a.(Hg.):** Kriegskinder, Konsumkinder, Krisenkinder, Weinheim 1983
- Pross, H.:** Protest, Berlin 1971
- Ragland-Sullivan, E.:** Jacques Lacan und die Philosophie der Psychoanalyse, Weinheim, Berlin 1989
- Rauschenberger, H.:** Wenn ein Kind auf dem Schrank sitzen bleibt. In: Die Grundschule, 3.Jg., Heft 23, Braunschweig 1989
- Rauschning, H.:** Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1954
- Redl, F.:** Erziehung schwieriger Kinder, München, 1971
- Richardson, W.:** Research in phenomenology, Vol.XXIV, Pittsburgh 1994
- Richir, M.:** Der Sinn der Phänomenologie in 'Das Sichtbare und das Unsichtbare'. In: Waldenfels, u.a.(Hg.), 1986, S.86-110
- Ricoeur, P.:** Die lebendige Metapher. Wilhelm Fink Verlag München 1986
- Ricoeur, P.:** La métaphore vive, Paris 1975
- Ricoeur, P.:** Zeit und Erzählung, Band I, München 1988
- Röhrs, H.(Hg.):** Die Erziehungswissenschaft und die Pluralität ihrer Konzepte, Wiesbaden 1979
- Sartre, J.P.:** L' être et le néant, Paris 1943
- Sarup, M.:** Jacques Lacan, New York 1992
- Schaeder, H.:** Der getarnte Tod. In: Hamburger Akademische Rundschau I, Hamburg 1946/47
- Schäfer, G.:** Spiel, Spielraum und Verständigung, Weinheim München 1986
- Scheer, K.D.:** Der Mensch-Metapher. In: Jung, T. u.a.(Hg.), 1986
- Scherler, K.:** Schüler verstehen lernen. In: Schüler. Herausforderungen für Lehrer, Jahresheft 1984 aller pädagogischen Zeitschriften des Friedrich Verlages in Zusammenarbeit mit Klett, 1984
- Schernikau, H.:** Heimat- und Weltkunde heute – Lernen für die Eine Welt. In: **Oberliesen, R.(Hg.):** Heimatkunde – Sachunterricht Wohin?, Hamburg 1994
- v.Schlegel, F.:** Lucinde, Frankfurt/M. 1985
- Schmitt, H.:** Persönlichkeiten bilden – Spiel als Bildungsgrundform. In: Das Grundschulmagazin, Oldenburg 9/1998
- Schöfthaler, T, Goldschmidt, G.(Hg.):** Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung, Frankfurt/M. 1984
- Schreier, H.:** Der Gegenstand des Sachunterrichts, Bad Heilbrunn 1994
- Schröder, E.C.:** 'Jede Rede ist Schweigen' - Annäherung an Merleau-Pontys Hermeneutik der Erfahrung. In: Schüßler, I. und Janke, W.(Hg.): Sein und Geschichtlichkeit, Frankfurt/M. 1974
- Schuster, M.:** Kinderzeichnungen, Heidelberg 1994
- Schüßler, I., Janke, W.(Hg.):** Sein und Geschichtlichkeit, Frankfurt/M. 1974
- Soll, W.:** Heimat – modischer Begriff oder aktuelle Aufgabe?. In: Beck, u.a.(Hg.), 1988
- Speck, J.(Hg.):** Grundprobleme der großen Philosophen Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973
- Speck, O.:** Chaos und Autonomie in der Schule, München 1991
- Stein, J.:** Über die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen. In: Bumke, O.(Hg.), 1928
- Stirner, M.:** Der Einzelne und sein Eigentum, Leipzig 1927
- Sturrock, J.:** Structuralism and Since, Oxford 1986
- Süß, Th.:** Der Nihilismus bei F.H.Jacobi. In: Theologische Literaturzeitung, 76, Leipzig 1951
- Sundara Rajan, R.:** Phenomenology and Psychoanalysis: The hermeneutical mediation. In: Journal of the British Society for Phenomenology, Vol.22, No 2, May 1991
- Taylor, M.C.(Hg.):** Deconstruction in Context. Literature and Philosophy, Chicago 1986
- Tiberghien, G.A.:** Land Art, Paris 1995
- Tieck, L.:** Schriften Ludwig Tiecks, Berlin 1828-54
- Tilliette, X.:** Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes. In: Speck, J.(Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973

- Thom, H.:** Wie alt ist der Nihilismus?. In: Merkur 18, Stuttgart 1964
- Usher, R., Edwards, R.:** Postmodernism and Education, London New York 1994
- Vogel, H.:** Nihilismus und Nationalismus, Berlin 1948
- Vukan, H., Rutte, V.:** Gemeinsam lernen. Integration auf der 1. Schulstufe, Wien 1993
- Vogel, A.:** Unflätige Ausdrücke – Nein danke! In: Das Grundschulmagazin, Oldenburg 3/1997
- Vordtriede, W.:** Das nihilistische Geburtstagskind. In: Merkur 17, Stuttgart 1963
- Waldenfels, B.:** Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/M. 1980
- Waldenfels, B.:** Phänomen und Struktur. In: Integrative Therapie. Zeitschrift für Verfahren Humanistischer Psychologie und Pädagogik, 7, Paderborn 1981
- Waldenfels, B., Métraux, A.(Hg.):** Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München 1986
- Waldenfels, B.:** Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M. 1990
- Wallon, H.:** Les origines de la pensée chez l'enfant, Paris 1947
- Wein, H.:** Zur Rechtfertigung des Nihilismus. In: Merkur 17, Stuttgart 1963
- Weischedel, W.:** Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960
- Weischedel, W.:** Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. In: Evangelische Theologie, 22, München 1962
- v.Weizsäcker, V.:** Pathosophie, Göttingen 1956
- Widmer, P.:** Subversion des Begehrens, Frankfurt/M. 1990
- Winnicott, D.W.:** Reifungsprozesse und fordernde Umwelt, München 1974
- Winnicott, D.W.:** Mirror-role of Mother and Family in Child Development. In: Lomas, P.(ed.), The predicament of the Family. A Psycho-Analytical Symposium, London 1967, pp.26-33
- Winnicott, D.W.:** Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1973
- Willkomm, E.:** Werke, Leipzig 1838
- Wittgenstein, L.:** Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe, Frankfurt/M. 1984
- Wulf, C.:** Der pädagogische Diskurs der Moderne. In: Jung, T. u.a.(Hg.), 1983
- Zeiber, H.:** Die vielen Räume der Kinder. Zum Wandel räumlicher Bedingungen seit 1945. In: Preuss-Lausitz, U. u.a.(Hg.): Kriegskinder, Konsumkinder, Krisenkinder, Weinheim 1983
- Zeil-Fahlbusch, E.:** Perspektivität und Dezentrierung. Philosophische Überlegungen zur genetischen Erkenntnistheorie Jean Piagets, Würzburg 1983
- Zimmer, J.:** Die vermauerte Kindheit. Bemerkungen zum Verhältnis von Verschulung und Entschulung, Weinheim, Basel 1986