

V. KANT MIT LACAN

Reflexion des Feldes des Andern | Entdeckung des Subjekts als Ort des Nicht-Seins | Vernunft und Signifikant | Die Realität als symbolische Ein japanisches Gedicht

Bevor wir weiterfahren, habe ich noch einen Nachtrag zur letzten Sitzung: Wir haben uns das letzte Mal eingehend mit den Funktionen des Ichs beschäftigt; ich habe Ihnen eine entsprechende Tabelle zusammengestellt. Als Ergänzung lässt sich hinzufügen, dass es Sprachen gibt, wie z.B. die deutsche, in denen alle Substantive entweder männlich oder weiblich oder, wenn keine der beiden Bestimmungen zutrifft, sächlich sind – der Zusammenhang mit dem Körperbild ist offensichtlich. In den romanischen Sprachen fehlt das Sächliche, während im Englischen nur dieser geschlechtslose Artikel vorkommt (*the*). Das Japanische kommt sogar, wie Sie wissen, ohne Artikel aus. Sofern die Substantive mit einem Geschlecht bezeichnet werden, kann man davon ausgehen, dass ein expliziter Bezug zum Körperbild gegeben ist.

Heute steht folgendes Problem im Zentrum unserer Betrachtung: Wie lässt sich das Spiegelbildliche durchbrechen, transzendieren? Wir sind zu wiederholten Malen auf die Einsicht gestoßen, dass das Gegenüber mit dem Ich zu tun hat. Aber es muss doch etwas geben, das diesen primären Narzissmus im Sinne Lacans transzendiert!

Wenn ich von primärem Narzissmus spreche, so lese ich den freudschen Term mit Lacan so, dass damit die spiegelbildliche Ebene bezeichnet wird. Das Primäre bezieht sich nicht wie bei Freud auf den eigenen Körper, sondern auf das Bild außen. Nun geht es also um die Frage, wie das Bild des primären Narzissmus erweitert werden kann. Zunächst drängt sich als Antwort folgender Gedanke auf: Ich könnte argumentieren, das Körperbild sei vom Andern her konstituiert – der Mensch entspreche dem Bild des Andern. In vielen Religionen wird ja gesagt, dass der Mensch dem Bild Gottes entspricht. Dann würde zum vornherein von außen her eine andere Dimension

einwirken. Zumindest im psychoanalytischen Sinne ist das eine Scheinlösung, weil dieser Andere ja wiederum eine Vorstellung des Ichs ist.

Man könnte hier an Descartes' Argumentation bezüglich des Unendlichen denken. Descartes sagt: Der Mensch ist endlich, dagegen ist Gott unendlich.¹ Das Endliche bringt er mit dem Unvollkommenen, das Unendliche mit dem Vollkommenen in einen Zusammenhang. Es sieht dann so aus, als ob dem Unendlichen das Pramat zugesprochen werden müsste. Andererseits ist das Unendliche eine Setzung des endlichen Subjekts. Auf diese Art ist es doch sehr fraglich, ob wir das Feld des primären Narzissmus erweitern können.

Ich würde eher vorschlagen, dass wir versuchen, nicht aus diesem Feld herausspringen zu wollen, sondern drin zu bleiben und das Feld von innen heraus zu erweitern. Das entsprechende Wort dafür heißt Reflexion. Wir können dabei noch einmal auf Kant zurückgehen. Kant sagt ja, dass der Verstand auf empirische Objekte angewiesen ist. Er kann aber auch sich selber zum Gegenstand machen. In diesem Falle spricht Kant von transzendentaler Reflexion. Die Instanz, die über den Verstand nachdenkt, ist die Vernunft. Im Unterschied zum Verstand hat sie keine empirischen Objekte. Wenn sie sich mit etwas beschäftigt, so sind es die letzten Fragen über Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, auch über das Ich. Sie kennen vielleicht den kategorischen Imperativ, in dem sich Kants Ethik konkretisiert. Der kategorische Imperativ ist ein Ausdruck der Vernunft.² Er besagt, dass ich die Maxime meines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung auffassen soll. Der kategorische Imperativ setzt sich über alle Rücksichten wie Mitleid, Nächstenliebe hinweg, nichts Empirisches – außer dem Gefühl der Achtung für das Gesetz – darf seine Reinheit trüben. Der kategorische Imperativ erinnert den Menschen an seine Verantwortlichkeit. Mit der Unterscheidung von Vernunft und Verstand führt Kant eine Spaltung ein; der Preis, den das Subjekt für die Befolgung der Vernunft bezahlt, besteht im Verlust des Einsseins. Bei Kant ist das Subjekt ein Zwei-Welten-Wesen. Die eine Welt ist die empirische Welt, die andere ist die Welt der Reflexion, in der es darum geht, einen Abstand zu haben zur Empirie, das Gesetz zu befolgen, das dem Menschen die Freiheit gibt, ihn aus den empirischen Verstrickungen löst. Kant zufolge ist der Mensch zugleich frei und nicht frei. Die Spaltung geht so weit, dass er zwei

1 Vgl. dazu René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 3. Meditation. Hamburg: Meiner 1959.

2 Vgl. dazu I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7.

Arten von Psychologie entwirft: Die eine ist die empirische Psychologie, die den Menschen als Naturwesen auffasst. Darin herrschen die Gesetze der Kausalität. Die andere ist die Psychologie der Freiheit, der Reflexion. Darin frage ich nach dem Sinn des Lebens, nach Gott, danach, ob der Mensch sterblich ist oder nicht.

Wenn man noch einmal an die Tabelle vom letzten Mal denkt, könnte man die Vernunft mit den idealen Funktionen in eine Beziehung setzen. Das ist aber nur zum Teil richtig. Die Vernunft führt zweifellos eine Differenzierung zwischen Innen und Außen ein. Dadurch, dass die Leistungen des Verstandes reflektiert werden, gibt es eine Trennung zwischen Innen und Außen. Wenn der Verstand für sich allein funktioniert, ist er gefangen in den Objekten, die er betrachtet. Die Vernunft führt durch Reflexion das Subjekt auf sich selbst zurück. Gleichwohl ist sie nicht die Instanz, die zur absoluten Wahrheit führt. Die Vernunft ist auf ihre Art auch entstellend, hat auch ihre Grenzen. Kant spricht in diesem Zusammenhang vom Ding-an-sich. Das Ding-an-sich gilt nicht nur für den Verstand, sondern auch für die Vernunft. Sie ist begrenzt, was sich darin zeigt, dass sie Antinomien erzeugt. Ich kann z.B. den Satz aufstellen: Alles hat eine Ursache. Wenn ich diesen Satz auf die Schöpfung anwende, gerate ich in einen unendlichen Regress; alles, was erschaffen worden ist, müsste wiederum eine Ursache haben. Nehme ich dagegen an, dass es eine Schöpfung ohne Ursache gäbe, so stimmt der Satz nicht mehr, dass alles eine Ursache hat. Einerseits muss ich sagen: Die Schöpfung ist ohne Kausalität, und auf der anderen Seite: Die Welt ist nur kausal zu verstehen. Ähnliche Antinomien hat Kant in Bezug auf die fortgesetzte Teilbarkeit der Materie oder die Unendllichkeit des Universums nachgewiesen. Da, wo der Verstand mit seinen empirischen Erkenntnissen an Grenzen stößt, zeigen sich Antinomien, die auch die Vernunft nicht lösen kann. Sie ist nicht die Instanz der absoluten Wahrheit. Fügen wir hinzu, dass Kant auch Gottesbeweise ablehnt, seiner Doktrin zufolge ist Gott kein Gegenstand der Erkenntnis. Gegenteilige Ansichten bezeichnet er als Schwärmerien. Die Grenzen der Vernunft sind für ihn die Tore des Glaubens. Nicht umsonst heißt sein Hauptwerk: „Kritik der reinen Vernunft“. Er will nicht nur dem Verstand, sondern auch der Vernunft Grenzen setzen.

Weshalb sage ich dies alles? Verlieren wir uns damit nicht in unnötigen Kantstudien? Ich möchte versuchen, hier eine Beziehung zur Instanz der Signifikanten im Sinne Lacans herzustellen. Die Instanz, die bei Kant die Reflexion möglich macht, ist in psychoanalytischer

Sicht die Instanz des Signifikanten. Wir brauchen als Analytiker nicht eigens eine Instanz der Vernunft aufzustellen, sondern es genügt, wenn wir diejenige des Signifikanten einführen. Diese haben übrigens auch keine Ursachen, sie sind immer schon da, gehen jedem Subjekt voraus. Es gibt immer wieder Versuche, die Sprache irgendwie aus biologischen Zusammenhängen herzuleiten. Alle diese Versuche sind gescheitert, weil sie immer wieder voraussetzen, was sie erklären wollen. Wir können nicht hinter die Sprache zurückdenken. Wir können uns zwar eine Welt vor der Sprache vorstellen, aber wir skizzieren sie mittels ihrer. Selbst Freud ist einmal auf die Idee gekommen, sich eine Theorie eines Forschers namens Sperber zu eigen zu machen;³ in dieser wird versucht, die Sprache aus Arbeitszusammenhängen herzuleiten. Wie soll das gehen, dass sich plötzlich zwei oder drei Subjekte miteinander verständigen, dass ein Zeichen für alle das und jenes bedeuten soll? Um sich zu verständigen, muss man ja schon in der Sprache drin sein. Es gelingt nicht, die Sprache aus naturgeschichtlichen Zusammenhängen herzuleiten, im Gegenteil muss man sagen, dass die Sprache jedem Menschen immer schon vorausgeht. Ihre Gesetze prägen ihn. In diesem Sinne ist sie als signifikante Ordnung eine Instanz, die eine Distanz, eine Reflexion möglich macht. In der Sprache sein, heißt, auch über sich selber nachdenken zu können. Mit Hegel könnte man sagen: Die Sprache ist das Medium des Mittelbaren. Die kantschen Fragen nach Gott, Freiheit Unsterblichkeit, Ich, sind Objekte, die für Sprache unerreichbar sind. Es ist im Gegenteil so, dass die Sprache diese Fragen erst konstituiert.

Wenn ich also Sprache als Form und nicht als eine Substanz auffasse, so ist es dieses Medium, das mir eine Distanz zur Empirie möglich macht. Anders gesagt, die Sprache als Signifikanten führt das Subjekt in das Nicht-Sein ein. Das heißt: Es gibt eine Distanz zur Kausalität. Auf der Ebene der Sprache situiert sein, hat auch etwas mit Freiheit zu tun. Obwohl es immer wieder kausale Zusammenhänge gibt, muss man doch feststellen, dass sie nie so zwingend sind, wie wir das in der gegenständlichen Natur annehmen. Freud hat in diesem Zusammenhang einen interessanten Term vorgeschlagen: Er hat von Überdeterminierung gesprochen.⁴ Im Grunde genommen zeigt dieses Wort „Überdeterminierung“, dass etwas nicht ganz zur Deckung gebracht wird. Man findet vier oder fünf Ursachen für ir-

3 Vgl. dazu S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 10. Vorlesung. G.W. XI (Stud.ausg. Bd. 1).

4 Vgl. dazu versch. Stellen in der *Traumdeutung*.

gendetwas, man könnte aber noch mehr davon finden. Es läuft darauf hinaus, dass das Wort Kausalität im Psychischen etwas anderes ist als Kausalität in der Naturwissenschaft. Im Französischen heißt *causer* auch sprechen. Die Causa, die Sache, ist etwas, das schon in der Sprache drin ist. Es ist etwas, von dem auch der Körper betroffen sein kann. Es gelingt jedoch nicht, Kausalitäten auf diese Art und Weise festzustellen, wie es dem naturwissenschaftlichen Ideal entspricht.

Wir sehen, dass auch die Sprache nicht die Instanz ist, die alles begreift; vielmehr hat sie eine trennende Funktion gegenüber dem Unmittelbaren; auch unterhält sie eine Verbindung zur Freiheit. Als Form hat sie vor allem die Funktion der Entsubstanzialisierung des Subjekts. Das Bild ist im Gegensatz dazu Ausdruck des Wunsches nach Substanz. Dadurch, dass die Vernunft an Sprache gebunden ist, führt sie das Subjekt auf die Ebene, die eine Distanz zur Empirie bewirkt. Diese Distanz ist auch eine zwischen dem Visuellen der Empirie und dem Akustischen der Vernunft.

Vergleichen wir nun das geteilte Subjekt bei Kant und bei Lacan. Bei Kant wird die Trennung mit Verstand und Vernunft bezeichnet, bei Lacan mit Ich und Subjekt; bei beiden gibt es die eine Instanz nicht ohne die andere. Das Subjekt reflektiert das Ich, die Vernunft reflektiert den Verstand. Lässt sich der Verstand mit dem Ich gleichsetzen? Zumindest kann ich von einer Analogie sprechen. Im Verstand wie auch im Ich ist das Subjekt außer sich, es weiß nichts von sich selber, ist ganz im empirischen Bereich gefangen und befangen. Das Spiegelstadium kann hier erklären, weshalb das Subjekt im Verstand nicht zu sich kommt: Es ist vom Bild fasziniert, es glaubt an das Prinzip des Visuellen.

Es gibt sodann eine Analogie von Vernunft und Subjekt. In der Vernunft wie auch im Subjekt werden die Substanzialisierungen im Bild, das Außer-sich-Sein, und damit die Konfusion zwischen Innen und Außen aufgelöst. Zugleich wird die unsichtbare Seite der Vernunft, bzw. des Subjekts, entdeckt. Diese unsichtbare Seite verleiht ihm die Möglichkeit zur Reflexion. Wenn ich von Analogie spreche, bin ich vorsichtig und setze die beiden nicht einfach gleich. Es gibt hier Fragen, die nicht so leicht zu beantworten sind. Erkennen wir z.B. mit dem Ich auf eine so grundlegende Weise, wie das Kant in Bezug auf den Verstand beschreibt? Ist das Ich nicht viel eher eine Schablone, der Verstand hingegen eine aktiv erkennende Instanz? Anders gefragt: Ist das Ich nicht eher eine Matrix, die ich auf die Dinge lege, der Verstand dagegen eher etwas Erkennendes, Perfor-

matives, Aktives? Es gibt auch Fragen zum Verhältnis von Vernunft und Subjekt. Inwiefern lässt sich die Vernunft mit der Instanz der Signifikanten gleichsetzen, umfasst jene nicht mehr Fähigkeiten? Mit welchem Recht lässt sich behaupten, dass die Psychoanalyse die Vernunft als Instanz nicht braucht, weil es genügt, die Signifikanten zu haben? Ist in den Signifikanten selbst schon so etwas wie Vernunft angelegt? Lacans Arbeit „Kant mit Sade“⁵ könnte vielleicht Aufschluss über solche Fragen geben. Ich möchte sie aber so stehen lassen.

Versuchen wir, wieder den Anschluss an unserer Leitfrage in dieser Sitzung herzustellen. Sie lautet: Wie lässt sich das Feld des primären Narzissmus erweitern? Wie kommt das Subjekt dazu, nicht überall und stets sein Bild zu sehen? Ein Resultat hat sich bereits gezeigt: Durch die Reflexion der Signifikanten werden die Konfusionen zwischen Innen und Außen aufgelöst; das Spiegelbild des Subjekts wird als ein ihm äußerliches aufgefasst. Es weiß dann, dass das sein Bild ist, das es nicht ist. Man kann diesen Unterschied nicht als bedeutsam genug auffassen: Wenn ich glaube, dass das, was ich sehe, auch mein Wesen ist, so ist das etwas ganz anderes, als wenn ich weiß, dass das mein Abbild ist. Mit dem Schritt der Reflexion verschwinden auch inhaltliche Anthropomorphisierungen, der Akzent liegt hier auf dem „inhaltlich“. Was z.B. verschwindet, ist, dass ich die Sonne mit einem Gesicht zeichne. Die Anthropomorphisierungen bestehen dagegen weiter in formaler Hinsicht, weil ich mittels des Körperbildes und mittels der Position des Körpers wahrnehme und erkenne. Der Teil und das Ganze, Kopf und Fuß, Inneres und Äußeres, oben und unten, links und rechts, vorne und hinten, ja sogar die Unterscheidungen gemäß den Himmelsrichtungen (nördlich, südlich, westlich, östlich) bleiben bestehen und haben einen Bezug zum Körperbild. Auch die zeitlichen Kategorien früher – später, Gegenwart – Vergangenheit, Zukunft – Gegenwart, gestern – heute – morgen, bleiben weiter bestehen. Die Anthropomorphisierungen verwandeln sich; sie konstituieren die menschliche Realität als eine symbolische.

Was heißt das, eine symbolische Realität? Das Symbolische besteht einerseits aus Signifikanten, die andererseits mit Kategorien des Körperbildes durchsetzt sind. In diesem Sinne mache ich den Unterschied, der bei Lacan sehr schillernd ist, zwischen symbolischer Ordnung und Signifikanten. Die Signifikanten sind in meinem Ver-

5 J. Lacan, „Kant mit Sade“. In: *Schriften II*, S. 133-163.

ständnis formale Elemente, vor allem solche der Sprache. Das Symbolische nimmt diese Elemente auf, wobei die Bedeutung durch das Körperbild gestiftet wird. In diesem Sinne ist im Symbolischen drin schon etwas vom Imaginären enthalten. Sie sehen aber, es ist ein anderes Imaginäres als das Imaginäre der visuellen Spiegelbeziehung. Vielleicht ist es das, was Lacan bewogen hat, den Satz aufzustellen: Der Analytiker sollte ohne Ich sein. Er sollte nicht in diese Konfusionen zwischen Innen und Außen verwickelt sein. Das Imaginäre, das im Symbolischen enthalten ist, ist dagegen unüberholbar, oder besser: unhintergehbar, außer in den Psychosen. Davon wird noch zu sprechen sein.

Wenn wir nun das Symbolische als Ausgangspunkt für die Konstitution unserer Realität nehmen, so ist das Reale das, was nicht symbolisiert werden kann. Die Reflexion der Vernunft oder die Reflexion des Subjekts ermöglicht das Spiel mit Formen und Inhalten und das Spiel mit Innen und Außen. Dadurch, dass es diesen Abstand gibt zum Spiegelbild, kann das Subjekt damit spielen, ein anderer zu sein. Oder es kann Züge, Eigenschaften von ihm transformieren. Freuds Einsichten, dass im Traum alle Figuren irgendwie mit dem Träumer zu tun haben, gelten genau so für alle Imaginationen des Subjekts. Es ist seine Welt, aber ausgehend vom Spiegelbild, kann es diese verwandeln, transformieren. Es kann auch mit den Registern spielen, es kann etwas vom Visuellen ins Sprachliche übersetzen oder umgekehrt; es kann etwas realisieren oder phantasieren.

Ich möchte Ihnen nun ein kurzes japanisches Gedicht vorlesen, das zur Illustration in Bezug auf das Körperbild meines Erachtens sehr gut passt: Es ist aus dem 7. Jh., der Dichter heißt Hitomaru.⁶

Honobono to
Akashi no ura no
asagiri ni
shima – gakure yuku
fune wo shi zo omou

6 Das Gedicht ist dem Beitrag von Geza S. Dombrady, „Das ‚Schweigen‘ in der japanischen Kultur“ entnommen. In: *Japan. Ein Lesebuch*. Konkursbuch 16/17, Tübingen: C. Gehrke 1986, S. 26.

Im Morgendämmern
kaum erkennbar im Herbstdunst
der Akashi-Bucht – jenes Boot!
Es verschwand hinter einer Insel
und will mir nicht aus dem Sinn ...

Der Dichter sieht im Herbstdunst ein Boot, das hinter einer Insel verschwindet; das Merkwürdige ist, es will ihm nicht aus dem Sinn.

Ich glaube, dass es hier eine Transformation gibt zwischen seiner Erinnerung und dem, was er sieht. In diesem Sinn wäre die Situation vergleichbar mit dem Kind, das sich vor dem Spiegel niederkauert. Etwas Sichtbares wird unsichtbar. In dieser Transformation ist auch empfindungsmäßig etwas da. Ich würde sagen, dass die Stimmung mit einer Trauer zu tun hat, das Abwesende ist gleichwohl anwesend. Es gibt jedoch einen großen Unterschied zu Freuds Beispiel mit dem Kind vor dem Spiegel: Der Dichter verfügt überhaupt nicht über die Realität. Bei Freud lassen die beiden Beispiele der Fadenspule und des Spiegels an das Reproduzieren denken, das Kind hat etwas in der Hand, was es wieder heranholen kann. Im Gedicht geschieht dagegen etwas, worüber der Dichter nicht verfügen kann, was vielleicht gerade deswegen den Affekt der Trauer hervorruft. Die Trauer besteht in präzisem Sinne darin, dieses Anwesende zu transformieren, nur noch die Signifikanten anwesend sein zu lassen.

Es drängt sich sogar ein Gedanke auf, der noch weiter geht: Das Schiff repräsentiert etwas vom Subjekt, vom Dichter. Das Schiff wird ja häufig als Metapher für das Leben aufgefasst, für seine Zeitchkeit. Das Verschwinden des Schiffes lässt sich mit dem Tod in einen Zusammenhang bringen. Oder noch anders: Das Schiff verkörpert selber die Instanz des Signifikanten als bildliche Vorstellung. Als gesprochener Laut ist „Schiff“ Teil des Gedächtnisses. In diesem Sinne lässt sich die bildliche Vorstellung als symbolische Verkörperung eines Signifikanten auffassen, die zusätzlich aufgeladen wird mit dem, was sie für den Dichter bedeutet.

Man könnte versucht sein, Transformationsregeln vom Spiegelbild zu Metaphern – das Schiff lässt sich als eine solche auffassen – aufzustellen. Maßstäbe, Kriterien fließen aus dem ursprünglichen Körperbild in die Metapher ein, ebenso Positionsbestimmungen des Subjekts, die ihre Herkunft in der Reflexion seines Körpers in Raum und Zeit haben. Kopf, Fuß, Hand, oben, unten, vorne, hinten usw. fließen mit in das ein, was erkannt wird. Es ist auch möglich, dass

der Name des Subjekts visualisiert wird. Ich habe schon einmal das Beispiel der Giraffe des „Kleinen Hans“ erwähnt, in dem die Buchstaben seines Geschlechtsnamens (Graf) enthalten sind.

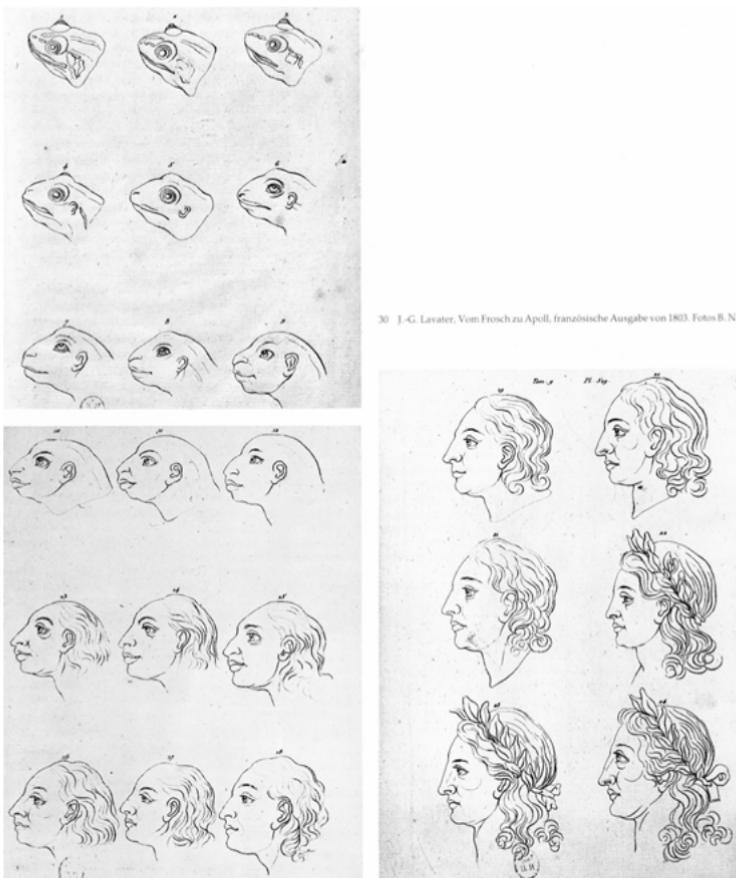
Für diejenigen, die im Japanischen ihre Eigennamen in Zeichenform visualisieren, ist das zweifellos selbstverständlich; die Schriftzeichen, die Namen darstellen, sind bildliche Vorstellungen von Lauten. In den europäischen Sprachen ist das nicht so, obwohl es ebenfalls möglich wäre, Geschlechtsnamen bildlich darzustellen. Wenn solches geschieht, dann eher im Bereich von nicht-visuellen Vorstellungen von Eigennamen. Ich denke an die Späße, die mit den Namen Freud, Jung und Adler gemacht worden sind, wo der Redensart „*nomen est omen*“ Nachachtung verschafft wird: Der Name Freud wird mit Lust, Freude, Sexualität in Beziehung gebracht, diese Eigenschaften werden aus dem Namen herausgelesen; dasselbe gilt für Jung hinsichtlich des Alters, oder für Adler als Gegenbild zur „organischen Minderwertigkeit“, die beim Begründer der Individualpsychologie eine große Rolle gespielt hat. Bildliche Metaphern drücken häufig auch Eigenheiten eines Subjekts aus. Ich erinnere mich an ein Kind, das ich in der Therapie hatte, das einen lustigen Vogel gezeichnet hat. Als ich es aufforderte, etwas dazu zu sagen, sagte es: Das ist der „Vativogel“. Das Kind verfügte gewiss nicht bewusst über seine Metaphorik. Ich gehe davon aus, dass eine solche Metapher im Japanischen dasselbe bedeutet wie im Deutschen: Ein Mensch, der nicht sehr zuverlässig ist, in den man kein Vertrauen haben kann, wird ein Vogel genannt.

Prof. Kawai: „Der japanische Vater ist auch so, wir haben aber nicht die Metaphorik des Vogels oder des Fuchses als Inbegriff von Schlauheit. Wenn ein Mensch als Fuchs beschrieben oder dargestellt wird, heißt das noch nicht, dass er wie ein Tier ist. Es besagt überhaupt nichts über naturgeschichtliche Zusammenhänge, sondern es ist eben die Metaphorik, in der man gewissen Tieren gewisse Eigenheiten, Züge eines Menschen zuschreibt.“

In diesem Zusammenhang schließe ich mit etwas Lustigem. Ich habe Ihnen ein paar Bilder mitgebracht. Das erste, auf dem Frösche zu sehen sind, stammt von einem berühmten Physiognomen namens Lava-ter.⁷

7 Die folgenden Abbildungen stammen aus dem Buch von Jurgis Baltrušaitis, *Imaginäre Realitäten. Fiktion und Illusion als produktive Kraft*. Köln: DuMont 1984, S. 45, 28, 37, 23

Abbildung 3



Es stellt dar, wie ein Frosch zu Apollo wird – Apollo, der griechische Gott der Künste. Man sieht, wie sich der Frosch allmählich verwandelt und sich der Gestalt Apollos nähert. Die Frage ist, wie diese Darstellung aufgefasst werden soll. Stellt sie den Versuch dar, von einer fiktiven Position außerhalb der Naturgeschichte die Entwicklung und Verwandlung des Frosches bis zur Gestalt Apollos zu zeigen? Oder muss diese Abfolge als Rückprojektion, als Anthropomorphisierung des Frosches aufgefasst werden, womit wiederum Züge Apollos illustriert werden? Anders gesagt: Steht der Frosch am Anfang der Evolution, die zu Apoll führt, oder dient er als Metapher für Züge, Eigenheiten Apollos? Wird aus dem Frosch Apollo oder

sieht man in Apollo etwas, was man beim Frosch zu erkennen glaubt? Bei Lavater finden wir keine Antwort auf diese Fragen; in der Tradition der Physiognomik vor Lavater war es jedoch üblich, Eigenheiten, die von Tieren behauptet wurden, wie z.B. Schlauheit für den Fuchs, Tapferkeit für den Löwen, auf Menschen zu übertragen und damit im Menschen naturhafte Züge zu sehen.

Die selben Fragen stellen sich, wenn Sie die zweite Seite betrachten:

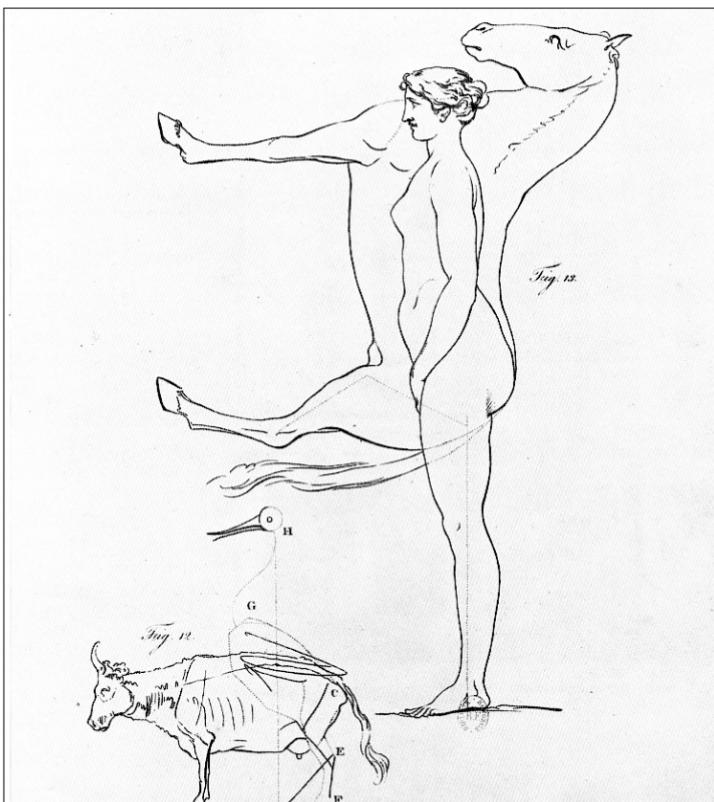
Abbildung 4



Es gibt tatsächlich im Deutschen die Redensart von Schafsgesichtern und darüber hinaus viele Metaphern, in denen das Schaf vorkommt. Jemand, der Züge eines Schafs hat, gilt vielleicht als geduldig, aber ganz gewiss als dumm oder blöd. So aufgefasst, dient das Tier als Lieferant von Zügen, die im Menschen vorkommen. Eine dazu gegenteilige Auffassung würde jedoch behaupten, es gehe nicht um Metaphorik, sondern um Evolution; aus einem Schaf sei in Wirklichkeit ein Mensch geworden; wenn man Schafszüge in einem Menschen erblicke, sei dies ein Überrest aus der Naturgeschichte. Für uns kann es nicht zweifelhaft sein, dass eine solche Behauptung unhaltbar ist. Die Ebene des Anderen, der Signifikanten, konfrontiert die Subjekte mit der Frage nach ihrem Sein. Von dieser Position aus diesen einzelnen Tierarten zur versuchten Charakteristik der Menschen. Je weniger die Ebene der Signifikanten, die fragile Position der Men-

schen reflektiert wird, desto mehr erweist sie sich als wirksam, in dem sie zu Annahmen führt, die naturalistische Missverständnisse beinhalten.

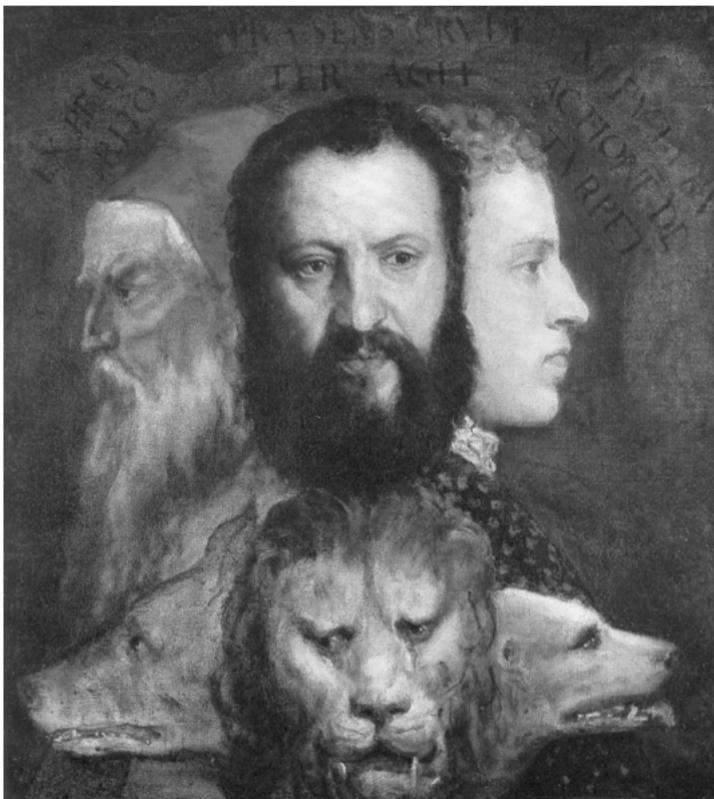
Abbildung 5



Das dritte Bild (Abbildung 5) ist noch abenteuerlicher. Man sieht dabei, wie ein Pferd sich in einen Menschen verwandelt. Die Frage, auf die dieses Bild eine Antwort geben möchte, lautet: Wie wird aus dem Pferd ein Mensch?

Anders strukturiert ist das vierte Bild, es ist von Tizian.

Abbildung 6



Sie sehen einen Menschen mit drei Gesichtern. Das bärtige bezeichnet den Verstand, das zweite, links auf dem Bild, die Erinnerung, das dritte die Antizipation. Diese Dreiheit lässt sich mit den drei Zeiten – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – in Beziehung bringen. Nun ist Tizian noch auf die Idee gekommen, drei Tiere darzustellen: Der Löwe in der Mitte entspricht dem Mann mit Bart, also demjenigen, der für den Verstand steht. Ihm zur Seite befinden sich der Wolf – auf der linken Seite – und der Hund. Der Kommentator dieses Bildes im Buch schreibt dem Wolf die Erinnerung zu, weil er die Schnauze zumache – er halte etwas fest; der Hund stelle dagegen die Zukunft dar.

Das Bild hat gegenüber den anderen Darstellungen den Vorteil, dass sich die drei Tiergestalten als Metaphern für menschliche Züge

auffassen lassen, ein Naturalismus, wie er in den anderen Bildern vermutet wird, ist darin nicht erkennbar.

Es bleibt noch etwas Zeit für Fragen.

Bemerkung einer Studentin: „Ihre Interpretation des Gedichts ist sehr zutreffend; in vielen japanischen Gedichten ist es so, dass das Subjekt nicht direkt erscheint und eher verkörpert wird, etwa durch einen Kirschbaum, also irgendwie übertragen wird.“

Frage einer Studentin: „Im Spiegelstadium spielen offenbar viele Empfindungen eine Rolle, sind es vor allem visuelle? Ich habe jetzt ein Kind in Therapie, das organisch bedingt nicht sehen kann. Ich habe den Eindruck, dass dieses Kind mit der Therapie irgendwie das Körperbild konstruiert. Aber wie ist das Spiegelstadium möglich ohne das Visuelle? In der Therapie habe ich den Eindruck, dass das Kind die Therapeutin ... ich habe den Eindruck, dass es für das Kind wichtig ist, dass die Therapeutin sieht und ihm dann ein Feedback gibt.“

Antwort: Ist das Kind blind geboren?

Studentin: „Es konnte bis zum Alter von zwei Jahren sehr schwach sehen.“

Antwort: Man muss vielleicht noch einmal darauf hinweisen, dass das Pramat des Visuellen eine transitorische Phase ist und eigentlich immer schon vom Symbolischen her konstituiert wird. Wir werden das nächste Mal mit einem Schema beginnen; ich werde versuchen zu zeigen, dass diese Instanz, die bei Kant Vernunft und bei Lacan die Signifikanten sind, immer schon da ist, aber im Spiegelstadium noch nicht zum Vorschein kommt, sich noch nicht manifestiert. Ich glaube, dass es sogar bei einem blind Geborenen möglich ist, ein Spiegelstadium herzustellen. Denken Sie noch einmal an Ovids Mythos, diesmal nicht so sehr an Narcissus, sondern mehr an die Gestalt Echo. Was wir als Phänomen des Echoes bezeichnen, ist genauso eine Verräumlichung wie das Bild. Das ursprüngliche Verlorensein des Subjekts im Unendlichen wird mit dem Echo auch strukturiert. Das Gegenüber, das Echo, markiert eine Position, eine Gegenposition. Zwischen diesen beiden Polen gibt es für Blinde ein Spiegelbild, das vom Akustischen getragen wird. Ich kann mir vorstellen, dass dabei

auch die Tastempfindungen eine große Rolle spielen, dass ein Tastraum konstituiert wird.

Prof. Kawai: „Für mich war der Unterschied zwischen dem Signifikant und dem Symbol bedeutsam.“

Antwort: Das ist bei Lacan immer wieder anders gefasst, aber das scheint ihm keine Probleme zu bereiten.

