

Statements von GERTRUD KOCH / JOAN COPJEC / ELIZABETH
COWIE / SULGI LIE / LAURENCE A. RICKELS / ANNA TUSCHLING
und MAI WEGENER eingeht von MARIE-LUISE ANGERER

«GEISTER WERDEN TEIL DER ZUKUNFT SEIN»

Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Medientheorie

Geister werden insbesondere dann Teil der Zukunft sein, je mehr sich die Zukunft telekommunikativ aufrüsten würde, wie Jacques Derrida es in dem Film *Ghost Dance* (1983) von Ken McMullen formulierte. Übertragen auf die gegenwärtige Situation heißt das, danach zu fragen, welche Verschiebungen, Verdrängungen und/oder Auslassungen zu beobachten sind, wenn die psychoanalytische Theorie in der Film- und Medienwissenschaft mehr und mehr aus ihrer zentralen Position, die sie einmal eingenommen hatte, verschwindet. Sind die Begriffe der Psychoanalyse weiterhin wirksam oder haben sie sich zunehmend verschliffen? Was bedeutet die Kritik am Anthropozentrismus für die Stellung des «unbewussten Subjekts»? Wie verändern sich Verständnis und Begriff von Sexualität und Begehren, wenn diese nicht mehr ausschließlich in der Perspektive eines normativen Sexualitätsdispositivs gedacht werden? In diese Richtung zielten die Fragen, die ich einer Reihe von Autor_innen gestellt habe, die eine psychoanalytisch orientierte Medien- und Filmwissenschaft betreiben oder für die medientheoretische Überlegungen in der psychoanalytischen Praxis bedeutsam sind.

MARIE-LUISE ANGERER

Gertrud Koch

I. Die Psychoanalyse als tacit knowledge, das nicht mehr expliziert wird

Die Psychoanalyse als Theorie und als therapeutische Praxis war seit ihrer Gründung in besonderer Weise Gegenstand von Kritik, intern und extern. Die prekäre Stellung resultiert nicht zuletzt aus der schwierigen Haltung in und zur Wissenschaft. War Sigmund Freud selbst streckenweise Szientist, der davon überzeugt war, dass es die Forschung irgendwann erlauben würde, physiologische, chemische Therapien zu entwickeln, die die Sprache als Medium der Therapie würden

ablösen können – von der *talking* zur *chemical cure* –, so hielten die Verteidiger_innen der Psychoanalyse gerade diese Auffassung für das wissenschaftliche Selbstverständnis eines großen Sozialphilosophen und -anthropologen. Der Konflikt um die Psychoanalyse nahm die Zwischenstellung ein, die der Psychologie als Disziplin eigen ist, die ja bis heute sowohl als Kultur- und Kommunikationstheorie wie auch als empirische Psychologie und auch als Teil der (Neuro-)Science auftritt. Und es ist keine Überraschung, dass die Psychoanalyse nach ihrem Triumphzug durch die Geisteswissenschaften mittlerweile in Teilen der *Neuroscience* angekommen ist.

Nimmt man diese historische Erbschaft ernst, dann erhellt das möglicherweise den Hintergrund, warum die Psychoanalyse als Grundlagentheorie vieler Disziplinen weder verschwindet, wie es widerlegte naturwissenschaftliche oder historisch-empirische Behauptungen tun, noch als Dogma sich immunisiert und in kleinen Sekten verschlossen hat, sondern als eine argumentative Struktur, als Interpretament schwankend, aber durchaus konstant, eine Art Schlüsseltheorie darstellt.

Theorien zielen zwar auf die Erklärung von empirischen, sozialen Sachverhalten ab, sie sind aber selbst keine Beweise für diese, sondern hypothetische Behauptungen darüber, deren Reichweite immer wieder neu argumentativ abgesichert werden muss. (Selbst in der operativen Form der Psychoanalyse als Therapie ist es notwendigerweise von großer Variabilität, wann ein Therapieziel und der gelungene Abschluss einer Therapie eine Passung finden, auch hier ändert sich die psychoanalytische Theorie in ihren eigenen Anwendungen.) Jedenfalls ist die Frage des Gelingens stark interpretationsgestützt. Das verweist darauf, dass die Psychoanalyse noch keineswegs erschöpft ist im Sinne eines Kuhn'schen Paradigmas. Stattdessen finden immer wieder Transfers statt, auch zwischen Disziplinen. Z. B. sagt man nichts Falsches, wenn man einräumt, dass Jacques Lacans Aufsatz zum Spiegelstadium als empirische Entwicklungspsychologie überholt ist. Aus dieser ist er in die Bildanthropologie abgewandert als eine allgemeine Bildtheorie, die weniger das Verhalten von Kleinkindern erklärt als vielmehr das der menschlichen Gattung als ein selbstreflexives bestimmt, in dem das Bild als Medium des (Fehl-)Erkennens fungiert. Man kann also viele der empirisch-kausalen Behauptungen der psychoanalytischen Theorie in Zweifel ziehen, ohne die Theorie als Ganze abräumen zu müssen. Die Psychoanalyse hätte sich demnach erst dann erschöpft, wenn sie falsche/richtige Antworten auf Fragen formuliert, die sich gar nicht mehr stellen. Viele ihrer Annahmen laufen subkutan mit, ohne dass sie jeweils neu formuliert würden.

II. Das Blasser-Werden der Psychoanalyse in der Medientheorie

Aus der Perspektive meiner engeren Disziplin, der Filmwissenschaft, könnte ich gar nicht pauschal bestätigen, dass die psychoanalytische Theorie verschwunden wäre. Allerdings hat sie Akzente verschoben, die stark von der phänomenologischen Neuperspektivierung der Psychoanalyse geprägt sind, z. B. Raymond Bellour und seine Rezeption von Daniel Stern.

Insgesamt lässt sich vielleicht eine Entwicklung beobachten, die indirekt auch etwas mit der Medientheorie zu tun hat: Das stark vom Außenseiter zur *normal science* sich entwickelnde Fach Medienwissenschaft hat sich selbst weiter ausdifferenziert, und im Zuge dieser Neu- und Ausgründungen sind viele Forschungsschwerpunkte konzipiert worden, die Fragen der Sexualität nicht mehr psychoanalytisch, sondern machttheoretisch angesetzt haben (z. B. Teil der Porn Studies oder, als Weiterentwicklung der feministischen Diskurse, die Queer Studies).

Und dann gibt es sicher auch noch viele Gründe, die die analytische Kraft psychoanalytischer Argumentation durch ihre mittlerweile 40-jährige Reiteration durch die Geisteswissenschaften verschlissen haben, weil keine neuen Erkenntnisse damit mehr gewonnen wurden. Das wäre sozusagen der hausgemachte Anteil einer Materialermüdung, die dadurch zustande kommt, dass die Theorie sich nicht weiterentwickelt hat, sondern zur Lehrmeinung erstarrt ist, die in Grundkursen und Einführungsseminaren abgefragt wird.

III. Diagnosen

Eine viel weiterreichende Frage ist die nach dem zeitdiagnostischen Potenzial, vor allem, wenn die Frage konkret gestellt wird, also nicht, wie die Psychoanalyse vorkommt oder nicht vorkommt, sondern was darin als Indikator für allgemeine gesellschaftliche Veränderungen fungiert. Das sind dystopische Diagnosen, die mit dem Verschwinden eines Interpretaments das Verschwinden der Phänomene selbst in Verbindung setzen. Ist das Begehren verschwunden, weil es in operative Wunschlisten disponibler Verhaltens- und Rollenspiele sich auflöst? Oder ist nur die Richtung des Begehrens verschoben, die subjektive

Verankerung gerissen und nun in einem frei floatenden Meer auf neue Fahrt gegangen? Wer diese Fragen beantworten könnte, müsste eine ganze Gesellschaftsanalyse vornehmen, und das ist und kann nicht nur die Aufgabe der Medientheorie sein.

Joan Copjec

Die Psychoanalyse ist zweifellos ein «minoritärer Diskurs» im Deleuze'schen Sinne. Psychoanalyse ist «minder», «minoritär», da sie weder in der Vergangenheit die Position eines Herrschaftsdiskurses beansprucht

hat noch dies jemals tun wird; vielmehr tritt sie in solchen Momenten in Erscheinung, wenn sich zwischen Diskursen eine erhebliche Verschiebung abzuzeichnen beginnt. Ich glaube, dass unsere Gegenwart – eine Zeit, da das Subjekt (sowohl theoretisch als auch faktisch) von Ausrottung bedroht ist und die Welt nur mehr durch Dinge, Codes, Signale, Feedback-Maschinen und jederart andere Lebensformen definiert wird – eine Gegenwart ist, in der sich die Psychoanalyse zu einer Antwort aufgefordert sehen darf. Was ich sehe, ist

nicht ihr Verschwinden, sondern vielmehr ihre Wiederkehr, ein Zeichen dafür, dass wir, wie Jacques Lacan sagt, die Diskurse wechseln.

All jene, die der Psychoanalyse Engstirnigkeit nachsagen wollen, tun dies meist, indem sie gerade den Aspekt herabsetzen, den die Psychoanalyse radikal neu denkt: die Sexualität. Sie sagen, Sigmund Freuds Hauptfehler lag darin, überall nur Sex zu finden und ihn zur Ursache für alles Mögliche zu erklären. Im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität verwendet Michel Foucault das Syntagma «Dispositiv der Sexualität» und bezieht sich damit auf das heterogene Ensemble von Diskursen, räumlichen Anordnungen, wissenschaftlichen Experimenten oder literarischen Texten, die es der Sexualität ermöglich(t)en, ihren Status als *das* Mittel zu erreichen, durch das Individuen sich selbst als Subjekte erkennen. Der Negativität kommt in dieser Theorie aus Prinzip keine Bedeutung zu: Macht wirkt lediglich affirmativ und ohne jedes Außen.

Die Psychoanalyse formuliert ebenfalls ein Verhältnis zwischen Dispositiv und Sexualität – doch gestaltet sie dieses Verhältnis auf andere Weise. Man denke hier an Lacans Aussage, nach der «die Sprache der Apparatus des Genießens» ist.¹ «Apparatus» ist die Übersetzung des französischen Wortes *appareil*, das wiederum ein Synonym für *dispositif* ist. Es kann niemandes Aufmerksamkeit entgangen sein, dass Foucault, wenn er Sprache durch Macht ersetzt, einen entscheidenden Teil der Definition von Sprache beibehält. Für ihn hat die Macht per definitionem kein Außen. Dasselbe wurde oft und prominent über die Sprache gesagt. Tatsächlich ist es diese Definition, welche die derzeitigen Angriffe gegen unseren Gefangenenstatus beflügelt hat, Angriffe, die die Form objekt- oder dingbezogener Ontologien annehmen, Theorien, die *liveness* und sogar Affekt als sprachunabhängig fassen wollen. Meistens jedoch stellen diese theoretischen Ansätze, die uns in das großartige Draußen entlassen wollen, eine Reduktion eben jenes Begriffs dar, den sie doch untermauern wollten: Sie lassen lediglich *ein* Außen gelten.

Lacan verwendet den Begriff des «Anderen», um sich sowohl auf das Unbewusste als auch auf die symbolische Ordnung zu beziehen; das heißt, er benennt *zwei* verschiedene Außen mit einem einzigen Begriff, damit ihre grundlegende Differenz nicht die Wichtigkeit der Tatsache verschleiert, dass sie letztlich miteinander in Verbindung stehen. Ist das Symbolische ein *externes Außen* (unser bedeutungsvolles Milieu), dann könnte man das Unbewusste als ein *internes Außen* bezeichnen. Dieses oft übersehene Außen wird nicht mit Bedeutung, sondern mit *jouissance* (einer mehrwerthaften Erregung) assoziiert. Die *jouissance* ist nicht sprachunabhängig, denn Sprache bedeutet nicht nur, sie bewegt auch, sie drängt, sie erregt. Anders als das Dispositiv der Macht, das eingrenzt und kontrolliert, was es produziert, grenzt jenes Dispositiv, das Sprache ist, sein Nebenprodukt, die *jouissance*, weder ein noch kontrolliert es sie.

Doch zurück zu Foucaults Position: Die Macht hat kein Außen. Das bedeutet, dass die Macht nicht in den Händen eines Monarchen oder irgendeiner anderen Person liegt, die in der Lage wäre, von ihr Gebrauch zu machen.

¹ Jacques Lacan: *Encore: Das Seminar, Buch XX*, Weinheim, Berlin 1986 [1975], 61.

Gleiches könnte man auch über die Sprache sagen. Doch Lacan kommt von diesen Absenzen aus auf eine vollkommen andere Schlussfolgerung als Foucault. Gibt es keine externe Garantie, keinen Grund, dann muss die Sprache selbst von Negativität gekennzeichnet sein; ihr Zugriff ist unvollständig oder: sie ist <nicht alles>. Diese Negativität ist nicht irgendein anderes Ding, das dem Geltungsbereich der Sprache entgegensteht, sie ist vielmehr das der Sprache eigene Anderssein sich selbst gegenüber. Und wenn dieses Anderssein oder interne Außen kein Ding ist, kann es nichts anderes sein als ein Nicht-Ding (*no-thing*) – nicht absolut nichts, keine einfache Nichtigkeit, sondern vielmehr etwas, das positiv wirksam ist, einen Widerstand bewirkt: ein Hindernis, eine Unmöglichkeit, die ihren Sitz in der Sprache selbst hat.

Als er im Rahmen eines Interviews gebeten wurde, seinen Begriff «dispositif» zu definieren, antwortete Foucault, indem er drei wesentliche Aspekte aufzählte, deren Letzter besagte, das Dispositiv antworte auf eine dringende Anforderung.² Die Dringlichkeit, die ihm hier vorschwebte, ist immer geschichtsspezifisch gedacht, sie entspringt einem externen Außen. Lacan erwähnt Freuds Bezugnahmen auf eine «Not des Lebens»: Diese Dringlichkeit kommt aus einem internen Außen, aus einer Vergangenheit, die nie stattgefunden hat.³ Doch wie lässt sich etwas nachweisen, das niemals existiert hat? Durch die *jouissance* wird sie mit Emotionen aufgeladen und fordert «Entladung». Worauf die *jouissance* drängt, ist, dass wir die Vergangenheit wiederfinden, die sich nie ereignet hat, das interne Außen, indem wir ihm eine Bedeutung im externen Außen verleihen. Sprache ist der Apparat der *jouissance*: Sie setzt den Apparat der Sprache in Gang.

Kurz gesagt: Es gibt kein Außen, es sei denn als Zweigeteiltes. Das Subjekt besetzt den Spalt dazwischen, und die Technizität kennzeichnet im tiefsten Sinne, dass sie auf den Anspruch nach dem reagiert, was nie zuvor gewesen ist.

«Da, wo Es (das erste, interne Außen) war, da soll das zweite werden» – das kann man als den Imperativ der Technizität verstehen. Die Technologie ist unser Erbe und Erben ereignet sich, wie Freud meinte, durch das Es.

—
Aus dem Englischen von Clemens Krümmel

Elizabeth Cowie

Ein zentrales Anliegen der Medientheorie ist das Konzept des adressierten Subjekts. Die Entdeckungen im Bereich der Neurowissenschaften haben den kognitivistischen Ansatz insoweit in Frage gestellt, als sie erwiesen haben, dass Denken nicht einfach ein bewusster Vorgang ist und dass unsere Interaktionen innerlich und äußerlich Veränderungen herbeiführen. In den Werken von Michel Foucault und Gilles Deleuze wird das Subjekt als Auswirkung bestimmter Handlungsweisen aufgefasst, während die Akteur-Netzwerk-Theorie nicht das Erkenntnissubjekt beschreibt und analysiert, sondern die Netzwerke aus jenen sich zwischen menschlichen wie nicht menschlichen Handelnden ergebenden Beziehungen. Das Subjekt steht auf der Seite der Auswirkungen und ist tatsächlich selbst ein <Netzwerk> von Affekten, die aus ihrer

² Vgl. Michel Foucault: Das Spiel des Michel Foucault. Gespräch [1977], in: ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. III, Frankfurt/M. 2003, 391–429, hier 393.

³ Vgl. Jacques Lacan: Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse, Weinheim, Berlin 1996, 52 f.

rhizomatisch angelegten Interaktion mit der Welt entstehen. Zugleich jedoch ist das Subjekt auch jemand, der oder die lacht, weint oder begehrt. Dieses ist das Subjekt, dem sich die Psychoanalyse zuwendet. In unserem Zeitalter sich vervielfältigender technischer Medienformen der Ansprache und der Interaktion stellt sich mithin die Frage: Was will der oder die Angesprochene, was begehrt er oder sie zu hören, zu sehen, zu wissen oder nicht zu wissen? Was will der oder die Ansprechende, was begehrt er oder sie über seine oder ihre Ansprache über soziale Medien zu erreichen?

Bernard Stieglers höchst originelle These besagt, das Verhältnis zwischen dem menschlichen Subjekt und dem Technischen sei ko-originär. Jedes Artefakt ist eine Form von Gedächtnis, welches das Bewusstsein produziert. In seiner Konzeption des «mnemotechnischen Systems» beschäftigt er sich damit, wie es in jeder Epoche eine Technologie gibt, die Gedächtnis externalisiert und die von zentraler Bedeutung für unsere Aufnahme von und Anpassung an neue Technologien ist, die neues Wissen und neue Lebensweisen mit sich bringen. Damit bezieht er sich auf eine psychoanalytische Lesart bewusster wie auch unbewusster Prozesse in Bezug auf die primären, sekundären und tertiären Speicherungen von Gedächtnisinhalten durch das mnemotechnische System, das er im Zusammenhang von Film und Medien erforscht.¹

Das Aufkommen von Fake News und «alternativen Fakten», an die, so «unglaubwürdig» sie auch sein mögen, geglaubt wird, erinnert an Sigmund Freuds Darstellung der Verleugnung, wie sie so prägnant von dem Psychoanalytiker Octave Mannoni formuliert worden ist: «Ich weiß zwar, aber dennoch ...».² Überzeugungen sind Entscheidungen, die das Subjekt darin bestärken, wer es ist. Die Rolle der Medien besteht nicht nur in der Festlegung von Überzeugung – von Wahrheit oder Falschheit –, sondern auch von Identitätsszenarien. Was behandelt wird, ist eine komplexe Wechselbeziehung des Begehrens, des als möglich Vorgestellten – pejorativ als Fantasie, positiver als zielgerichtetes Streben gefasst –, und der «Wirklichkeit», dem, was tatsächlich der Fall ist, und dem, was tatsächlich möglich ist. In der Tat ist die Moderne mit dem Aufkommen des Romans als Fiktion des wirklichen Lebens sowie der Fotografie, des Kinos und des Dokumentarischen als ein «Begehren nach dem Realen», nach dem Faktischen beschrieben worden.

Obwohl der Blick im Mittelpunkt zahlreicher Analysen von Medien und neuen Technologien stand, ist es nicht das Sehen als solches, sondern die Adressierung des repräsentierten oder vorgestellten Anderen, das von zentraler Bedeutung ist. Andrea Mubi Brighenti spricht davon, dass «das Objekt unheimlicherweise, gewissermaßen aufgrund der technologischen Gegebenheiten, «zurück start» [...] Es ist ein Gefühl von Unheimlichkeit, das entsteht und die sich verschiebenden Grenzen des Menschlichen inmitten komplexer soziotechnischer Zurichtungen in Frage stellt.»³ Jacques Derrida stellt in dem Film *Ghost Dance* (1983) fest, dass ein Gespenst «eine Spur (ist), die von vornherein die Gegenwart ihrer Abwesenheit markiert. Die Logik des Spuks ist *de facto*

¹ Vgl. Bernard Stiegler: *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*, Zürich 2009 [1994].

² Octave Mannoni: *Je sais bien, mais quand même*, in: ders. (Hg.): *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Montrouge 1985, 9–33.

³ Andrea Mubi Brighenti: *Artveillance. At the Crossroads of Art and Surveillance*, in: *Surveillance & Society*, Vol. 7, Nr. 2, 2010, 175–186, hier 185, Übers. CK, Herv. i. Orig.

eine dekonstruktive Logik. [...] <Psychoanalyse plus Kino gleich Wissenschaft der Gespenster.>>⁴ Für Slavoj Žižek gehören Gespenster dem Bereich des Realen an, sie sind der Preis, den wir für den Spalt zahlen, der zwischen Wirklichkeit und Realem klafft.⁵ Mit eben diesem klaffenden Spalt beschäftigt sich die von Psychoanalyse informierte Medientheorie. Denn, wie Jacques Rancière schreibt, «das Reale muss zur Dichtung werden, damit es gedacht werden kann»⁶ und die «<Fiktionen> von Kunst und Politik (sind) eher Heterotopien als Utopien»,⁷ die den Dissens ins Spiel bringen, «das <heteron> oder das <Anderere>: das Andere als Folge einer Neuverteilung von Orten, Identitäten und Fähigkeiten».⁸ Dissens benennt für Rancière den Prozess einer Aufteilung der sinnlichen Ordnung, der nicht durch die Wahrnehmung einer neuen <Tatsache>, sondern durch die Wahrnehmung einer Unvollständigkeit, eines «Spalts im Sinnlichen selbst»,⁹ ermöglicht wird.

Es war Freud, der die Sexualität als einen Zentralbegriff für das Verständnis des menschlichen Geistes lancierte, und es war ebenfalls Freud, der sie als ein vereinheitlichtes Phänomen verschob, um stattdessen eine polymorphe Sexualität vorzuschlagen und die Auffassung zu vertreten, es seien Trieb und Begehren – und nicht der Instinkt –, die für die Sexualität von zentraler Bedeutung seien. Sexualität dagegen bilde lediglich einen unter vielen Aspekten menschlichen Begehrens. Lacan hebt in seiner Neufassung Freud'schen Denkens stärker hervor, dass wir psychisch durch unsere Beziehungen zu anderen und das Begehren nach dem Anderen geformt werden. Mit seiner Vorstellung eines *objet petit a* als Ursache des Begehrens stellt Lacan das menschliche Subjekt als ein Mangelsubjekt dar, Begehren wird ihm zufolge durch einen Mangel und nicht durch Sexualität oder sexuelle Differenz hervorgerufen, obwohl beides wichtige

Faktoren sind. In diesem Sinne stehen sowohl Freud als auch Lacan für eine <gequeerte> Sexualität. Notwendig ist hier, die Begehrensbeziehungen zu verstehen, die durch neue Medien ermöglicht, ja sogar gefordert werden.

Aus dem Englischen von Clemens Krümmel

Sulgi Lie

Auch wenn es zum akademisch guten Ton gehört, auf die historische Bedingtheit der Theorie hinzuweisen, sie zu <kontextualisieren>, möchte ich am vielleicht kanonischsten Text der psychoanalytischen Filmtheorie diesem

Historisierungszwang widerstehen und auf dem aktuellen Wahrheitskern von Laura Mulveys *Visuelle Lust und narratives Kino* (1975) insistieren.¹ Im Laufe seiner langen Rezeptiongeschichte ist vieles, um nicht zu sagen fast alles, an diesem Aufsatz kritisiert worden, vor allem aber sein expliziter Aufruf zur Zerstörung der Lust am narrativen Kino. Nachdem die Lust, die uns ins narrative Kino treibt, von Mulvey als apparatimmanenter Fetischismus und Voyeurismus der patriarchalen Ideologie entlarvt worden ist, gibt es für sie in letzter Konsequenz nur die Destruktion der Lust als politische Option. Mulveys geforderte Disjunktion von Politik und Lust ist jedoch mehr als ein Überbleibsel eines spaßbremserschen

⁴ Jacques Derrida, Bernard Stiegler: *Echographien. Fernsehgespräche*, Wien 2006, 133 f., Herv. i. Orig.

⁵ Vgl. Slavoj Žižek: *Die Metastasen des Genießens*, Wien 1996, 180.

⁶ Jacques Rancière: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2006, 61.

⁷ Ebd., 64.

⁸ Jacques Rancière: *The Aesthetic Heterotopia*, in: *Philosophy Today*, Nr. 54, 2010, 15–25, hier 22, Übers. CK.

⁹ Ebd., 18, Übers. CK.

¹ Vgl. Laura Mulvey: *Visuelle Lust und narratives Kino*, in: Liliane Weissberg (Hg.): *Weiblichkeit als Maschera*, Frankfurt/M. 1994, 48–65.



Feminismus alter Schule, sondern adressiert direkt die Problematik einer Kritik der Lust. Die Gründungstexte der psychoanalytischen Filmtheorie sind sich darin einig, dass die Lust am Kino im Kern eine narzisstische ist und die vermeintliche Objektlibido in Ichlibido umgewandelt wird. Hierbei ist es nicht von Belang, ob nicht auch eine psychoanalytische Konzeption des Kinos denkbar ist, die von einer ästhetischen Negation des Narzissmus ausgeht,² sondern vielmehr gilt es, die psychoanalytische Lustkritik angesichts einer «postkinematografischen» visuellen Kultur zu aktualisieren: Wenn im Lacan'schen Spiegelstadium noch die Alterität des Bildes von der Verkenntungslust der egologischen Identifikation absorbiert wird, schaltet sich im technologischen Imaginären der Selfie-Bilder das Ich mit sich selbst kurz. Die Autokameras der Mobiltelefone löschen nicht nur potenziell den Weltbezug des Bildes aus, sondern eliminieren die konstitutive Entfremdung des Subjekts in der literalen Verschmelzung von Kamera und Spiegel, eine Schnittstelle, die von Christian Metz in *Der imaginäre Signifikant* (1982)³ noch als metaphorische Analogie gemeint war. Dieser digitale Kameraspiegel generiert nun einen neuen autoerotischen Narziss ohne die alte spekulare Spaltung von Alter und Ego. Gerade wenn die neuen technologischen Maschinen der Ich-Libido die reine Positivität eines feedbackgenerierten Narzissmus freisetzen, bleibt meiner Ansicht nach die Frage einer psychoanalytischen Lustkritik für die Film- und Medienwissenschaft höchst virulent, wenn auch nicht im Sinne von Mulveys militantem Avantgardismus, zumindest aber als Persistenz einer theoretischen Negativität, die mit keinem Positivismus vereinbar ist.

Überhaupt lässt sich die Polemik gegen die psychoanalytische Filmtheorie als <positivistische> Gegenreaktion rekonstruieren, obwohl sich natürlich nicht alle anti-psychoanalytischen Filmtheorien darunter subsumieren lassen. Schematisch lassen sich jedoch die beiden Hauptgegner der Psychoanalyse in den 1980er und 1990er Jahren – der Kognitivismus und die Phänomenologie – durchaus als positivistisch bezeichnen, da sie im ersten Fall die Positivität der bewussten Kognition und im zweiten Fall die Positivität der körperlichen Erfahrung gegen die spekulative psychoanalytische Konzeption des unbewussten Subjekts setzen. Man erinnere sich an David Bordwells und Noël Carrolls post-theoretischen Hass gegen alle psychoanalytischen Abstraktionen und Vivian Sobchacks

Produktionsstills (1977) von:
Riddles of the Sphinx, Regie:
Peter Wollen/Laura Mulvey,
GB 1977–1980

² Eine solche habe ich in meinem Buch skizziert, vgl. Sulgi Lie: *Die Außenseite des Films. Zur Politischen Filmästhetik*, Zürich 2012.

³ Christian Metz: *Der imaginäre Signifikant. Psychoanalyse und Kino*, Münster 2000 [1982].

Gleichsetzung der Apparatus-Theorie mit einer anorektischen Pathologie. Aus heutiger Sicht erscheinen mir die ehemaligen Sorgen des Kognitivismus und der Phänomenologie, dass die Psychoanalyse ihr den gesunden Menschenverstand bzw. die empfindsame Fleischeslust verderben, nicht nur als bizarre Konstruktion eines imaginären Feindes, sondern auch als Versuch einer Austreibung der (Ideologie-)Kritik aus der Filmtheorie – eine Kritik der Kritik, die Slavoj Žižek in seinem Buch *The Fright of Real Tears* (2001)⁴ zu einer entschiedenen Zurückweisung der «Post-Theory» von Bordwell und Carroll geführt hat.

Es sei noch einmal kurz skizziert, warum die psychoanalytische Filmtheorie bei Weitem nicht ausgedient hat, um die neuen medientechnischen Artikulationsformen libidotheoretisch zu begreifen: Im erwähnten Buch von Žižek stellt dieser der klassischen, sequenziellen Form der «Suture», also der Vernähung von Schuss und Gegenschuss entlang kausaler Blickstrukturen ein anderes Verfahren entgegen, das er «Interface» nennt: Das Interface bezeichnet eine Art Kurzschluss von Schuss und Gegenschuss in einer Einstellung, in der meist durch einen internen Bildschirm der Gegenschuss hinter dem Rücken des diegetischen Blickträgers erscheint. Wenn das Interface als eine Meta-Naht bezeichnet werden kann und den Riss zwischen Schuss und Gegenschuss als innere Montage ins Bild selbst einschreibt, so ist das Selfie-Bild immer schon ein nahtloses und rissloses Bild, da es überhaupt keinen Gegenschuss mehr gibt, der als externe Differenz «suturiert» werden müsste. Der sexuelle Modus des Selfies ist die reine Immanenz des Autoerotismus, Sigmund Freuds Paradox der sich selbst küssenden Lippen. Kann die Psychoanalyse diese autoaffektive Lust sabotieren? Das wäre wohl zu viel verlangt, aber als vielleicht einzige Theorie kann die Psychoanalyse diese

Lust, auch eben jene Lust jenseits des Lustprinzips, die Lacan *jouissance* nennt, dialektisch analysieren: «Man sagt, dass durch genaues Analysieren, Vergnügen und Schönheit zerstört werden. Genau dies habe ich mir vorgenommen.»⁵

Laurence A. Rickels

Das Dauer-Novum in der Genealogie der Medien ist und bleibt die Live-Übertragung, als Phantasma wie auch als stetig verfeinerte Annäherung. Was die digitale Beziehung wieder und wieder in einem Raum erweiterter

Simultaneität unmittelbar zugänglich machte, war weniger ein Flow von Informationen als vielmehr das totale Archiv mitsamt seinen Begrenzungen des Zugriffs, seinen internen Rückläufen. Ganz wie Jacques Derrida dies über den Geist sagt, ist die digitale Beziehung der Rücklauf, der zurückkehrt, bringt sie doch jeden Namen, jedes Zeitalter, jedes Artefakt und jede Kategorie der gesamten Geschichte zurück. Was ständig zurückkommt, ist erkennbar, doch jetzt ist es, synchronisiert in der völligen synthetischen Zugänglichkeit des digitalen Archivs, nicht mehr in der Aura alter Gegensätze, etwa des Gegensatzes zwischen der finalen Schnitfassung eines Films und dem Videoschnitt, gefangen. Am prädigitalen

⁴ Vgl. Slavoj Žižek: *The Fright of Real Tears*. Krzysztof Kieślowski between Theory and Post-Theory, London 2001.

⁵ Mulvey: Visuelle Lust und narratives Kino, 51.

Zeitalter des Gegensatzes zwischen projizierten und Live-Medien, anders gesagt: zwischen alt- und neutestamentarischen Medien, ließen sich die Dehnungsstreifen von Konflikt und Anpassung, ja selbst von Einverleibung im Verhältnis des Films zum traumatisierenden Einfluss des Fernsehens beobachten.

Tatsächlich erscheint der Film in einzigartiger Weise vom Einfluss der Digitalisierung unverletzlich, sowohl kulturell als auch formal. Die psychoanalytische Filmkultur des Kennerschaftlichen und der Tests, die Walter Benjamin als medienpezifisch bezeichnete, vermag uns heute noch immer durch die Tumulte der Medieninnovationen hindurchzuführen, als Missing Link zum Neuen.

Die Filmtheorie diene als Achse der größtmöglichen Verbreitung von Theoretisierungen kultureller Erscheinungsformen. Wenn die Vergleichende Literaturwissenschaft von der *high theory* herkam, so kehrte all das, was deren philosophische Kritikalität zurückwies, einschließlich der Politik der Dekonstruktion, zurück, um als Cultural Studies das Erbe der Theorie zum Mittelmaß zu degradieren. Die Filmtheorie repräsentierte weiter jene philosophischen, psychoanalytischen und soziologischen Standards, die sich in die jüngere Vergangenheit verkrochen hatten.

Das Timing, das Freud an den Fantasievorstellungen des Tagtraums untersucht hat, entspricht dem *jump cut* aus einer idealisierten Vergangenheit in die Zukunft der Erfüllung eines nach jener Vergangenheit gebildeten, doch in der Gegenwart ausgelösten Wunsches, welche die Fantasiezukunft hinter sich läßt. Diese Vorstellung fand erneute Reflexion in Theodor W. Adornos (in einem Brief vom 2. August 1935) an Benjamin gerichteten Hinweis, sein Freund möge doch die Bedeutsamkeit des Prähistorischen noch einmal neu überdenken.¹ Was Adorno aus Benjamins Theorie der Allegorie lernte, war, dass die jüngste Vergangenheit, der frische Abdruck des Gegenwärtigen, die am stärksten verdrängte Zeitspanne ist, die dennoch zurückkehrt, und zwar im Modus des Prähistorischen. Die jüngste Vergangenheit, die sich in der Fantasie verliert, wartet trotz allem auf das, was da folgt: die Entdeckung der Datumsmarkierung, ursprüngliche Auslöserin der Fantasie. Die Nachwirkung der Fantasie ist also die Historisierung, die Fehlzündung der Allegorie. Für Benjamin beruhte die moderne Allegorie auf der Wirkungslosigkeit des Zugriffs auf die Zukunft, den das christliche Glaubenssystem für sich beanspruchte.

Als J. R. R. Tolkien das Genre seiner Wahl «Fantasy» nannte, sprach er damit nur die reine Wahrheit über dieses B-Genre aus: Was sie in uns anspricht, ist unsere zweite Natur als Tagträumer_innen. Vermittels dieser Wahrheit hat sich die Fantasy auch als das Genre erwiesen, das am besten zur digitalen Beziehung passt. Tolkiens Schlussfolgerung, nach der das Fantasy-Genre dadurch am Leben erhalten wird, dass es eine Fantasie gibt, die einer grundlegenden Wahrheit entspricht, läßt sich aktualisieren, indem man christliche Erlösungsvorstellungen durch die digitale Relation ersetzt.

Die Art Science Fiction, für die ein Autor wie Philip K. Dick stand, konzentrierte sich auf gegenwärtige Wirklichkeiten, die er aus psychotisch beeinflussten

¹ Vgl. Walter Benjamin: Briefe, hg. v. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, Frankfurt/M. 1978.

Zuständen analog zu dem ableitete, was den Ursprüngen der Computerwissenschaft in der Zeit des Zweiten Weltkriegs eingeschrieben war. Zusätzlich zu solchen Verschiebungen in Zeit und Raum, die mit *rocket science* und Atomphysik assoziiert wurden, barg der Computer auch die digitale Beziehung in sich, die durch Science Fiction nie vorhergesehen worden war. Die Überschreibung der Lesbarkeit durch das Genre Fantasy zeigt sich vor dem Hintergrund der Wirkungslosigkeit des Zugriffs, den die Science Fiction auf die Zukunft hat. *Star Wars* ist unser letzter und dauerhaftester kultureller Gedächtnisinhalt.

Es ist an der Zeit, sich zu erinnern, dass Freud vom Wunsch sprach, der sich nicht einfach oder nicht immer in Begehren übersetzen lässt. Zwar wurde die Verurteilung des Begehrensanteils im Wunsch aus dem Vordergrund psychoanalytischer Untersuchungen entfernt, doch trat *ein* Wunsch mit solcher Ausdauer in Freuds Denken auf, dass er sich nicht ignorieren lässt. Freud betrachtete den Todeswunsch nicht nur als erstes Anwendungsgebiet für die Allmacht der Gedanken, die wir als Grundlage der Magie oder der Technologie anerkennen, sondern auch als wichtigste Zutat im instabilen Gemisch und Gemenge der Ambivalenz. In seiner Auseinandersetzung mit der Heimsuchung in *Totem und Tabu* (1913) vertrat Freud die Auffassung, das ambivalente Milieu des Todeswunsches organisiere den Hinderniskurs des Trauerns, und zwar einen, der sich zunächst nur durch Projektion umgehen lässt.² Geht der in der Fantasie als Todeskandidat Betrachtete tatsächlich, kann der Todeswunsch nicht mehr so direkt zugegeben

werden. Der Todeswunsch eröffnet eine Fernbeziehung, eine lebendige oder untote Übertragung, in der die angedeutete Allmacht mit dem Todeskandidaten geteilt werden muss, der daraufhin wiederkehrt.

Anna Tuschling

I. Nicht mit und nicht ohne die Psychoanalyse

Für viele Medien- und Kulturwissenschaftler_innen geht es nicht mehr weiter mit der Psychoanalyse, aber es geht auch nicht ohne sie und ihre Wortschöpfungen – so ließe sich in Anlehnung an Jacques Derrida sagen. Bezog Derrida diese Feststellung vor allem auf die Frage der Institutionalisierung der Psychoanalyse mit ihren normativierenden Folgen, so kann man mittlerweile behaupten, dass dies die Haltung der Medienwissenschaft überhaupt ausmacht. Hatte Derrida stets seine Verehrung für Sigmund Freud durch seinen Bezug auf das psychoanalytische Denken zum Ausdruck gebracht, herrscht nun meist ein distanzierender Gestus der würdigend-beschreibenden Historisierung vor. Grundbegriffe der Psychoanalyse wie das Unheimliche, der psychische Apparat, das Begehren sowie vor allem die drei Register Lacans – das Reale, das Imaginäre und das Symbolische – sind fester Bestandteil des medientheoretischen Grundwissens. Warum gibt es dann nicht mehr Anlass zur Freude, dass die Psychoanalyse in der Medienwissenschaft universitär verankert ist?

—
Aus dem Englischen von Clemens Krümmel

² Vgl. Sigmund Freud: *Totem und Tabu. Arbeiten zur Anwendung der Psychoanalyse*, Leipzig 1924.

II. Überraschend öde

Reiz und Problematik der Psychoanalyse fielen lange Zeit in eins. Es ist bekannt, wie stark die Psychoanalyse seit jeher polarisiert hat. Viele begegneten ihr nur in Extremen – einerseits mit einer häufig verunglimpften Treue, die wie bei jeder theoretischen Überzeugung mitunter einem Glauben nicht unähnlich war, andererseits mit mehr oder weniger gut begründeten Ablehnungen. Die in der akademischen Psychologie verbreitete These, die Psychoanalyse sei früh veraltet, ist dabei nicht nur einer der häufigsten Einwände, sondern vielleicht auch der langweiligste und hilfloseste. Jetzt aber hat die Psychoanalyse innerhalb der Kultur- und Medienforschung das Schicksal ereilt, tatsächlich öde geworden zu sein. Es geht nicht mehr ohne die Psychoanalyse, aber es geht auch nicht weiter mit einer solch temperierten Kulturtheorie-Psychoanalyse wie derjenigen, die mit größter Selbstverständlichkeit vom Unbewussten und vom Begehren spricht, von realen psychischen Abgründen, von Witz, Unscheinbarkeit und Eindringlichkeit der individuellen Erfahrungen aber allzu häufig nichts wissen will. Vor allem jedoch zeigt inzwischen eine jahrzehntelange Laxheit im Umgang mit zentralen Begriffen Wirkung, da vielerorts ein kultur- und medienwissenschaftliches Minimalwissen der Psychoanalyse Standard ist. Immer wieder wird z. B. das Reale fast ausschließlich mit einem Begriff der Materialität gleichgesetzt, ebenso wie das Symbolische in große Nähe ausschließlich zur äußerlichen Schrift gerät, während die Bewegung und Spannung, in der die psychoanalytischen Begriffe stehen, kaum Thema sind. Dabei kann der Ausweg aus dem derzeitigen Stillstand der Theoriebildung weder in Exegese der Schriften Freuds und Lacans noch in einer unreflektierten Annäherung an die psychoanalytische Praxis bestehen.

III. Erfahrung und Praxis

Aus wenigstens zwei Gründen ist es problematisch, dass viele der Medien- und auch Kulturwissenschaftler_innen, die sich mit der Psychoanalyse beschäftigen, keinerlei Bezug zur Klinik mehr haben bzw. kaum je (wenn überhaupt) hatten. Vergessen ist das Junktum aus Forschen und Heilen, das die Psychoanalyse von Beginn an auszeichnet. Die Psychoanalyse ist in einem definierten Sinne eine Praxis des Denkens. Viel zu wenig diskutiert sind u. a. John Forresters Arbeiten, in denen er die Kur gleichsam mit einer außergewöhnlichen Kommunikations- und Informationstheorie vergleicht, die Sendungen an sich selbst nachzeichnet. Genau an dieser Stelle ist im Übrigen auch ein völlig unbemerkter Bruch mit der frühen Medientheorie zu beobachten. Friedrich Kittler und Jacques Derrida wussten beide um die Besonderheiten der Praxis. Ist Kittlers Nichttreffen Martin Heideggers in Freiburg zur vielkolportierten Anekdote geworden, so liest man kaum davon, dass er u. a. mit der psychoanalytischen Community ins nahe Straßburg zu Lucien Israël pilgerte – woran man sich aber im Kreis

der Psychoanalytiker_innen gut erinnert. Die Medienwissenschaft würde davon profitieren, sich Risiko und Wagemut der klinischen Arbeit wieder zu vergegenwärtigen. In der Kulturtheorie steht, so mein Eindruck, nichts (mehr) auf dem Spiel. Das kann in der Klinik nie der Fall sein. Es ist immer mit Risiko und Wagemut verbunden, Fremden und gerade nicht Freund_innen eine Tür mit dem Versprechen zu öffnen, (fast) jeder ihrer Äußerungen zuzuhören. Es wäre befreiend, wenn Medien- und Kulturforschung dem eingedenk blieben und intellektuell, wissenschaftlich und politisch wieder etwas wagen würden.

IV. Selbst zum Symptom geworden

Last, not least ist die Psychoanalyse selbst zum Symptom des Alterns der Medientheorie bzw. der medientheoretischen Lesarten humanwissenschaftlicher Theorien geworden. An ihr zeigt sich besonders, dass die Medientheorie vor allem in ihrer medienarchäologischen Ausrichtung einen Zeitkern der Wahrheit hat und sich ihre Thesen nicht beliebig oft übertragen lassen. War es einst bahnbrechend, Freud und Lacan als Seismografen der technischen Entwicklung (Buch, technische Medien, Kino, Computer, Kybernetik) zu lesen, so lässt sich dieser Zugriff nicht auf Dauer stellen – und war im Übrigen auch nie darauf angelegt. Vielmehr ist die Suche nach einer durchgängigen oder gar einheitlichen Bezugnahme auf eine bestimmte Technik oder technisch gestützte Wissenschaft, im Fall Freuds der psychoanalytischen Schaffensphase ab 1895, von vornherein zum Scheitern verurteilt: Freud dienten Chemie, Biologie und, wie vielfach beobachtet, die Physik genauso als Metaphernfundus wie die Archäologie, die Kunst und Literatur – nicht jedoch als geheime wissenschaftliche Folie für sein Modell der Psyche und deren Prozesse. Selbst wenn aus Freuds Texten die tragende Argumentation als eine mit naturwissenschaftlichen Beobachtungsmethoden kompatible Theorie der Wahrnehmung und des Erlebens rekonstruierbar wäre, dann wäre diese kaum mehr von

der Psychophysik unterscheidbar. Vor allem würde es sich dabei nicht mehr um den *radikalen Realismus des Denkens* handeln, den insbesondere der frühe Freud skizziert, dem es immer auch um die Anerkennung der *Realität des Denkens ohne Bewusstsein* gegangen ist.

Mai Wegener

I.

Was mir zuerst auffällt, ist, dass heute sehr viel eher vom *Unterbewussten* als vom *Unbewussten* die Rede ist. Das ist schon ein Symptom. Die Negation ist

nicht sehr beliebt, seit Längerem schon ist man genervt vom Mangel, will nichts mehr hören von Entzug, gespaltenem Subjekt etc. Jacques Lacan trägt es insistierender vor als Sigmund Freud, Freud bestand aber ebenfalls auf der Verneinung. Dies ist einer der Gründe, warum man zu den Neurowissenschaften überließ – endlich positive Wissenschaft, Bilder, Fakten. Die Psychoanalyse ist keine Fakten-Wissenschaft. Sie ist eine Praxis des Hörens und des Sprechens, die sich

im Raum *vor* der Objektivierung bewegt. Sie steht auch quer zum universitären Diskurs, in dem die Medientheorie freilich auch nicht aufgehen muss. Die Probleme der Psychoanalyse mit der Verallgemeinerung sind allerdings grundlegender, denn sie zielt letztlich aufs Singuläre.

Dass sich die Aufmerksamkeiten anderswo hingewendet haben, geht aber auch nicht immer auf Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse zurück, in denen festgestellt wurde, dass man mit ihr nicht weiter kommt. In Teilen des Feminismus, ja, dort gab es diese Auseinandersetzungen. Aber es gab in der Rezeption immer auch Vereinseitigungen. Zunächst wurde Lacan in Deutschland lange unter dem Spiegelstadium rezipiert, dann unter der Formel «Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache» und «Das Begehren ist Mangel». Inzwischen wird der Begriff des Genießens stark rezipiert – einige hoffen, damit den Mangel loszuwerden. Das ist aber nicht so einfach. Ich bin wirklich Fan des Mangels. Die *Ex-negativo*-Konstruktion der Psychoanalyse gehört zum Besten, was sie zu bieten hat. Sie ist eine Öffnung, ein Abstand zum Ideal, welcher Art auch immer. Es ist eine Stärke der Psychoanalyse, an dieser Stelle nicht mit einem Ideal zu kommen, nicht mit dem Versprechen von Ganzheit oder Unmittelbarkeit des Körpers, das in der Theorie immer eine Illusion ist.

II.

Was die Ablösung vom Anthropozentrismus betrifft, ist die Psychoanalyse ein Vorreiter. Mit Freuds Begriff des psychischen Apparates sieht sie von Anfang an etwas A-Menschliches, Apparathafes – Lacan wird später sagen: eine Struktur von Sprache – im Menschen am Werk. Ihr Ausgangspunkt ist nicht der Mensch und nicht mal das Subjekt, sondern die schwierigen Bedingungen der Subjektwerdung. Das, was wir Subjekt nennen, erfasst sich ja nur in bestimmten flüchtigen Momenten als solches. Es bewegt sich in einem Netz, in dem sich das Intimste mit den kulturellen Konstruktionen verschränkt, ein Netz, das das Subjekt unendlich überbietet. Die Gegenüberstellungen von Innen und Außen oder von Individuum und Gesellschaft sind für die Psychoanalyse obsolet. Die Einzelnen sind von diesem «Außen» durchquert. «Sie sind [...] unendlich weiter, als Sie denken, die Subjekte von Instrumenten, die vom Mikroskop bis hin zum Radio und zur Television, zu Elementen ihrer Existenz werden.»¹ Diesen Satz von Lacan hat Friedrich Kittler gerne zitiert. Die technischen Geräte und Kommunikationsmedien verändern unsere Fantasien und Phantasmen weitgreifend. Die bildgebenden Verfahren und die Eingriffsmöglichkeiten der Medizin in den Körper, z. B. die Reproduktionstechnologie, haben immense Folgen für das, was Subjektivität ist und vor allem was Geschlechtlichkeit ist. Es geht dabei nicht allein um Bilder, um Imaginäres, diese affizieren die Körper, das körperliche Erleben real. Das ist eine unglaubliche Herausforderung für die Psychoanalyse, nicht nur für die Theorie, sondern auch für die Praxis. Denn die Leute kommen in die Praxen. Es gibt da ein großes, offenes Feld, in dem sich die Psychoanalyse an die Medientheorie

¹ Jaques Lacan: *Encore: Das Seminar, Buch XX*, Weinheim, Berlin 1986 [1975], 89.

wenden und fragen könnte: Wie beschreibt und analysiert ihr das, was gegenwärtig passiert? Und es wundert mich, dass die Medientheorie sich nicht mehr an die Psychoanalyse wendet, wenn es um Fragen nach den Folgen für ein Subjekt geht.

Ich denke, dass die Subjektbildung heute unter schwierigeren Bedingungen steht. Man könnte sagen, die Symptombildung ist weniger stabil und dies hat Folgen für die Subjektwerdung, die immer mit einem Stück Neurose einhergeht. Perversion und Psychose sind zwei Formen, die psychoanalytisch beschrieben sind und bei denen es nicht zur klassischen Symptombildung kommt. Das sind andere Formen des Leidens – ob mehr oder weniger, kann ich nicht sagen. Aber da hat sich etwas verändert.

III.

Das Sexuelle ist bei Freud und Lacan zentral – ja das stimmt. Bei Freud ist es anrühiger, das gefällt mir eigentlich ganz gut. Aber es ist auch ein bisschen altmodischer, was die Schwierigkeit ausmacht, damit umzugehen. Meiner Meinung nach wird es eng bei Freud, wenn er zu sehr an den Mythos anknüpft. Auch wenn er nicht wie C. G. Jung den Mythos als die Wahrheit und das Archaische in das Subjekt setzt, gibt es bei Freud doch Unklarheit, inwiefern er den Individualmythos jeder_jedes Einzelnen anspricht und wo er das Unbewusste doch an überlieferte mythische Figuren anknüpft. Indem Freud durch die Formulierung des Ödipuskomplexes eine mythische Figur in den Fokus gerückt hat, hat er dem Sexuellen eine bestimmte Gestalt gegeben und eine spezifische Ausprägung ins Zentrum seiner Theoriebildung gestellt. Das geht weit darüber hinaus zu sagen, jedes Kind muss sich liebend an die ersten Anderen wenden, die um es herum sind, und darin erfährt das Begehren seine erste Prägung – was viel weiter gefasst und eine weniger mythische Formulierung von Sexualität wäre. Ich sage das, um anzudeuten, dass das Sexuelle zu öffnen wäre. Trotzdem denke ich, dass die Psychoanalyse dieses Primat des Sexuellen auf keinen Fall aufgeben soll. Es geht im Kern um das Sexuelle, weil es um die unerziehbare, unbeherrschbare,

schicksalshafte, traumatische Dimension der menschlichen Lüste geht (einschließlich ihrer als <unmenschlich> bezeichneten Seiten), das Genießen und seine Relation zum Anderen, würde Lacan sagen. Diese Dimension ist heute nicht geringer geworden.

Marie-Luise Angerer

I. Haraways Gegenüberstellung von Moderne und Postmoderne

In einer heute vermutlich ganz vergessenen Gegenüberstellung von modernen und postmodernen Charakteristika hat Donna J. Haraway in ihrem *Manifesto for Cyborgs* 1984 den Namen Jacques Lacan in die Spalte <postmodern> gesetzt.¹ Ich habe immer wieder gerätselt, weshalb. Neben Lacan reihen sich dort nämlich Zuschreibungen wie Optimierung, modulare Konstruktion, Gentechnologie, Rauschen,

¹ Vgl. Donna J. Haraway: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M., New York 1995 [1984], 33–72.

Oberfläche, Science Fiction, Simulation, Robotik, Cyborg-Citoyenne, während Fabrik, weißes kapitalistisches Patriarchat, Freud, Tiefe und Repräsentation die Spalte <modern> ausfüllen. In der Interpretation von Haraway bauen die Begriffe der linken Spalte (<modern>) auf einer naturalisierten Fundierung auf, die rechte Spalte hingegen verweise auf deren «technologische Verdauung» (wie Haraway Zoë Sofoulis zitiert).² Lacan ist also in die Spalte der technologischen Artefakte eingereiht. Und vielleicht ist diese Setzung von Haraway auch nur eine Fehlleistung im besten Sinne gewesen? Denn Lacans kybernetische Auffassung des Subjekts ist in der postmodernen Spalte des integrierten Schaltkreises bestens aufgehoben. Dieses hatte immer schon die Reihe eines humanistisch definierten Subjekts hinter sich gelassen, indem Lacan das Geschlechterverhältnis, die Realität (des Körpers, des Blicks etc.) sowie das Genießen radikal <gebart>, <geklüftet> gedacht hat.

II. Hayles' penisloser Posthumanismus

In N. Katherine Hayles' *How we became posthuman*³ gibt es eine bemerkenswerte Ersetzung, die sich auf eigenartige Weise mit der Psychoanalyse rückkoppelt. Nicht nur macht Hayles aus den flottierenden Signifikanten Lacans «flickering signifiers», sondern aus der Postmoderne von Haraway ist bei ihr nun das Posthumane geworden. Während die flottierenden Signifikanten wie das berühmte Fort-Da-Spiel von Freud funktionieren, als Einübung in An- und Abwesenheit (der Mutter) über das Spiel der Zeichen, setzen die *flickering signifiers* auf *pattern* und *randomness*, die ständiger Mutation unterworfen sind. Diese Mutation sei für das posthumane Zeitalter das, was die Kastration für die Moderne gewesen sei. So müsse man dem Fort-Da-Spiel im posthumanen Zeitalter David Cronenbergs Film *Die Fliege* (1986) zur Seite stellen, um die radikale Differenz zwischen Moderne und Posthumanismus erkennen zu können. Obwohl also die Kastration in die Moderne verbannt wird, erfährt der Protagonist des Films im Prozess seiner Verwandlung zur Fliege sich genau in jenem Moment als posthuman, als ihm der Penis abfällt, spricht, er kastriert worden ist.⁴ D. h., Hayles übernimmt – unbewusst (?) – die Kastration als Markierung eines posthumanen Zeitalters. Aber wenn die Psychoanalyse etwas deutlich gemacht hat, dann dies: Mensch-Sein bedeutet Sexuierung. Hierzu schreiben die französischen Psychoanalytiker Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis: «The whole point is to show that human beings have lost their instincts, especially their sexual instinct and, more specifically still, their instinct to reproduce [...] drives and forms of behaviour are plastic, mobile and interchangeable.»⁵

III. Malabous plastisches Nichtbewusstsein

Diese Definition des Triebs als plastisch ist in den Arbeiten von Catherine Malabou wieder aufgegriffen worden und hat dort auf bemerkenswerte Weise zu

² Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, 51.

³ Vgl. N. Katherine Hayles: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago 1999.

⁴ Vgl. ebd., 30–34.

⁵ Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis: *Fantasy and the Origins of Sexuality*, in: Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan (Hg.): *Formations of Fantasy*, London 1986, 5–34, hier 29.

einer basalen Substitution geführt: Das Unbewusste wird zu einem als plastisch begriffenen Nichtbewusstsein.⁶

In ihrem Bemühen, die Psychoanalyse auf Augenhöhe mit der Gehirnforschung zu stellen, bestimmt Malabou das Gehirn als jene Instanz, die dem Individuum radikal fremd ist und auch bleibt, anders fremd, als es das Unbewusste Freuds je gewesen wäre. Die von Malabou postulierte Plastizität des Gehirns, die sie von der zerebralen Formbarkeit, die die Neurowissenschaften postuliert, und dem damit implizierten Imperativ der Flexibilität abgrenzt, trifft sich – vielleicht wenig überraschend – mit einer Elementarität des Medialen (im Sinne einer ubiquitären und möglicherweise auch plastisch zu fassenden Medientechnik). Beide Momente, die Plastizität des Gehirns und diejenige der Medientechnik, referieren nicht länger auf ein radikal gespaltenes Subjekt, sondern auf eine von diesem radikal getrennte/andere Realität, deren Eigenbewegung sich nur im/als Störfall schockartig zeigt. Die von Freud durch den Todestrieb eingeführte Negativität, die sich in der sprachimmanenten Negativität von Lacan fortgeschrieben hat, ist in dieser Konzeption in eine zeitliche Unterbrechung (im Gehirn und im Netz) gekippt.

⁶ Vgl. Catherine Malabou: *Was tun mit unserem Gehirn?*, Zürich 2006.