

VII. SPRECHEN, MANGEL, SCHRIFT

*Libido und Rivalität | Das Körperbild des Andern | Symbolische
Ordnung und Signifikanten | Schrift und Körperbild | Phylogenetische und
ontogenetische Betrachtungen*

Heute haben wir wiederum ein umfangreiches Programm vor uns. Wir werden uns zunächst mit der Libido beschäftigen, die bisher noch nicht thematisiert worden ist. Von der Libido wird der Weg zum Auftauchen des Andern, zur Rivalität, wie sie das Spiegelbild induziert, nicht weit sein. Wir versuchen anschließend, das Körperbild nicht von der Position der Subjektivität aus zu denken, sondern vom Andern her, als Effekt des Andern. Die Phantasmen werden dabei im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, denn sie strukturieren in einem erheblichen Ausmaß das Körperbild und die Subjektivität, die ja nicht stets vorausgesetzt werden kann, sondern selber auf Voraussetzungen beruht. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob der Ansatz beim Körperbild als Produktion des Subjekts nicht grundsätzlich zu kurz greift; ist es nicht so, dass dem Andern der Vorrang zukommt, so dass die Entstehung des Körperbildes erst von diesem Ort aus nachvollziehbar wird? Schließlich werden wir uns auf ein Gebiet vorwagen, das mit Ihrer Sprache viel zu tun hat: Wir werden versuchen, Zusammenhänge zwischen Körperbild und Schrift, insbesondere den sino-japanischen Zeichen, zu finden. Einerseits bieten sich wiederum subjektive Perspektiven an, wenn es etwa darum geht, wie einzelne Subjekte ihre Körperbilder als Schrift ausdrücken, andererseits gibt es dabei auch phylogenetische, menschengeschichtliche Aspekte, die auf Fragen der Entstehung der Zeichenschrift verweisen.

Sprechen wir sogleich vom Konzept der Libido. In der Geschichte der Psychoanalyse hat es viele Transformationen erfahren.¹ Freud fasste sie in den ersten Arbeiten als stofflichen Träger des Sexualtriebes auf, bevor er sie in seinen späten Werken als psychische Grundkraft darstellte, vergleichbar dem alles vereinenden Eros, als dessen Gegenspieler er den zersetzenden Todestrieb nannte. Dieser Dimension, die sich als Polarität von Materialität bzw. Idealität liest, steht diejenige nach der Geschlechtlichkeit gegenüber. Es gibt bei Freud ein Schwanken hinsichtlich der Frage, ob die Libido bei beiden Geschlechtern männlich ist oder sich nicht einem Geschlecht zuordnen lässt. Die Konzeptualisierung des Phallus, die von Freud noch nicht ausgearbeitet worden ist, spielt hier mit hinein.

Lacan fasst die Libido als Organ auf, das schon in der intrauterinen Zeit entweiche.² Deshalb metaphorisiere sie das verlorene volle Leben, an dessen Stelle der andere trete. Libido bezeichnet somit einen Mangel im Subjekt, den Lacan *minus phi* nennt.

Angewendet auf das Spiegelstadium besagt das, dass die Faszination des andern ein Resultat der Libido ist. Mittels des andern soll das volle Leben wieder eingeholt werden. Daraus resultiert jedoch keine Anerkennung des andern in seiner Andersheit, sondern ein Anspruch auf Besitz, Hass. Das Streben nach Einheit, das Freud mit dem Eros in Verbindung gebracht hatte, erweist sich in Lacans Auffassung als Ausdruck des Hasses.

Von der Konstellation des Spiegelstadiums her bietet sich ein Weg zum Verständnis der Rivalität, ja der Herr-Knecht-Dialektik an, wie sie Hegel ausgearbeitet hat.³ Das Subjekt, das sein vermeintlich verlorenes Sein wiedersucht und sich des andern bemächtigen möchte, trifft notwendigerweise auf ein anderes Subjekt, nachdem es im Spiegelstadium erfahren hat, dass das Spiegelbild kein lebendiger anderer ist. Seinen Trieb nach Einssein richtet es deshalb auf einen lebendigen andern, den es zu seinesgleichen machen möchte. Dieser andere tut jedoch dasselbe, auch er sucht sein verlorenes Sein im andern zurückzuholen. Somit kommt es zum Kampf um die Herrschaft über den andern, in welchem sich erweisen wird, welches der beiden Subjekte sich den andern gefügig machen kann.

1 Vgl. dazu Peter Widmer, „Wandlungen in Freuds Libido-Konzept“. In: André Michels, Peter Müller, Achim Perner (Hrsg.), *Psychoanalyse nach 100 Jahren*. München, Basel: E. Reinhardt 1997, S. 169-195.

2 Vgl. dazu J. Lacan, *Das Seminar XI*, 15. Sitzung.

3 Vgl. dazu G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 145-155.

In Hegels Darstellung interveniert eine Variable in diese duale Rivalität: die Angst. Eine der beiden Kontrahenten vermeidet den Kampf aus Angst vor dem Risiko des Todes. Infolgedessen nimmt er die Position des Knechtes ein und arbeitet für den andern, den Herrn, der die Gefahr des Todes auf sich genommen hat. Wir wollen jedoch nicht die hegelsche Darstellung erläutern und diskutieren, sondern bei Lacans Darstellung bleiben. Sie zeigt sich nicht nur in der Herr-Knecht-Konstellation, sondern in anderen Beziehungsformen. Sie lassen sich tabellarisch darstellen:

Tabelle 2

Die Rivalität manifestiert sich zwischen	
Kind und Eltern	→
Kind und andern Kindern	→ intersubjektive
Kind und Tieren/Pflanzen	→ Seite
Herr und Knecht	→
Reflexion (Vernunft) und	
Trieb (Körper)	→ intrasubjektive
Risiko und Angst	→ Seite

Die Tabelle zeigt, dass man eine intersubjektive von einer intrasubjektiven Seite unterscheiden kann. Zu jener gehören die Rivalitäten zwischen Kind und Eltern, Kind und andern Kindern, Kind und Tieren/Pflanzen, sowie die klassische Konstellation von Herr und Knecht. Die intrasubjektive Seite weist dagegen auf eine innere Spaltung des Subjekts hin, auf seine Zerrissenheit zwischen Reflexion und Trieb, bzw. Risiko und Angst.

Da Sprache in intersubjektiven Konflikten die dritte Instanz in den dualen Konstellationen ist, kann sie Ort der Vermittlung sein, so dass als Resultat im besten Falle eine gegenseitige Anerkennung der Rivalisierenden herauskommt. Wenn nicht, entstehen Hierarchien wie jene von Herr und Knecht, oder sogar gewaltsame Lösungen des Konflikts. Die gegenseitige Anerkennung der Subjekte kommt einem Verlust der Allmachtsansprüche des einen Subjekts gleich, sie bahnt jedoch den Weg zu einer vernünftigen Ordnung, in der nicht das eine

Subjekt über das andere herrscht, sondern in der Gesetze, die für beide Parteien gelten, das Zusammenleben regeln.

Die Rivalität führt da zur Position der symbolischen Kastration, wo die Sprache den beteiligten Parteien ihre Gesetze gibt. Als ordnende Instanz des menschlichen Zusammenlebens sind sie schon in der Sprache enthalten. Sprachgebrauch impliziert eine Anerkennung der andern Subjekte; Sprache zu gebrauchen ohne einen andern, macht keinen Sinn, wäre absurd. Die an sich und für andere vorliegenden Gesetze werden von den einzelnen Subjekten in ihrer Sozialisation angeeignet. In diesem Vorgang metaphorisiert das Subjekt nicht nur seine vermeintlich verlorene Unmittelbarkeit, sein verlorenes Sein, sondern es geschieht ihm auch, dass es selber eine Metapher des Andern wird. So heißt es in der Bibel, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geformt worden sei. Ist das nicht ein sehr deutlicher Hinweis dafür, dass das Körperbild vom Andern herkommt und dass dem Spiegelstadium bloß eine Nebenrolle zukommt?

Es trifft zu, dass das Primat dem Andern zugesprochen werden kann. Wie er den Menschen geformt hat, so ist er. Was er im Spiegelstadium sieht, ist dann von sekundärer Bedeutung, weil es eingebettet ist in übergreifende, objektive Zusammenhänge.

Vielleicht kann man theologisch auf diese Art denken; der Psychoanalytiker fragt indessen stets nach dem Subjektiven. So ist es auch dann möglich, wenn das Primat des Andern behauptet wird, dieses als Resultat eines Subjekts aufzufassen, das zwar nicht als einzelnes identifizierbar ist, sondern ein anonymes Subjekt in der Geschichte meint. Entscheidend ist dabei der Ansatz von der Sprache her, die zugleich Bedingung und Grenze der Erkenntnis des Subjekts ist. Die Grenze lädt dazu ein, das Loch im Wissen zu überspringen und etwas Objektives einzusetzen. So gesehen ist dieses Objektive eine Erfindung eines Subjekts, dessen Funktion darin besteht, eine unerträgliche Lücke im Wissen zu stopfen.

Tatsächlich kennt sogar die Theologie diese Schwierigkeit, wenn es darum geht, von Gott zu sprechen – ich habe bereits einmal darauf hingewiesen. Sie nennt es das Problem des Anthropomorphismus, das auch in der Philosophie bekannt ist. Man denke etwa an Feuerbachs Position, der Gott als Projektion des Menschen auffasste⁴; Ähnliches dachte Marx.⁵ Auch in Kants Philosophie ist eine Skepsis

4 Vgl. dazu A. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*.

5 Vgl. dazu z.B. Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“. In: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke, Band 3*, Berlin: Dietz 1969, S. 5 f.

vorhanden, wenn es darum geht, von Gott zu sprechen. Kant hat darum Aussagen über Gott mit wissenschaftlichem Anspruch ins Unwissenschaftliche verbannt; für den Königsberger Philosophen gehören sie in den Bereich des Glaubens.⁶

In der Mythologie stellt sich das Problem des Anthropomorphismus ebenfalls.⁷ Seit Mythologien zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden sind, ist es jedoch deutlich geworden, dass die behaupteten objektiven Zusammenhänge die Funktion haben, das Unwissen zu bemänteln und die Löcher des Nichtwissens zu schließen. Niemand würde heute behaupten, dass *Izanami* und *Izanagi* Figuren waren, die wirklich existiert haben. Aber für die Bildung einer gemeinsamen Grundlage der japanischen Kultur haben sie eine wichtige Funktion. Wer die Mythen erfunden hat, ist dabei nicht benennbar, sie sind im Kontext der Fragen entstanden, die auch die Vorfahren früherer Jahrhunderte und Jahrtausende bewegt haben. Entscheidend dabei ist, dass sie subjektive Erzeugnisse sind, denen die Funktion zukommt, die existenzielle Situation der Menschen verständlich zu machen. Man kann also durchaus sagen, dass der behauptete Vorrang der Objektivität mit ihren göttlichen Figuren und Mächten Körperbilder dessen sind, was für die Menschen nicht vorstellbar ist.

Diese Betrachtung impliziert, dass die Ableitungen des Subjektiven vom Objektiven nicht ohne Bruch möglich sind. Man kann zwar von einem Vorrang des Objektiven sprechen, aber von dem Moment an, wo versucht wird, es zu bestimmen, kommen wieder subjektive Vorstellungen auf, die sich ihrer objektiven Herkunft nie sicher sein können. Man schaue sich nur einmal die Aussagen über das Göttliche an, wie unterschiedlich, ja oft diametral entgegengesetzt sie sind. Infolgedessen kann auch niemand die Gottgegebenheit von Gesetzen behaupten, obwohl sie nicht einfach subjektive Erfindungen aus dem Nichts sind. Wenn es so ist, dass die Sprache den Subjekten die ersten Gesetze gibt, so liegt darin durchaus etwas Objektives, wobei dessen Wesen sich dem Wissbaren entzieht. Dieses Objektive kommt zudem erst im Durchgang durch das Subjektive zum Tragen.

In diesem Zusammenhang ist es notwendig, nicht nur die Grenzen des Wissens aufzuzeigen, die zum Überstieg einladen, sondern auch auf den Rest, der nach der Bildung von Vorstellungen, von Körper-

6 Vgl. dazu I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 529-535.

7 Vgl. dazu Nelly Naumann, *Die Mythen des alten Japan*. München: Beck 1996.

bildern nicht aufgeht. Dieser Rest ist ein Indikator des Objektiven, ein Zeichen für die Unzulänglichkeit der subjektiven Produktionen. Tatsächlich ist dieser Rest immer wieder spürbar, erfahrbar, wenn vom Göttlichen, von Gerechtigkeit, von Liebe, von Vollkommenheit usf. gesprochen wird. Alles was zur Sphäre des Subjektiven gehört, ist mit Endlichkeit geschlagen, die sich gerade an ihren Grenzen zeigt, im Überstieg zum Unendlichen, dessen Ausprägung sie ist.

Kommen wir nochmals auf den Zusammenhang von symbolischer Ordnung und Signifikanten zu sprechen, und fügen wir die Aspekte, die die Libido mit sich bringt, mit ein.

Die symbolische Ordnung nimmt die Dimension der Signifikanten, die den reflexiven Bezug des Subjekts zu sich selbst möglich machen, auf, außerdem den sinnlichen Bezug zu Objekten, in denen die libidinösen Bezüge lokalisiert sind. Die Libido fügt der Sprache eine inhaltliche Komponente bei, die vergleichbar ist der Form des Körperbildes. Es handelt sich dabei um die erotische Dimension; Sprache kann erotisiert werden, obwohl das Gerüst der Signifikanten quer steht zur Libido.

Auch die symbolische Ordnung geht – wie die Signifikanten – dem Subjekt voraus, ist ihm an sich gegeben und für andere da. Sie zeigt ihre Wirksamkeit darin, dass das Subjekt zunächst für den Andern selber zum Symbol wird; es wird Träger von Erwartungen, Phantasmen, die schon vor seiner Geburt ein Gewebe bilden, in das es hineingeboren wird, ohne dass es dies zunächst zu reflektieren vermag. Die signifikante Dimension im Symbolischen, die Möglichkeit, sich Andern zuzuwenden, die Reflexion seiner selbst als eines Mängelwesens, ermöglicht das Aufbrechen dieser dem Subjekt gleichsam eingeschriebenen Symbolik.

An dieser Stelle denke ich nochmals an das Beispiel des schizophrenen Jungen mit den zwei Stimmen, die er wiedergab. Ich habe in diesem Zusammenhang von Signifikanten gesprochen, was mich zur Schwierigkeit geführt hat, dass dieser Ausdruck auf zwei sehr verschiedene Weisen verwendet wurde: Zum einen hatte ich die Signifikanten mit der Möglichkeit der Reflexion des Subjekts in einen Zusammenhang gebracht; zum anderen zeigte dieses Beispiel, dass der Junge nicht wusste, was er aufführte, als die Stimmen in ihm durchbrachen; ist es dann berechtigt, von Signifikanten zu sprechen? Auf eine einfache Formel gebracht: Sind die Signifikanten an die Repräsentation des Subjekts gebunden oder nicht? Eine Antwort lässt sich nur geben, wenn es gelingt, dieses Entweder-Oder-Denken zu über-

winden. Zwar trifft es zu, dass der schizophrene Junge sich nicht als Subjekt darstellen konnte, der auf das Ereignis nach seiner Geburt zurückzublicken vermochte. Andererseits wurde er von Stimmen durchquert, die von andern kamen, deren Elemente aus Signifikanten des Anderen zusammengesetzt waren. Für den Jungen waren dies unverständliche Laute, weil er sie nicht symbolisieren konnte. Man könnte sagen: Es waren Signifikanten des Anderen ohne symbolischen Gehalt. Erst die Therapeutin konnte sie, stellvertretend für den Jungen, symbolisieren.

Man kann also, wenn man von Signifikanten spricht, von vorreflexiven und reflektierten sprechen. Die vorreflexiven hatten gleichsam ein eigenes Leben in der Psyche des Jungen, er wusste nicht, wie ihm geschah. Durch die Intervention der Therapeutin wurden diese vorreflexiven Signifikanten, die dem Jungen unsinnig erschienen, weil er völlig darin eingetaucht blieb, symbolisiert. Im Durchgang durch die Symbolisierung konnte er sie anschließend reflektieren, jedoch nur eine kurze Zeit, da sie bald der Verdrängung anheim fielen. Ihr Status wurde dadurch ein anderer: Aus vorreflexiven Signifikanten wurden sie in die symbolische Ordnung integriert, die wiederum die Grundlage bildeten für seine Reflexion als Subjekt, das nun ein Verhältnis zur Geschichte bekam, zu *seiner* Geschichte. Man sieht daraus, dass die symbolische Ordnung gleichsam der Durchgangsort ist zwischen den Signifikanten an sich, also den Signifikanten, die für das Subjekt noch keinen Sinn *haben* (es ist wichtig, den Habensbezug zu betonen, der erst dann möglich wird, wenn die Signifikanten nicht mehr identisch mit dem Sinn *sind*, in den es eingetaucht war) und den Signifikanten, die gleichsam als Überschuss über die symbolische Ordnung keinen Sinn mehr haben, weil sie die Leere, das Nicht-Sein des Subjekts repräsentieren und damit der symbolischen Ordnung einen Ort zuweisen, in dem der Habensbezug in der Realität gelebt wird.

Das Beispiel des schizophrenen Jungen, das unter vielen Gesichtspunkten diskutiert werden kann, was es so reichhaltig macht, beinhaltet auch das Verhältnis der Schrift zum Subjekt. Es waren zwar Stimmen, die aus ihm herausbrachen, jedoch waren zuvor diese Stimmen irgendwie in ihm drin, und wie sollte man das anders denken denn als Aufzeichnung, als Schrift, als Erinnerung, die irgendwie in seinem Gedächtnis, oder sogar in ihm als ihrem Gedächtnis eingeschrieben waren? Diesen Aspekten wollen wir uns nun zuwenden.

Wir unterscheiden zunächst einen menscheitsgeschichtlichen, phylogenetischen von einem individuellen, ontogenetischen Aspekt. Die Unterteilung drängt sich darum auf, weil einerseits die Schrift etwas ist, das jeder individuellen Existenz vorausgeht; andererseits prägt die Schrift jedes einzelne Subjekt in jeder Generation. Dabei zeigen sich unterschiedliche Fragestellungen. Beginnen wir beim menscheitsgeschichtlichen Aspekt.

Setzt man das Primat der mündlichen Sprache voraus, so kann man sagen, dass sich in den Schriftzeichen, seien dies Buchstaben, Kanas, Kanjis, Hieroglyphen oder welche auch immer, die Erfahrungen früherer Gesellschaften sedimentieren. Schrift lässt sich auffassen als Schauplatz der Erfahrungen der Subjekte, wobei in die Zeichen die Dimensionen der Körperbilder miteinfließen, die diese Erfahrungen andererseits mitkonstituieren.

Versuchen wir, die Zusammenhänge zwischen Schrift und der äußeren Realität so zu denken, dass wir zunächst die Bezüge zwischen Subjekt und Außenwelt fokussieren, ohne sogleich die Schrift mit-einzubeziehen:

Die Außenwelt metaphorisiert das eigene, vermeintlich verlorene Sein. Man kann dabei von einem Erkenntnismotiv sprechen. Der Bezug zur Außenwelt wird beeinflusst durch subjektive Interessen, die auf den Mangel als Bedingung der Zuwendung zur äußeren Realität verweisen.

Damit in engem Zusammenhang steht die Außenwelt als Ort des Austausches von Gütern, Ideen, um eine zweite Natur zu schaffen, die für den Menschen notwendig ist. Es geht dabei weniger um Erkenntnisinteressen als vielmehr um praktische Bezüge: Die Realität dient der menschlichen Subsistenz; die subjektive Dimension fließt mit hinein, insofern es dabei um Befriedigung von Triebansprüchen geht.

Davon zu unterscheiden sind die Tendenzen und Absichten, andere Subjekte oder Gesellschaften zu unterwerfen, sich dienstbar zu machen. Machtmotive erweisen sich dabei als wirksam. Es geht dabei weniger um eine Vernichtung der andern, als vielmehr um die Darstellung des eigenen Seins, der die andern im Wege stehen, weshalb sie ausgeschaltet werden müssen.

In die Bezüge zur äußeren Realität und zu den andern fließen nicht nur Motive mit ein, die auf Triebe und Ansprüche hinweisen, sondern auch Kategorien der Erkenntnisse, Kriterien, Maßstäbe, Relationen, die insgesamt abkünftig sind von einem reflektierten Kör-

perbezug. Schritte, Meter, Sekunden, Tage, raum-zeitliche Bestimmungen wie links, rechts, oben, unten, früher, später, erhalten erst im Hinblick auf subjektive Positionen einen Sinn. Man kann dabei von einer instrumentellen Seite der Objektbezüge sprechen. Die menschlichen Instrumente tragen viel dazu bei, das Ansehen der fremden Welt in eine symbolische Welt, die vertraut wird, zu verwandeln.

Welche Rolle spielt die Schrift in diesen Relationen zwischen Subjekt und Außenwelt? Die Schriftzeichen haben verschiedene Funktionen: Sie bewirken, dass die Welt, das Außen, besser manipulierbar wird. In sog. schriftlosen Kulturen mussten die Menschen mehr interpretieren, was in den Sternen stand, was der Vogelflug besagte, sie mussten sich den Gegebenheiten anpassen. Die Außenwelt stand in einem direkteren Bezug zu ihrem Sein.

Die Schrift schafft eine intermediäre Ebene zwischen den Menschen und der Welt. Erfahrungen können so nicht nur festgehalten – das ist auch in schriftlosen Kulturen möglich –, sondern allen zugänglich gemacht werden. Aus dem individuellen Gedächtnis, das in schriftlosen Kulturen Engramme speichert, entstehen äußerliche, sichtbare Zeichen, die tendenziell allen zugänglich sind. Sie dienen als artikulierte wie als bildlich vorgestellte als Interpretationsschablonen, die die Objekte beschlagen. Schriftbilder fließen somit in die Wahrnehmung der Subjekte ein, beeinflussen die Art und Weise der Wahrnehmung. Es ist sogar so, dass die Schriftzeichen auch in die Wahrnehmung der inneren Realität der Subjekte miteinfließen; was sich verschriftlichen lässt, unterliegt tendenziell einem Wandel im Vergleich zu einer unartikulierbaren inneren Realität.

Auch in das, was ich zuvor den instrumentellen Aspekt der Schrift genannt habe, die Kategorien der Wahrnehmung, ihre Maßstäbe, Kriterien, fließt Schrift mit ein, insofern sowohl Buchstaben als auch Kanas und Kanjis metaphorisierte Körperbilder enthalten, die allerdings nicht über den visuellen Aspekt, sondern über die Voraussetzungen, die bei ihrer Verwendung in sie eingeflossen sind, wirksam sind. (Erläuterungen zur japanischen Sprache finden sich am Ende des Textteils, S. 181.) Erstens wird in jedem Zeichen, sei es ein Buchstabe, ein Kana oder ein Kanji die Positionalität des Körpers des Subjekts vorausgesetzt (links, rechts, oben unten, Kopf, Fuß usw.), zweitens enthalten sie selber Metaphern des Körperbildes, wobei Buchstaben und Kanas das Unsichtbare, Lautliche sichtbar machen, Kanjis dagegen das Sichtbare hörbar machen. Im ersten Fall könnte man die Formel anwenden, die uns beim Spiegelstadium begegnet ist: I von S, im zweiten Fall S von I.

Bei alledem geht es darum, den Anschein zu durchbrechen, die Schrift, insbesondere die sino-japanischen Zeichen, seien unmittelbarer Ausdruck der Realität, die im Grunde genommen auf das Sprechen verzichten könnte. In mehreren Lehrbüchern habe ich die Auffassung angetroffen, dass die sino-japanischen Zeichen aus Abbildern hervorgehen, die sich angeblich, man weiß nicht warum, in die heutigen Formen verwandelt haben. Damit wird impliziert, auch wenn dies nicht explizit gesagt wird, dass die Zeichen einen Zugang *sui generis* zur Realität haben, anders gesagt: dass sie sich des Sprechens entschlagen können. Die subjektive Dimension, der ich stets das Wort rede, wird damit übergangen, vor allem aber wird der Mangel, der mit dem Sprechen erfahrbar wird, eskamotiert. Er ist jedoch ein wesentlicher Faktor für die Entstehung der Schrift.

Bin ich nicht in einen Widerspruch geraten, wenn ich einerseits sage, dass es schriftlose Kulturen nicht gegeben hat, und wenn ich andererseits von der Entstehung der Schrift spreche? Es kommt eben darauf an, was man der Schrift subsumiert. Eine enge Auffassung betont das Artifizielle der Schrift, die demzufolge als Erfindung gedacht wird, die wahrscheinlich in Babylonien, vielleicht auch in China ihren Anfang genommen hat. Eine weitere Auffassung geht dagegen vom Konzept des Mangels aus, mit der Folge, dass alles, was dieser Erfahrung entgegenwirkt, zur Schrift gehört. Das Gedächtnis erscheint unter dieser erweiterten Perspektive genauso als Ort der Schrift wie die Sternbilder am Himmel, die dem Menschen eine raum-zeitliche Orientierung ermöglichen. Von der Warte dieser zweiten Auffassung aus ist die Schrift im engeren Sinne eine spezielle Art, die sich dadurch auszeichnet, dass sie handhabbar ist und damit eine Stütze der Kultur wird. Es gibt übrigens Zwischenbereiche, in denen Schriften vorkommen, die einerseits artifizielle sind, andererseits weder Bildzeichen noch Buchstaben sind, etwa die Notenschrift in der Musik.

Es lohnt sich, alle diese Auffassungen mit dem Konzept des Körperbildes zu konfrontieren, das einerseits in das wahrgenommene Objekt einfließt, andererseits im Zeichen selber enthalten ist, darin metaphorisiert wird.

Doch sprechen wir zum Abschluss noch vom ontogenetischen Aspekt: Er setzt voraus, dass der Zeichenvorrat schon besteht, für jedes Subjekt an sich gegeben ist. Der ontogenetische Aspekt beleuchtet den Vorgang, wie dieses An-sich der Zeichen zum Für-sich wird, wie die Subjekte sich die Schriftzeichen aneignen und welche Folgen sich dabei ergeben.

Zwei Aspekte lassen sich unterscheiden: Der eine fokussiert die produktive Seite, d.h. er untersucht die Metaphorisierungen des Körperbildes, wie sie sich in freien Zeichnungen, Gestaltungen manifestieren. Ausgehend vom Spiegelbild als Matrix, mit der sich die Subjekte identifizieren, und von der durch die Signifikanten bedingten Reflexivität, die sie mit dem Mangel konfrontieren, kreieren sie Figuren, in denen das Innere äußerlich, das Unsichtbare sichtbar und das Unmittelbare des Körpers vermittelt wird. Dieser Aspekt enthält viel Singuläres, wenngleich das Repräsentiertwerden durch die Signifikanten ein struktureller Effekt ist. Beim anderen Aspekt muss das je Singuläre zurückgenommen werden; es geht für die Subjekte darum, sich den an sich schon vorliegenden Zeichenvorrat der Schrift anzueignen. Gehorsam, Disziplin, Anpassung stehen dabei im Vordergrund. Sie sind jedoch nicht Selbstzweck, sondern dienen dazu, die Kreativität auf eine höhere Ebene zu transformieren. Das geschieht dann, wenn die Subjekte auf eine selbstverständliche Art und Weise über den Zeichenvorrat verfügen, wenn Gehorsam, Disziplin und Anpassung von den Subjekten unbemerkt bleiben. Dann sind auch Kombinationen von freien Zeichnungen und Schriftbildern möglich, so dass die Ausdrücke der Singularität auf eine neue Stufe gebracht werden.

Betrachtet man den Vorgang der Aneignung des Zeichenvorrats näher, so stellt man nicht nur die Notwendigkeit der Anstrengung der Subjekte, sich in vorgegebene Zusammenhänge einzufügen, fest, sondern man erkennt auch, dass zwei Arten von Körperbildern aufeinander treffen. Die schon vorliegenden Zeichen enthalten ja ebenfalls Körperbilder, nämlich solche von Subjekten früherer Generationen. Jedes Subjekt, das die Schriftzeichen lernt, ist gehalten, diese in sich aufzunehmen, was einen Verzicht auf eigene freie Kreationen erfordert. Über die Anpassung hinaus geschieht es somit, dass die Körperbilder früherer Generationen in diejenigen der lernenden Subjekte eingehen, wobei das Unbemerktbleiben dieser Einflüsse nichts an diesem Sachverhalt ändert. Ein konservativer Zug geht mit der Aneignung der Zeichen einher; nicht nur die Formen der Zeichen werden übernommen, sondern mit ihnen auch die Erfahrungen früherer Generationen, die sich in den zeichenhaften Körperbildern sedimentiert haben.

Wenn die Subjekte allzusehr auf ihre Eigenständigkeit pochen und die Schriftzeichen nach ihrem Gusto gestalten würden, analog zu den freien Zeichnungen, würde daraus eine Unverständlichkeit für die

andern resultieren, die Zeichen würden unlesbar. Das heißt, dass in der überlieferten Schrift früherer Generationen implizit eine zweite Schrift innewohnt, eine Vor-Schrift, wie denn die Aneignung zu geschehen habe. In der sino-japanischen Schriftkultur weiß man genau, wovon ich spreche, denn selbst die Reihenfolge der Striche, die ein Zeichen konstituieren, ist streng vorgeschrieben; in vielen Lehrbüchern sind die Elemente der Kanjis, die Striche, mit kleinen Zahlen versehen, die keinen Spielraum für freie Gestaltungen offen lassen.

Mit der Aneignung des Zeichenvorrats im Akt des Lernens geschieht noch etwas anderes. Das tote, schon vorliegende Zeichen wird im Akt des Gebrauchs zum lebendigen Ausdruck des Subjekts. Man ist beinahe versucht, von einer fortwährenden Auferstehung zu sprechen. Im Akt des Schreibens wird es erneut, für eine kurze Zeit, lebendig, wiedergeboren, bevor es selber wieder zum Teil des Vorrats wird, der auf seine Leser wartet. Noch viel mehr lässt sich beim Lesen von Wiederauferstehung sprechen; der Unterschied zum Schreiben besteht darin, dass im Akt des Schreibens das Zeichen zerstückelt werden muss, um wieder ganz zu werden, während es im Lesen als ganzes vorliegt.

Mit der Aufnahme der Schriftzeichen setzt das Subjekt die Geschichte früherer Generationen fort. Es schreibt sich in ihre Abfolge ein. Jede Geschichte einer Schrift zeigt, dass dabei Veränderungen entstehen. So wie die Laute sich verändern, finden auch Transformationen der Schriftbilder statt. Einige Veränderungen finden auf einer allgemeinen Ebene statt, setzen sich als neue kulturelle Muster durch, während andere auf der singulären Ebene bleiben und das Interesse von Graphologen auf sich ziehen. Bei aller Anpassung und Befolgung von Regeln, die mit dem Lernen von vorgegebenen Zeichen nötig sind, ist es doch so, dass jedes Subjekt sich in seiner Art, wie es schreibt, sich von andern unterscheidet. Die Singularität manifestiert sich als Schreibstil, wobei es möglich ist, Schreibstile zu klassifizieren. Bei alledem bleibt ein kleiner Rest, der nicht klassifizierbar ist, er drückt das Singuläre eines Subjekts aus.

(Fragen und Antworten sind aus technischen Gründen nicht aufgezichnet worden.)