

Das Politische als unbewusstes *sujet*

Mai-Anh Boger

1. Problemaufriss: Grenzen der (politischen) Partizipation

Unter dem Fokus auf Inklusion und Exklusion wird die Grenze der politischen Partizipation gemeinhin zunächst zwischen den Subjekten verortet: Gefragt wird danach, wer an einer etablierten politischen Form teilhaben kann und wer nicht. Im Zuge der Diskussion dieser Grenzen werden zumeist sehr schnell Gruppenzugehörigkeiten und Kategorien aufgerufen, um die Differenzen zwischen den Teilhabenden, den Teilhaben-Lassenden und den Nicht-Teilhabenden zu erhellen. Dabei werden Fragen der Repräsentation – von Frauen, von Minderheiten, entlang von Grenzlinien – gestellt, Ordnungen des Gehört-Werdens und Sprechens werden untersucht und die politischen Formen selbst geraten in den Blick.

Eine Differenzierung erfährt die dichotome Unterscheidung in inkludierte und exkludierte Subjekte in theoretischen Zugriffen zu Inklusion, die – wie zum Beispiel die Systemtheorie – darauf verweisen, dass ein und dasselbe Subjekt in ein System inkludiert sein kann, während es zugleich aus einem anderen System exkludiert ist und dass es dabei auch zu paradoxen Formen der Exklusion durch Inklusionen kommen kann.¹ Inklusion und Exklusion sind in diesem Sinne niemals total. Vorliegender Beitrag geht ebenso davon aus, dass Inklusionen und Exklusionen stets partiell sind. Dabei werden jedoch nicht gesellschaftliche Teilsysteme, sondern psychodynamische Nicht-Totalitäten ins Zentrum gestellt.

Das gespaltene Subjekt – wie man es in der Diktion der Lacan'schen Psychoanalyse nennt – verweist als ein solches auf eine zweite Form von Grenze der Partizipation. Diese ist einem jeden Menschen eingeschrieben, betrifft also uns alle – unabhängig von Sprechposition, Situierung und verfügbaren (Macht-)Mitteln: Jede Partizipation und die Partizipation eines jeden ist aus psychoanalytischer Perspektive partiell, da stets nur Teile von uns teilhaben. Der Rest widmet sich nur vorbewusst der jeweiligen Sache oder bleibt unbewusst – so folgt es direkt aus der ersten Topik Freuds. Mit Blick auf das hier fokussierte Thema der politischen Partizipation

1 S.a. den Beitrag von Kaack in diesem Band.

gilt es demnach zu lernen, sich selbst als einen partiell zur bewussten und wohlgeformten politischen Artikulation unfähigen Körper zu denken. In dieser Spur soll im Folgenden schrittweise eine Definition des Politischen als unbewusstes *sujet* hergeleitet werden. Das *sujet* ist kollektiv, aber jede Interpretation eines solchen als politisch bleibt brüchig. Bereits über das Kollektive können wir Menschen uns täuschen: wir können uns darüber irren, womit wir (nicht) alleine sind und was uns besonders macht. Der Fragilität dieser (Selbst-)Interpretationen ist daher ein großer Teil der Darlegungen gewidmet, in denen das Politische zwar begrifflich in seiner unbewussten Dimension bestimmt werden soll, jedoch ohne jemals zu bestimmen, also festzulegen, welche konkreten *sujets* sich als (nicht-)politisch interpretieren lassen.

Durch die theoretische Setzung, dass wir alle ein politisches Unbewusstes haben, das eine ungebrochene oder ›totale‹ Partizipation an den bewussten politischen Artikulationen und Diskursen durchkreuzt, wird eine gängige Dichotomisierung aufgehoben, die sich in vielen mit Partizipation befassten Forschungsfeldern – und gerade in jenen, die sich als emanzipatorisch oder kritisch verstehen – zeigt. In der Behindertenpädagogik zum Beispiel unterscheidet man fast schon routiniert zwischen dem Subjekt politischen Bewusstseins (damit sich selbst meinend) und den Objekten der verwahrlosten, kasernierenden, deprivierenden Behindertenpolitik, von denen und für die man sich wünscht, sie würden als politische Subjekte ernstgenommen und gehört werden. Der Fallstrick einer Argumentation dieser Form besteht darin, dass dabei den Objekten der Behindertenpolitik im ersten Schritt das politische Bewusstsein abgesprochen wird (wenngleich dies in der wohlmeinenden Absicht geschieht, ihre Nicht-Partizipation und die Lage in den Anstalten insgesamt skandalisieren zu können). Sodann wird das politische Artikulationspotential im zweiten Schritt im Stöhnen und Sabbern auf den Fluren der totalen Institutionen wiederentdeckt – wenn man es denn vermag, diesen Lärm als Artikulation zu ›hören‹.² Offen bleibt dabei die psychoanalytische Frage: Hören wir denn uns selbst zu?

2 Dies ist aus der Perspektive empirischer Sozialwissenschaften auch ein methodisches Problem. Körner/Geldner zeigen in ihrem Beitrag in diesem Band auf, wie sich mit Rancière ein Denken entfalten lässt, das bezüglich der Frage, ob etwas als politische Artikulation sich einschreibender, partizipierender Subjekte interpretiert werden kann, im Status des Unentschiedenen und Nicht-Feststellbaren verweilt. Auch in diesem Beitrag geht es um Interpretationstechnik und das Nicht-Feststellbare bzw. nicht Stillzustellende. Gezielt wird darauf, vereinfachende Essentialisierungen in der Inklusionsforschung zu unterbrechen. Die beiden Beiträge basieren demnach auf verschiedenen theoretischen Zugängen, teilen dabei aber den Impetus einer Kritik der Re-Essentialisierungen, in denen zugunsten einer Selbstinszenierung als hörendes Subjekt die Frage der Partizipation der Anteillosen (bzw. in einer wieder anderen Theorielinie gesprochen: der Subalternen) durch Streichung des Ereignischarakters simplifiziert wird.

Die Spaltung zwischen teilhabe- und artikulationsfähigen Subjekten mit politischem Bewusstsein einerseits und grunzenden, unbewussten Körpern, die nicht teilhaben können, ist narzisstisch wohlgefällig: Sie stabilisiert die Überzeugung, man selbst hätte kein (politisches) Unbewusstes, indem sie diese unliebsame Tatsache auf die »unfähigen Anderen« projiziert. Sie seien es und nur sie, die den unreflektierten, semi-artikulierten Lärm produzieren. Diese Spaltung gilt es zu durchbrechen.

Ich, die ich mir selbst fremd bin, die auf eine Weise und durch etwas bewegt wird, das mir unbewusst ist, kann durch etwas politisiert werden, ohne es zu merken, ohne darüber verfügen zu können, ohne absichtlich und bewusst Lärm darüber zu produzieren – geschweige denn darüber ins Sprechen zu kommen. Es lärmt. Nicht: »Die Subalternen lärmern« oder »Ich produziere Geräusche, die als Lärm abgetan werden«, sondern: *Es lärmt in mir und ich höre es nicht.*

Dieser Gedanke ist an folgende nicht-psychoanalytische Theoriezugänge angeschlossen: Es gibt Arbeiten, die sich damit befassen, dass subalterne Artikulationen nicht gehört werden (können) – wie jene von Spivak zum Beispiel.³ Dabei wird das intersubjektive, das diskursive Geschehen fokussiert. Dieses ist mit der in der Psychoanalyse zentralen Frage nach dem Selbstverhältnis verschränkt.⁴ Das Ego ist bei Lacan ein »Produkt der Internalisierung von Andersheit. Es ist auch eine psychische Projektion des Körpers, eine Art Karte der psychosozialen Bedeutungen eines Körpers«, wie Grosz es zusammenfasst (Grosz 1990: 32; eigene Übersetzung). Als solches beschreibt es »eine intra-subjektive Relation, die sich auf Inter-Subjektivität gründet« (ebd.: 46; eigene Übersetzung). Genauso wie man das Selbstverhältnis nicht ohne das Verhältnis zum Anderen denken kann, gilt schließlich auch, dass man das Verhältnis zum Anderen, das Intersubjektive und den diskursiven Akt des Sich-Nicht-Hörens nicht ohne das Selbstverhältnis denken kann. Diese bis dato weniger beachtete Seite der Gleichung soll im vorliegenden Beitrag erörtert werden.

-
- 3 So fokussiert Spivak darauf, die Situation als eine dilemmatische zu beschreiben: Die instrumentalisierende Produktion von Vorzeige-Subalternen, an denen ein Zuhören inszeniert wird, erweist sich als ebenso problematisch wie die Verantwortungsverweigerung Intellektueller, die passiv auf eine spontane Versammlung und Artikulation der Subalternen warten (ex. s. Spivak 2008a: 29f. oder auch Spivak 2014: 179).
 - 4 Bemerkenswert ist aus pädagogischer Perspektive, dass Spivak die in ihrem Werk im Zentrum stehenden Aporien explizit anhand pädagogischer Fragen verdeutlicht (Spivak 1993; 2013). Insbesondere diese pädagogischen Passagen sind es, in denen Spivak sich psychoanalytischer Theorien und Termini bedient – so zum Beispiel in ihrer Wendung, dass es bei ihren Bemühungen um Bildung im subalternen Feld um eine möglichst »unerzwungene Neuordnung von Wünschen [des Begehrens]« (»uncoercive rearrangement of desire«; Spivak 2008b: 69) ginge oder in ihren Darlegungen zu double binds in der Lehrmaschine (Spivak 1993). Für ein Beispiel einer empirischen Arbeit s. Kreamer 2017.

Sodann gibt es Arbeiten über das unerhörte Lärmen, die Geräuschproduktion – wie etwa jene von Rancière.⁵ Auch aus diesen lässt sich einiges lernen. Die psychoanalytische Perspektive geht von einer universalen Lärm(in)sensitivität aus: Wir alle produzieren Lärm, asymbolisches Gewirr, das nicht nur von relational privilegierten oder mächtigeren Anderen nicht gehört wird, sondern auch – und zuvorderst – von uns selbst. Das Politische in mir bleibt mir selbst mitunter dunkel.

In wieder anderen Worten: Zu experimentellen Zwecken soll die Differenz zwischen dem Politischen und der Politik in den kommenden Zeilen verschoben werden – und zwar mitten in den Spalt des Subjekts hinein, sich mit diesem verwebend.⁶ Was, wenn das Politische dort weilt, wo ich selbst es (noch) nicht bewusst erkennen, (noch) nicht als Politikum versprachlichen kann, und es Politik wird, sobald es den diskursiven Raum bewusster Artikulationen betreten hat, dahingehend umgeformt wurde?

Politik ist sodann mit dem bewussten Sprechen und Handeln assoziiert. Die Politik als bewusst-intentionales Handeln ist ich-synton. Das Politische hingegen ist ein unbewusstes Unbehagen, das im Subjekt/*sujet* rumort.⁷ Um die Differenz zwischen dem Politischen und der Politik innerhalb des Subjekts zu verorten, werden im Folgenden zunächst die Begriffe des Unbewussten und des *sujets* genauer geklärt (1.1.). Sodann werden die Grenze des Sprechens (1.2.) und Fragen der Kollektivierung im Politischen erörtert (1.3.). Anschließend wird am Beispiel einer Deckerinnerung ausgeführt, was es nach Freud und Lacan bedeutet, etwas als Entäußerung

-
- 5 Ex. s. Rancière 2002; zur in diesem Absatz angespielten nicht negativ konnotierten Metaphorik des Dunkels/der Nacht s.a. Rancière 2013. Zudem zeigen sich auch bei Rancière die psychoanalytischen Anschlüsse in den pädagogischen Werken sehr klar: So lässt sich die Figur des unwissenden Lehrmeisters (Rancière 2018) mit der Lacan'schen Figur des ›Vom Nicht-Wissen ausgehen‹ verbinden (hier in Abschnitt 1.2.). Für eine pädagogische Lektüre zu Rancière als potentieller Antipode Bourdieus s.a. Rieger-Ladich 2017.
 - 6 Eine Erörterung der politischen Differenz sensu Rancière findet sich in diesem Band bei Körner/Geldner; Für eine Einführung und Übersicht zu dieser Denkfigur bei verschiedensten Autor*innen siehe Bedorf/Röttgers (Hg.) (2010).
 - 7 Innerhalb der Psychoanalyse ist der Zugang zu dem hier entfalteten Entwurf nahezu ironisch einfach: Die weit verzweigte Rezeption des Textes *Das Unbehagen in der Kultur* (Freud 1930) hat sich in den letzten Dekaden auf mehr und mehr Details gestürzt. Die Kernthese Freuds, die der Abhandlung den Titel gibt, lautet jedoch schlicht: Das Unbehagen in der Kultur ist unbewusst bzw.: Gerade weil es unbewusst ist, äußert es sich als diffuses Unbehagen und nicht etwa als wohlgeformte, bewusst artikulierte politische Kritik. Das Unbewusste richtet sich widerständig gegen die herrschende kulturelle Ordnung, deren Forderung nach Triebverzicht und Steigerung des Schuldgefühls. Dies geschieht auf eine Weise, die wir nicht als politischen Widerstand in uns selbst wahrnehmen, da diese Regung der Zensur durch unser Über-Ich unterliegt. Sobald es um bewussten politischen Widerstand oder Kritik geht, ist eine Referenz auf den Begriff des diffusen Unbehagens also streng genommen deplatziert.

eines unbewussten Politischen zu *interpretieren* – oder dies zu unterlassen (2). Im Fazit werden die Überlegungen inklusionstheoretisch gebündelt (3).

1.1 Intrapsychische und intersubjektive Grenzen: Das Unbewusste und das *sujet*

Was genau bedeutet es, dass das Politische unbewusst, genauer ein unbewusstes *sujet* ist? Zur Präzisierung der Kernthese bedarf es einer Erörterung dieser beiden Termini.

Im Wörterbuch *Das Vokabular der Psychoanalyse* wird zwischen einer deskriptiven und einer im strengen Sinne topischen Definition des Unbewussten unterschieden (vgl. Laplanche/Pontalis 1991: 562). Während die deskriptive Bestimmung sich im kognitionspsychologischen Sinne auf »im aktuellen Bewußtseinsfeld nicht gegenwärtige Inhalte« bezieht, wird das Unbewusste in der ersten Topik theoriegeleitet bestimmt wie folgt: »es wird von verdrängten Inhalten gebildet, denen der Zugang zum System Vorbewußt-Bewußt durch den Vorgang der Verdrängung (Urverdrängung und Nachdrängen) verwehrt ist« (ebd.). Es ist diese zweite Bestimmung, die für das hier entfaltete Argument bedeutsam ist. Auch wenn in der Regel (auch in der Alltagssprache) von »Bewusstseins-/Wahrnehmungsschwellen« statt von »-grenzen« die Rede ist, erweist sich der Begriff der Grenze hier insofern als stimmig, als dass Freud in diesem Modell, das schließlich nicht umsonst als »Topik« bezeichnet wird, mit Raummetaphern arbeitet. Die Inhalte des Raums des Unbewussten werden dabei als »Triebepräservenzen« definiert, die »durch die speziellen Mechanismen des Primärvorgangs, vor allem Verdichtung und Verschiebung« beherrscht werden (ebd.). Erst nach Entstellung durch Zensur und Kompromissbildungen gelingt es ihnen, wieder ins Bewusstsein zurückzudrängen. Bei Lacan wiederum wird das Unbewusste wie folgt bestimmt:

»Dass das Unbewusste wie eine Sprache [like a language] strukturiert ist, liegt nicht nur daran, dass das Material des Unbewussten linguistisch oder, wie wir auf Französisch sagen, langagier ist. Die Frage, die das Unbewusste Ihnen stellt, ist ein Problem, das den sensibelsten Punkt in der Natur der Sprache berührt: nämlich die Frage nach dem Subjekt.« (Lacan 2015: 15f.).

Er verknüpft die beiden Fragen nach dem Unbewussten und dem *sujet*/Subjekt also auf direktem Wege. Die intrapsychische Grenze zum Unbewussten ist mit dem Intersubjektiven – der Grenze zwischen Ich und dem Anderen – konzeptionell verbunden. Fernerhin steht Lacans Konzeption des Unbewussten in Verbindung mit dessen Begriff des Realen, das gegenüber dem Symbolisierten und Imaginierten der *sujets* widerständig ist. Was meint dies? Neben der Realität der symbolischen Ordnung gibt es in der Lacan'schen Psychoanalyse auch das Reale. Dieses entsteht durch

die Symbolisierung innerhalb der diskursiven Ordnung: Das Reale bezeichnet den unsagbaren, sich der Diskursivierung entziehenden Rest bzw. das, »was der Symbolisierung absolut widersteht« (Lacan 1954, Sém I [17.02.54: 103–115 i.O.], in der deutschen Übersetzung: 89). Dass es durch die Symbolisierungsversuche selbst erzeugt wird, rührt also daher, dass es sich im Widerstand *gegen* diese formiert. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass es schlicht unbesprochen und irrelevant wäre – im Gegenteil: Das Reale drängt darauf, immer wieder nicht gesagt zu werden, wie in einem endlosen Tanz um eine unauffindbare Mitte, der notwendig ist, um es immer wieder und wieder aus dem Ich auszustoßen, es loszuwerden. Als *wiederholt* Unge-sagtes und Unsagbares steht es in Verbindung mit dem Wiederholungszwang:

»Schauen wir also, wie das *Wiederholen* eingeführt wird. Das *Wiederholen* unterhält eine Beziehung zur *Erinnerung*, zum (Wieder-)Erinnern. Das Subjekt bei sich [bei sich Zuhause oder dieses Zuhause suchend] sowie das biographische [Zu-Sich-Kommen-Wollen im] Wieder-Erinnern, alles dies läuft nur bis zu einer gewissen Grenze [läuft auf diese Grenze hin, die gewiss kommt und], die sich das Reale nennt.«⁸

Auch bei Lacan fällt der Begriff der Grenze demnach explizit. Er beschreibt hier jedoch die Grenze innerhalb einer anderen Topik – jener der sog. drei Register. Die Lacan'sche Analyse operiert methodisch mit diesen drei Registern – dem Symbolischen (der diskursiven Realität), dem Realen und dem Imaginären – und deren Relationierung. Die Verknüpfung des Unbewussten mit dem Realen wird vertiefend wie folgt erläutert:

»Einerseits ist das Unbewußte, wie ich eben definiert habe, etwas Negatives, im Idealfall Unzugängliches. Andererseits ist es etwas quasi Reales. Endlich ist es etwas, das im Symbolischen realisiert werden wird, oder, genauer, vermöge des symbolischen Prozesses in der Analyse, gewesen sein wird.« (Lacan 1978: 204).

Drei Bestimmungen liegen also vor: Das Unbewusste ist nach Lacan 1) negativ, insofern es sich entzieht,⁹ 2) etwas quasi Reales und 3) etwas, das im Symbolischen

8 Lacan 1964, Sém XI, 59; eigene Übersetzung; Einschübe in eckigen Klammern stammen von der Autorin und dienen der Erläuterung der französischen Wortspiele; kursivierte Begriffe sind deutsch im Original.

9 Diese Konzeption des Unbewussten eröffnet auch die Anschlussfähigkeit/Übersetzbarkeit Lacans in das Vokabular von Phänomenologien, die mit den Begriffen der Negativität und des Entzugs operieren. So heißt es zum Beispiel bei Waldenfels (1997: 33), ganz nah an der hier einleitend vertretenen These nicht-totaler Partizipation und doch phänomenologisch statt lacanianisch: »Das Zugänglichmachen bedeutet gleichzeitig ein Unzugänglichmachen. Der imposante Gedanke eines umfassenden Dialogs, zu dem alle in gleicher Weise Zugang

gewesen sein wird. Angezeigt wird im Ineinandergreifen dieser drei Aspekte das Dynamische des Unbewussten: Obwohl unzugänglich, ist es einer unmöglich-möglichen Symbolisierung zugänglich, und zwar gerade dadurch, dass es als quasi Reales der Symbolisierung und Imagination auf eine Weise widersteht, die beständige, sich wiederholende Imaginations- und Symbolisierungsversuche erzwingen. Gelingt dies unmöglich-möglicherweise, *wird* es unbewusst *gewesen sein* – und in dieser Nachträglichkeit, im Schwinden einen iterierten realen Rest erzeugen: »Im Augenblick der Fixierung gibt es nichts, das die Verdrängung wäre [...]. Die Verdrängung ist immer eine Nachdrängung.« (Ebd.: 205), erörtert er zur Zeitlichkeit dieses Prozesses, in dem das Unbewusste sich meldet, uns heimsucht, wiederkehrt; und weiter:

»Man kann auch, so wie die Verdrängung immer nur eine Nachdrängung ist, sagen, daß das, was wir als Wiederkehr des Verdrängten sehen, das getilgte Signal von etwas sei, das seinen Wert erst in der Zukunft, durch seine symbolische Realisierung, seine Integration in die Geschichte des Subjekts bekommen wird. Es wird, buchstäblich, nie etwas anderes sein als etwas, das, in einem gegebenen Augenblick der Erfüllung, *gewesen sein wird*« (ebd.: 205.),

wobei »Geschichte des Subjekts« hier nichts anderes meint als »Biographie« (genauer in 1.3.). Das Politische als unbewusstes *sujet* einer solchen Biographie bewegt sich innerhalb einer symbolischen Ordnung. Der Begriff *sujet* muss dabei doppelt verstanden werden: Er rekurriert auf Prozesse der Subjektivierung, also der Positionierung von Subjekten in einem Diskurs – hier wie erörtert als »symbolische Ordnung« bezeichnet. *Sujet* bedeutet jedoch auch schlichtweg Thema: Wie es auch in der Kunst, so zum Beispiel in der Bildanalyse, üblich ist, wird davon gesprochen, dass das *sujet* als bildhafte Verdichtung fungiert, was auf die imaginäre Seite dieser Prozesse verweist. Die Verschränkung dieser imaginativen Prozesse mit der symbolischen Ordnung ist dabei ein Kristallisationspunkt der Subjektivationsanalyse (als Analyse der *a-sujet-tissements*). In den *sujets* verschränken sich kollektive Bilder und Diskurse mit der jeweils individuellen Geschichte *eines* Subjekts. Das *sujet* bildet ein Scharnier zwischen Individuellem und Kollektivem. Daher berührt die Grenze des Unbewussten auch die Grenze zwischen Ich und Anderen. Die Produktion des Unbewussten ist niemals rein individuell.

Widmer resümiert den aus diesen differenten Konzeptionen des Unbewussten entspringenden methodischen Unterschied zwischen Freud und Lacan wie folgt: »Freud ging vom Bewussten aus und wollte aufgrund von dessen Lücken und Täuschungen den Schluss auf das Unbewusste begründen; für Lacan ist dagegen der

haben und in dem alles, was wenigstens auf die Dauer, in gleicher Weise zur Sprache kommen kann, gehört zu den Illusionen eines Totalitätsdenkens.«

Status des Unbewussten ethisch, nicht experimentell ableitbar.« (Widmer 2018: 17) Bei beiden beschreibt das Unbewusste eine *dynamische Grenze*, die sich als Spalt, als Riss durch das Subjekt zieht. Für Lacan geht diese jedoch zudem mit einer Grenze des Feststellbaren bzw. des Objektivierbaren, auf das man schließen kann, einher. Das Dynamische des Unbewussten operiert nicht in der Zeitform des feststellbaren Präsens, sondern eben in der Vorzukunft bzw. im Futur II. Dieser Unterschied in der Theoretisierung des Unbewussten ist, wie im Folgenden noch deutlich werden wird, äußerst folgenreich – nicht nur für methodologische Fragen, sondern auch für die hier fokussierte Praxis des Interpretierens von etwas als (nicht-)politisch. Diese erscheint bei Lacan als *ethische Frage*.

1.2 Die Grenze zum Grunzen

Während sich der Begriff des Realen um die Grenze der Sprache drehte, geht es im Folgenden um die Grenze des Sprechens. Das Sabbern und Grunzen auf den Fluren der totalen Institutionen *eint* – wie eingangs erörtert – Pflegepersonal, Chefärztin, Stationsärzte und die kasernierten behinderten Subjekte (statt nur in Letzteren zu existieren). Auch die Grenze des Sprechens ist eine uns allen vertraute. Lacan wählt als Beispiel zur Erörterung dieser Grenze eine Szene aus der Odyssee. In dieser werden die Gefährten des Odysseus' zu Schweinen verwandelt – eine Metamorphose, welche also ebenso die Frage nach der Tier-Mensch-Grenze berührt (vgl. Lacan 1978: 300). Er erläutert, dass man glauben könnte, das Grunzen werde dadurch zu einem Sprechen, dass es Raum für eine Ambivalenz lässt. Es gibt einen »Zweifel über das, was sie kommunizieren« (ebd.: 301). Es lässt sich über die Emotionen rätseln, die das Grunzen tragen. Doch wenngleich diese Dimension nicht zu vernachlässigen ist, so Lacan, gelte doch, dass sie nicht hinreichend sei, um den Unterschied zwischen Grunzen und Sprechen zu bestimmen,

»denn die emotionale Ambivalenz des Grunzens ist eine Realität, wesentlich inkonstituiert. Das Grunzen des Schweins wird ein Sprechen erst dann, wenn jemand sich die Frage stellt, was es glauben machen will. Ein Sprechen ist Sprechen nur in dem Maße, wie jemand daran glaubt.« (ebd.: 301).

Nicht erst die Partizipationsfähigkeit als politisches Subjekt erfordert eine Anerkennung des anderen, sondern bereits das Sprechen selbst muss vom anderen her gedacht werden. Entwicklungspsychologisch zeigt sich sehr anschaulich, dass auch diese Anerkennung stets mit Verkennung einhergeht:¹⁰ Wenn Erwachsene das Brabbeln von Babys und Kleinkindern als Sprechen bzw. als Sprechversuch vernehmen, wenn sie also im obigen Sinne daran »glauben«, dass dies (bereits)

10 Bedorf 2010; inklusionstheoretisch gewendet in Bedorf/Boger 2022.

Sprechen ist, stiften sie – das Brabbeln als ein solches verkennend – jene primäre Anerkennungsrelation, die dem Anerkennen des Gesagten zeitlich sowie logisch vorausgeht. »Das Sprechen ist wesentlich das Mittel, anerkannt zu werden« (Lacan 1978: 301) – und dies zuerst bezüglich der Hoffnung der Grunzenden glauben zu machen, »daß sie noch etwas Menschliches sind« (ebd.). Die Anerkennung in Form des Glaubens, dass das Sprechen ist, findet selbst im Medium der Sprache statt und ist notwendige Bedingung jeder weitergehenden Anerkennung des Gesprochenen. Dennoch ist es »nur« ein Glauben – ob Schwein oder Mann: »Es ist jenes erste Trugbild, das Ihnen versichert, daß Sie im Bereich des Sprechens sind.« (Ebd.) – und nur ein Trugbild.

Fink betont in seiner Einführung in die Lacan'sche Technik mit Nachdruck, dass es darum ginge, »das Verstehen aufzuschieben«, im Nicht-Wissen zu verweilen, am Ort der Befragung Platz zu nehmen (Fink 2013: 22ff.). Das Grunzen *als* Sprechen zu hören, ist selbst kein analytischer Akt, sondern eine verkennend-aner kennende Intervention, die einer *ethischen* Logik (keiner Logik des wahr oder falsch) folgt: »Es gibt eine Sprache der Tiere in genau dem Maße, wie es jemanden gibt, der sie versteht.« (Lacan 1978: 301). Zugleich bleibt dieses Verstehen ein trügerisches. Epistemologie und Ethik verweben sich in diesem Gedanken.¹¹

Dieser Entscheidung, ob dies Sprechen ist oder nicht, wohnt wie jeder echten Entscheidung ein Moment des Wahns, ein Wähnen inne. Dies gilt umso mehr für die noch voraussetzungsvollere Praxis des politischen Sprechens in dem hier dargelegten Sinne: Es gibt keinen Ort, von dem aus sich objektiv, rational oder frei von Verwicklungen – diese leer gewordenen Zeichen, die den interpretationstechnisch Verirrten Halt geben soll(ten) – feststellen ließe, ob es sich um ein politisches Sprechen handelt oder ob erst die Interpretation der Szene *als* politische es ist, die zur Politisierung führt, also hervorbringt, was sie zu »deuten« glaubt. In Anlehnung an obiges Lacan-Zitat lässt sich resümieren: *Es gibt eine Sprache des Politischen in genau dem Maße, wie es jemanden gibt, der sie versteht.*

1.3 Grenzen des Individualismus und der Kollektivierung

In »Biographie« steckt der Begriff »bios«, der seit Aristoteles' Unterscheidung zwischen »bios« und »zoe« zu Erörterungen darüber führt, inwiefern man (nicht) von der Bio(s)-Graphie eines Tieres sprechen kann. Was macht einen individuellen belebten Körper zum Subjekt (s)einer Biographie? Wir folgen in dieser Sache Badiou, der definiert, dass ein Individuum durch Eintritt in eine Treueprozedur gegenüber

11 Badiou arbeitet diesen sensiblen Punkt der Wahrheitsfrage in seiner Lacan-Lektüre zum Unterschied zwischen Philosophie und Psychoanalyse sehr akzentuiert heraus (in Badiou/Rancière 2014: 59f.). Für eine Übersicht über wissenschaftstheoretische Fragen der Lacan'schen Psychoanalyse s. Warsitz/Küchenhoff 2015.

einem Ereignis zum Subjekt wird. Individuum und Subjekt sind demnach auch hier keine Synonyme, sondern regelrecht Gegensatzbegriffe, was erneut das Kollektive der *sujets* bzw. das Kollektivierende der (politischen) Subjektivation betont. Seine strenge Definition von Subjekt lautet: »Modus, in dem ein Körper sich im Hinblick auf die Produktion einer Gegenwart in einen subjektiven Formalismus einfügt. Ein Subjekt hat also nicht nur ein Ereignis (also zunächst eine Stätte) zur wirksamen Bedingung, sondern auch einen Körper, sowie, dass in diesem Körper zumindest für einige Punkte ein Organ existiert.« (Badiou 2010b: 619).

Meine These, die nicht weit entfernt von dem Fluchen und Wettern Badiou über die Sackgassen des Individualismus ist, wäre nun, dass der westliche Individualismus eine *unbewusste Angst vor Politisierung* schürt, da diese als Angriff auf das Ich mit- samt seiner geliebten individuellen Identität vernommen wird. Dies ist also eine zeitdiagnostische Hypothese dazu, warum das Politische hier und heute ins Unbewusste verbannt wird. Politisierung ist ohne Bezug zum Kollektiven nicht zu haben. Und Kollektivierung macht hier und heute den meisten Angst.¹²

Was sind ›Kollektive‹ nach Badiou? Und inwiefern ist das politische *sujet* auch bei ihm ›kollektiv‹? In ihren unter dem Titel *Das kollektive politische Subjekt* versammelten Schriften arbeitet Nina Power in einem Vergleich den Begriff des Kollektiven bei Sartre und Badiou heraus, der dem Erstgenannten in vielen Dingen folgt. Mit Sartre lässt sich das Kollektiv (im Gegensatz zur Gruppe) darüber bestimmen, dass es durch eine »passive Synthese« zusammengehalten wird (Power 2015: 156). Teil eines Kollektivs zu sein, bedeutet demnach – im psychoanalytischen Rahmen auf Emotionen akzentuiert – sich im Gegensatz zur frei formierten Gruppe nicht der wohltuenden Illusion des Machsals hingeben zu können, sondern sich als Teil einer Schicksalsgemeinschaft zu sehen, die durch Kraft/Gewalt (»force«) formiert wurde, die also Widerfahrnischarakter hat. Dies ist bei allen Kollektiven der Fall,

12 Diese Angst mag auch den historischen Assoziationen geschuldet sein, in denen Kollektivierung nahezu reflexhaft mit faschistischer/totalitärer Fusion und Zerstörung des Individuellen verbunden, ja geradezu in Eins gesetzt wird. Es lohnt sich daher, Phänomene der Kollektivierung einerseits und der faschistischen/totalitären Fusion andererseits analytisch klar zu trennen (tatsächlich betrachtet Freud bereits 1921 in Massenpsychologie und Ich-Analyse die Unterschiede zwischen verschiedenen identifikatorischen Prozessen in Massen aus einer solchen skeptisch-kritischen Perspektive; für Ausarbeitungen aus der hier verwendeten Theorielinie ex. s. Badiou 2010a: 25; mit Blick auf eine Psychoanalyse des Geschlechterverhältnisses als paradigmatischen Fall der (Nichtung von) Differenz s. Badiou/Cassin 2011: 16; Badiou/Cassin 2012; Power 2015: 156). Aus psychoanalytischer Perspektive sind diese beiden Prozesse so verschieden, dass die Fusion nicht einmal als Subtypus oder als ›Entgleisung‹ der Kollektivierung konzipiert wird. Während die Kollektivierung mit komplexen Prozessen der (Des-)Identifikation operiert, ist die faschistische Fusion mit der symbiotisch-undifferenzierten Phase assoziiert.

die durch Linien der Herrschaft und Unterdrückung formiert werden: Ob man etwa unter den ›umbrella term‹ People of Color fällt, kann man sich nicht aussuchen. Das Schicksal der Positionierung in einer rassistisch strukturierten Welt entscheidet dies (das passive Moment). Sich als Fusionsgruppe den Namen ›People of Color‹ zu geben, ist eine Antwort auf diese Kollektivierung wider Willen (das aktive Moment). Zwischen diesem Passiven und dem Aktiven formiert sich die bewusste Politik des kollektiven Subjekts. Will man die Kollektivierung jedoch nicht wahrhaben, rumort das *sujet* im Unbewussten. Es lärmt in dem Subjekt, das imaginiert Politik zu machen, indem es ›ich, ich, ich‹ sagt, während es vor jedem *Wir* wegrennt.

Offensichtlich fällt es unter den neoliberalen, individualistischen Zwängen schwerer, jene passivische Seite sehen und ertragen zu können, als sich (schon wieder, immer wieder) als gestaltendes, aktives Glied zu imaginieren. Vielleicht fällt es aus der privilegierten Position auch deshalb leichter, das Politische im minoritären oder subalternen Körper zu wännen, da man selbst dadurch ein Individuum bleiben kann? Dass die minoritären Anderen durch das Schicksal kollektiviert wurden, tritt ihnen leichtgängig ins Bewusstsein. Dass diese gesellschaftlichen Verhältnisse auch einen selbst gefangen halten aber, ist auch aus privilegierter Perspektive als unbewusstes Rumoren leichter zu ertragen. Der Individualist wehrt sich gegen die Kollektivierung, statt mit ihr und durch sie aktiv zu werden, jenen Ort der Fusionsgruppe zu bewohnen, die zwischen aktiv und passiv weilt. Ein Mann will Feminist sein, weigert sich aber dies *als* Mann zu tun, weil er keiner (mehr) sein will, weil ihm wichtiger ist, in seiner Individualität anerkannt zu werden, als einen sinnhaften politischen Satz vom männlichen Standpunkt aus zu bauen. Dann lieber bei Bewusstsein dafür votieren, dass sich jede*r sein Geschlecht frei aussuchen kann. Das zeitgenössische ›politische‹ Parkett ist voll von unbewussten Unterdrückungen des Politischen.

Aumercier zeigt dasselbe Phänomen an Beispielen zur ökologischen Krise: »Nachdem der Einzelne auf ein soziales Atom im Wettbewerb mit allen anderen reduziert wurde, muss er nun als Teil eines großen Ganzen gezählt werden und willentlich oder gewaltsam in eine globale Anstrengung, in einen erzwungenen Beitrag zur ›Rettung des Planeten‹ einbezogen werden.« (Aumercier 2020: 113). Das in neoliberalen *sujets* ertränkte Individuum erweist sich dabei jedoch als erschreckend unfähig, mit dieser Kollektivierung umzugehen¹³:

13 Der Begriff des Neoliberalismus wird bei Aumercier nicht weiter differenziert, da dies für ihr Argument nicht notwendig ist. Auch in diesem Beitrag ist nicht der Platz für eine Elaboration dieser Frage. Walgenbach (2019b) hat sich kürzlich in einer Übersicht der Rekonstruktion und Differenzierung dieses Begriffes gewidmet und die Frage gestellt, ob mittlerweile von einem »Postneoliberalismus« (ebd.: 51ff.) ausgegangen werden kann. Dieser berührt die Frage, ob die Abwehr des Kollektiven im Hyperindividualismus in Kontexten wie dem der Neuen Rechten in eine totalitäre Fusion unter Vernichtung des Individuellen – also in das Gegenteil – umschlägt (s.a. vorherige Fußnote). Fernerhin erweist sich die mit Bröckling (2017)

»Wie im Treibsand ist es so, als ob jede einzelne Geste, mit der es der instrumentellen Vernunft in Richtung einer anderen Ethik zu entkommen versucht, das Subjekt dennoch in die Verdammnis derselben Logik zieht.« (Aumercier 2020: 123)

Es flüchtet sich in einen individuellen Öko-Lifestyle, trifft individuelle Kaufentscheidungen, genießt es, sich in seiner individuellen Meinung über die Krise für politisch zu halten – und zeigt sich unverständlich gegenüber kollektiver Schuld. Im Zentrum der Überlegungen Aumerciers steht die strukturelle Verantwortungslosigkeit des Kapitalismus sowie die damit einhergehende »unbewusste Verantwortung«, welche in endlosen Verschiebungsketten stets woanders verortet wird (vgl. ebd.: 120): »Aber die Schuld muss irgendwohin zurückfallen.« (Ebd.: 112)

Es scheint diese unbewusste Angst vor Kollektivierung zu sein, die von individualistisch konstituierten Subjekten als Ich-Verlust oder gar als Angriff auf das Ich erfahren werden kann, die das Politische derzeit aus dem Bewusstsein drängt.

Bereits die Bestimmung des Unbewussten nach Lacan legte eine Emphase auf die Zeitform des Futur II. Diese gilt auch bei Badiou als Zeitform des Ereignisses.¹⁴ In Abschnitt 1.2. wurde dargelegt, dass es eine Entscheidung ist, ob ein Sprechen politisch ist, ob man daran »glauben« will, dass es sich so interpretieren lässt. Das Unbewusste wurde als etwas beschrieben, das in der Symbolisierung *gewesen sein wird*. Dann ist es also entschieden – rückläufig: Es *war* unbewusst. Wenn nun das Politische als unbewusstes *sujet* beschrieben wird, fällt dies mit Badiou's Konzeption der politischen Treueprozedur zusammen: *Es wird politisch gewesen sein*. In der biographischen Erzählung wird es entschieden. Dann ist es entschieden: Es *war* politisch. Das Subjekt erzählt (sich selbst): Damals, als ich jung war, war es nur ein Zucken, eine wilde Intuition, ein mir selbst unergründlicher Widerstand. Heute war es politisch gewesen. Dann habe ich Politik daraus gemacht.

Da ist ein Begehren, das mit der Potentialität eines Auf-Begehrens einhergeht, dessen Politizität aber (noch) nicht als solche expliziert und bewusst geworden ist.

hergeleitete Unterscheidung zwischen Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaften aus psychoanalytischer Perspektive als interessant (Walgenbach 2019a: 17ff.): Bewusstwerdung ist aus psychoanalytischer Perspektive gerade keine »Leistung«, für die ein Individuum Respekt oder Anerkennung verdient. Bewusstwerdung vollzieht sich im Zwischen. Sie hat ein passives/pathisches Moment, in dem sich das Subjekt von etwas berühren lässt, mitunter sogar überwältigt werden kann – was die Bewusstwerdung klar von einer aktiven Leistung eines Einzelnen abgrenzt. Die Dynamik der Wettbewerbsgesellschaft wiederum provoziert einen Kampf darum, wer mehr politisches Bewusstsein hat als die anderen. Diese Dynamik findet sich (tragischerweise) gerade in kritischen Schriften, bei denen anderen etwas bewusst gemacht werden soll. In Wettbewerbsgesellschaften ist es daher aus psychoanalytischer Perspektive wichtig zu erinnern, dass das Ziel der/einer Psychoanalyse nicht darin besteht, »alles« bzw. in einer Steigerungslogik immer noch mehr und noch mehr bewusst zu machen.

14 Zur Zeitstruktur des Ereignisses (und der Treueprozedur) siehe u.a. Badiou 2010a: 121ff.; 2010a: 71; früher, unausgereifter, aber näher bei Lacan in Badiou 1982/2014: 153ff.

Dieses Politische ist real (im Lacan'schen Sinne). Es erscheint in psychodynamischen Inszenierungen und Reinszenierungen politischer *sujets*, ohne als Teil einer kollektiven Dynamik erkannt zu werden. Dem Einzelnen erscheint es mitunter so, als wäre dies sein individuelles, nicht-politisches Leben und Leiden und nichts weiter. Dies bedeutet jedoch nicht, dass eine solche Szene nicht politisch ist; es bedeutet lediglich, dass das Politische in ihr unbewusst ist. Daher beschreibt es eine *Reserve des Seins* im Sinne Badiou's: etwas, von dem sich erst im Verlauf der biographischen Erzählung lichtet, dass es politisch gewesen sein wird.

Auch Badiou betont dabei die Entscheidung: Sicherlich sagt man zu einem (politischen) Ereignis nicht ›einfach‹ ja oder nein (vgl. Power 2015: 158). Dass die psychoanalytische Herleitung in dasselbe Argument mündet, verdeutlicht jedoch, dass diese Entscheidung erzwungen wird. Freilich kann sie in weiteren Schritten umgebaut, durch Rationalisierungen und nachträgliche Ergänzungen und Umschriften, durch weitere verschobene und verschiebende Erinnerungen von der schlichten Ja-Nein-Form weggebracht werden. Aber am Beginn dieser Kette steht eine Entscheidung. In Deckerinnerungen an Kindertage zeigen sich solche schwankenden (Ent-)Politisierungen in der biographischen Umschrift oft sehr deutlich: Eine Feministin erzählt, dass sie als Mädchen die Barbie-Puppe weggeschmissen hat, die man ihr geschenkt hat. Darf man ihrer Selbstinterpretation Glauben schenken, wenn sie dies als Beleg dafür anführt, dass sie schon als Kind unbewusst politisch gewesen sei? Oder sehen wir hier eine Deckerinnerung, mit der sie ihre Biographie kohärent macht, und »der die Absicht historischer Treue fern liegt«, wie Freud sagte (Freud 1899: 230)?

2. Deckerinnerungen – Beispiel für eine (ent-)politisierbare biographische Erzählung

Die Produktion von Deckerinnerungen ist ein psychisch notwendiger Vorgang der Reduktion und Verdichtung, der komplexe biographische Erfahrungen, mitunter ganze Lebensabschnitte in den Raum des bewusst Erinnerbaren und Erzählbaren überführt. Doch wie werden die Inhalte solcher Deckerinnerungen und der dazugehörigen Erzählungen ausgewählt? Was wird vergessen, weggelassen, was wird ins Zentrum gestellt, verstellt, umgestellt, unterstellt – und all dies unbewusst? Mit dem Ziel, Zusammenhänge von Gedächtnis, Biographie und (Selbst-)Erzählung mit Blick auf das Unbewusste zu erhellen, verfolgt Freud eingangs die Fragestellung, »warum gerade das Bedeutsame unterdrückt, das Gleichgiltige erhalten wird« (Freud 1899: 218): Woher kommt es, dass wir manchmal merkwürdige Details klarer erinnern als die großen Erzähllinien eines (biographischen) Ereignisses?

Deckerinnerungen können sehr verschiedene Gestalten annehmen. Manchmal stellen sie ein fast verstörend lapidares, alltägliches Detail ins Zentrum. Meistens fokussieren sie eine kurz und bündig erzählbare Szene mit signifikanten Anderen,

in der sich die Gesamtsituation wie unter einem Prisma spiegelt, verdichtet und bricht. Exemplarisch sei dies an einem historischen Ereignis gezeigt. Folgendes didaktische Beispiel zur subjektiven Erfahrung des Mauerfalls bzw. der Wiedervereinigung aus ostdeutscher Perspektive, soll die im ersten Teil dargelegten Zusammenhänge veranschaulichen:¹⁵

Und eines Abends hat Mutti ganz viele Sachen eingekauft, die alle irgendwie neu und aufregend waren und wir haben so viel davon auf einmal und alles durcheinander gegessen, dass uns schlecht geworden ist. Wir fanden das witzig, so... mit den Bananen Quatsch gemacht. Dann aber hat Vati geschimpft: ›Was kaufst du auch für einen Dreck ein! Willst du unsere Kinder vergiften?‹ und so weiter. Da war die gute Stimmung schnell vorbei.

Um zu erhellen, was mit der hier entworfenen Rede vom Politischen als unbewusstes *sujet* mit Blick auf die Interpretationspraxis gemeint ist, wird im Folgenden zunächst eine freudianische Interpretation (2.1) und sodann eine lacanianische Reflexion (2.2) vollzogen. Im dritten Schritt wird das Beispiel differenztheoretisch betrachtet (2.3).

2.1 Die freudianische Interpretation: Deckerinnerungen als Verschiebungen und Verdichtungen unbewusster Motive

Auf einer oberflächlichen Ebene betrachtet wirkt die Deckerinnerung zunächst – alltagssprachlich formuliert – ›überraschend unpolitisch‹. Der Fall der Mauer bzw. die Wiedervereinigung ist ein historisches und politisches Großereignis. Die Deckerinnerung dazu erzählt jedoch eine familiäre Szene über Essen, orales Versorgt-Werden durch die Mutter und väterliche Strenge. Affektive Regungen, die sich auf die politisch-gesellschaftliche Gesamtsituation beziehen ließen, wie zum Beispiel jene, dass ›alles neu und aufregend‹ gewesen sei oder jene, dass ›die gute Stimmung schnell vorbei‹ gewesen sei, werden darin auf Alltagsobjekte verschoben und an diesen bearbeitet. Laut manifestem Text bezieht sich die kindliche Erregung über das Neue und Aufregende auf die von Mutti eingekauften Lebensmittel und mit der guten Stimmung, die schnell vorbei gewesen sei, ist die gute Laune bei Tisch gemeint. Jedoch vollzieht sich diese Deckerzählung im Rahmen des Diskurses um den Mauerfall. Freud schreibt hierzu, dass dieser Fall von Ersetzung,

15 Am Thema Interessierten sei das Buch von Baer (2020) empfohlen. Dieser spezifische Kontext ist für die hier vorliegende theoretische Erörterung jedoch irrelevant/austauschbar, da es im Folgenden um Interpretationstechnik geht, nicht um den singulären Inhalt dieser Vignette.

»dass nämlich die unwesentlichen Bestandteile eines Erlebnisses die wesentlichen des nämlichen Erlebnisses im Gedächtnisse vertreten, offenbar einer der einfachsten [sei]. Es ist eine Verschiebung auf der Contiguitätsassociation, oder wenn man den ganzen Vorgang ins Auge fasst, eine Verdrängung mit Ersetzung durch etwas benachbartes (im örtlichen und zeitlichen Zusammenhange)« (Freud 1899: 219).

Durch diese Verschiebungen können Objekte magisch aufgeladen werden; sie können zu Übertragungsobjekten werden, in denen sich das imaginierte ›Ganze‹ (der überkomplexen gesellschaftlichen Verhältnisse) symbolisch verdichtet, was ein Agieren am konkreten Gegenstand erlaubt. Wenn uns die Deckerinnerung aufgrund der Banalität dieser konkreten Gegenstände unverständlich erscheint, dann nur,

»weil wir den Grund ihrer Gedächtniserhaltung gern aus ihrem eigenen Inhalt ersehen möchten, während er doch in der Beziehung dieses Inhaltes zu einem anderen, unterdrückten Inhalt ruht. Um mich eines populären Gleichnisses zu bedienen, ein gewisses Erlebnis der Kinderzeit kommt zur Geltung im Gedächtnis, nicht etwa weil es selbst Gold ist, sondern weil es bei Gold gelegen ist« (ebd.: 219).

Nach Freud gibt es also einiges zu entdecken – aber nicht im manifesten Text, sondern im Kon-Text um diesen herum. Die Analyse dieser »Verschiebungserfolge« sei daher die Forschungslücke, die er mit dem Begriff der Deckerinnerung und deren Interpretation füllen wolle, da gewiss sei, »dass sich hinter ihrer scheinbaren Harmlosigkeit eine ungeahnte Fülle von Bedeutung zu verbergen pflegt« (ebd.: 220). Laut Freud sind solche Deckerinnerungen das Ergebnis einer Kompromissbildung zwischen zwei psychischen Kräften: Einerseits wird der jeweilige Gedächtnisinhalt als relevant markiert, andererseits gibt es aufgrund der anstößigen oder unangenehmen Elemente darin einen »Widerstand« dagegen, diese Szene in die eigene biographische Collage aufzunehmen.

»Der Erfolg des Conflictes ist also der, dass anstatt des ursprünglich berechtigten ein anderes Erinnerungsbild zu Stande kommt, welches gegen das erstere um ein Stück in der Association verschoben ist« (ebd.: 218; Herv. i. O.).

Was die Verschiebung motiviert, ist dabei abhängig von der Konstitution des Subjekts und den sozialen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in die es zum Zeitpunkt der Produktion der Erinnerung eingebunden ist, welcher nicht mit dem Moment der erinnerten bzw. zu erinnernden Erfahrung zusammenfällt (vgl. ebd.: 230). Erinnerungen bzw. Biographien werden ein Leben lang *nachträglich* überarbeitet. Auf Basis dieses Konzepts der nachträglichen Verschiebung bestimmt Freud die Definition einer Deckerinnerung über deren Funktion:

»Ich würde eine solche Erinnerung, deren Wert darin besteht, dass sie im Gedächtnisse Eindrücke und Gedanken späterer Zeit vertritt, deren Inhalt mit dem eigenen durch symbolische und ähnliche Beziehungen verknüpft ist, eine Deckerinnerung heissen.« (Ebd.: 225)

Dieses Prinzip der Umschrift entspricht einer Alltagserfahrung, die im Verlaufe der Theoriegeschichte der Psychoanalyse zunehmend systematisiert und elaboriert wurde. Ein anderes didaktisches Beispiel: Fragt eine zukünftige Schwiegermutter das Paar, wie es sich denn kennengelernt habe, wird mitunter eine ›andere‹ Erinnerung erzählt als innerhalb der Paar-Dyade oder vor einem anderen Dritten oder dann, wenn die Beziehung beendet und die ›Liebe auf den ersten Blick‹ verloschen ist. Ob und wie das Subjekt sich nötigt, in seinen Erzählungen konsistent zu sein, also über alle Erzählsettings hinweg ›derselbe zu bleiben‹, ist ebenso von sozialen und gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig. Es ist eine historisch kontingente westliche Formation, die ›reife biographische Erzählung‹ als eine konsistente und lineare Erzählung der eigenen Geschichte zu verstehen, mit der man sich identifiziert und identifiziert wird.

In jedem Fall verweist die Freud'sche Konzeption der Deckerinnerung auf die Interpretationsbedürftigkeit solcher Deckerinnerungen, deren unbewusste Inhalte nicht mit den manifest (re)präsentierten übereinstimmen. Ziel der Interpretation ist sodann das Nachvollziehen der Verschiebungen durch Identifikation des Vershobenen, also des unbewussten Inhalts. Im Falle dieser Deckerinnerung besteht der unbewusste Inhalt fraglicherweise in dem Politikum, dass es sich bei der ›guten Stimmung‹, die ›schnell vorbei‹ gewesen sei, wohl eher nicht um eine biographisch relevante Erfahrung handelt, weil ein einziges Abendessen in der Familie übellaunig endete. Laut Freud kann man auf dieses Unbewusste schließen. Mit Lacan hingegen würde man – wie im ersten Teil erläutert – lediglich sagen, dass es ob der Unwahrscheinlichkeit der Gegenthese wohl leichtfällt daran zu *glauben*, dass hier verdeckt ein politisches Sprechen stattfindet.

2.2 Mit Lacan betrachtet: Eine ethische Entscheidung

Auch aus Lacan'scher Perspektive ist interessant, dass aufgrund dieser Verschiebungsprozesse alltägliche Banalitäten zum (fraglicherweise politischen) *sujet* werden können. Freilich ist, wie Freud sagte, eine Zigarre manchmal nur eine Zigarre. Doch die Banane ist im Diskurs um den Mauerfall nicht nur eine Banane. Sie ist kein Obst, sondern ein Emblem. Sie wird als exotisches Objekt der Begierde oder als überbewerteter Dreck imaginiert, zum Symbol des freien Marktes stilisiert oder ostentativ für irrelevant erklärt oder eben – wie in diesem Beispiel – als potenziell vergiftende Importware imaginiert. Dies lässt sich aus psychoanalytischer Perspektive für jedes politische oder historische Ereignis fragen: Was wird wohl die Bana-

ne der Covid-19-Pandemie sein? Das Toilettenpapier? Die Maske? Jedes Objekt kann potenziell zum *sujet* werden. Aus Lacan'scher Perspektive fokussiert die Analyse zunächst phantasmatische Verschränkungsfiguren dieser Form. Sie verweisen gerade nicht auf das Individuelle, sondern auf das Intersubjektive und Diskursive. Eben weil diese *sujets* sich in die Subjekte einschreiben (a-*sujet*-tissement), aber nicht individuell sind, kann auch davon gesprochen werden, dass sie sich diskursiv durchsetzen – was mitunter auch als gewaltsam erfahren werden kann. Dies gilt insbesondere für stereotypale Bilder und Klischees: Wenn die Banane als *sujet* immer wieder aufgerufen wird, werden durch diesen wiederholten Zwang die betreffenden Subjekte genötigt, ihre ›Bananen-story‹ (man könnte auch sagen: ihre Standardantwort auf diese immergleiche, blöde Frage oder Anspielung) parat zu haben. Genau darin liegt das Kollektive und Kollektivierende des *sujets*.¹⁶

Die Banalität des potenziell politischen *sujets* mag daher manchmal unerträglich scheinen, mitunter sogar intrusiven Charakter haben. An die willkürliche Politisierung einer Kaffeesorte, eines Toilettenpapier-Kaufs, einer Bestellung bei einem derzeit an den Pranger gestellten Unternehmen scheint man sich dieser Tage gewöhnt zu haben. Neben dieser Unerträglichkeit, das potenziell Politische neben sich auf dem Esstisch zu finden, unverhofft mit ihm zusammen zu wohnen, selbst im intimsten Raum von ihm überfallen werden zu können, zeigt sich jedoch auch, dass die Produktion dieser *sujets* entlastet: Sie macht das Überkomplexe der gesellschaftlichen Verhältnisse erst erträglich, indem sie eine beruhigende Illusion der Bearbeitbarkeit oder Handhabbarkeit hervorbringt.

Zuvor hielten wir bereits einen markanten Unterschied zwischen Freud und Lacan fest: Die mit Freud aufgestellte Behauptung, dass das Politische nicht im manifesten Text steht, sondern als latenter Sinngehalt mitschwingt, auf den geschlossen werden kann, steht der Lacan'schen Aufforderung gegenüber, eine *ethische* Frage zu stellen, da sich das Unbewusste nicht im Präsens feststellen und stillstellen lässt. Mit Lacans Begriffen des *sujets*, des Phantasmas und weiteren Figuren der intersubjektiven Verschränkung, wird das Politische nicht auf einer latenten Ebene verortet, auf die in der Interpretation zu schließen wäre, sondern eben im Zwischen – zwischen den *sujets* im doppelten Sinne von: zwischen den einzelnen Subjekten und zwischen den Diskursen.¹⁷

Beide Versuche, sich der Mauerfall-Vignette anzunähern, gehen davon aus, dass darin ein überkomplexer gesellschaftlicher und politischer Topos durch die

16 Diese Banalität verdeutlicht zudem, dass es mit Lacan nicht darum geht, im Sinne eines vulgarisierten Freudomarxismus zu behaupten, dass das Politische als unbewusstes *sujet* in jedem Fall begrüßenswert, progressiv oder auf nennenswerte Weise subversiv wäre (s.a. Soiland 2016: 5). Zur Skepsis über eine Politisierung Lacans s.a. Badiou/Roudinesco 2014: 41ff.

17 Einführend/Erläuternd zum Phantasma als Verschränkungsfigur s.a. Lacan 1996: 171; Žižek 2008: 44f.; Soiland 2016: 3.

psychodynamischen Prozesse der Verschiebung und Verdichtung zu einem objektivierbaren ›Ding‹ transformiert wird, mit dem und an dem sodann im Konkreten agiert werden kann. So können zum Beispiel große Fragen wie jene nach dem politischen Autoritarismus einer Regierung in einer kleinen familialen Rangelei mit dem autoritären ›Vati‹ bearbeitet und handhabbar gemacht werden. Der Unterschied der beiden Perspektiven besteht darin, ob man die Szene so deutet, dass in diesem Agieren mit den Übertragungsobjekten das Politische verdeckt wird. Dies wäre eine mögliche Deutung mit Freud: Das Politische wäre sodann unbewusst, wobei diese Verdeckung jedoch nicht negativ zu bewerten oder zu moralisieren wäre, da sie vielmehr Möglichkeitsbedingung der Thematisierung und Bearbeitung ist. Auf dieses unbewusste Politische würde nach der Freud'schen Technik in der Interpretation geschlossen werden. Die dabei erfolgende Festlegung würde folglich im interpretativen Akt eine Politisierung der Deckerinnerung bedeuten – oder aber (so z.B. im Falle einer ödipal-familialistischen Deutung) in eine Entpolitisierung der Szene münden und diese ebenso stillstellen. Interpretationen enthalten in diesem Sinne Bewegungen der (Ent-)Politisierung¹⁸. Nach Lacan wird die (Ent-)Politisierung im interpretativen, schließenden Akt selbst verortet, da ein Schluss auf das Unbewusste (im Sinne einer Feststellung, was der ›tatsächliche‹ unbewusste Inhalt ist) dort als unmöglich gilt. Im Sinne der Zeitstruktur des Unbewussten lässt sich nur in der Vorzukunft/im Futur II nachträglich sprechen, dass etwas unbewusst war bzw. heute erahnen, dass es vielleicht unbewusst *gewesen sein wird*. So ist es zum Beispiel vorstellbar, dass der Erzähler, wenn er sich als Erwachsener bewusst politisiert, *nachträglich* eine Analogie zwischen dem autoritären Vati und dem Autoritarismus im politischen Sinne des Wortes zu erblicken glaubt und diese Verbindung in die Deckerinnerung einschreibt. Genauso möglich ist es aber auch, dass er sich auf eine Weise politisiert, die zu einer *nachträglichen* Devaluation der Deckerinnerung führt, in der er nunmehr eine gefällige Erzählung gegenüber nervig-neugierigen Wessis, die ständig eine ›Bananen-story‹ hören wollen, zu erkennen glaubt.

Diese Zukünfte werden mit der Lacan'schen Technik offengehalten, da eben nicht festgelegt wird, worin das fragliche Unbewusste des Erzählenden besteht. »[U]ne des choses dont nous devons le plus nous garder, c'est de comprendre trop, de comprendre plus que ce qu'il y a dans le discours du sujet« (Lacan 1998, [Sém 1]: 120); zu deutsch: Wovon wir uns am meisten hüten müssen, ist davor, zu viel zu verstehen, mehr zu verstehen als es in dem Diskurs des Subjekts/*sujets* gibt. Das Politische als unbewusstes *sujet* wird in der Eile der Alltagsinterpretationen durch die Schließung dieser Zukünfte in seinem Gewicht verkannt. An diesem Beispiel erklärt: Wiedervereinigung ist mit der politischen Aufgabe assoziiert, dass sich die Wiedervereinigten wechselseitig als politische Subjekte des Wiedervereinigten

18 Zur Denkfigur der schwebenden (Ent-)Politisierung siehe auch Boger/Simon 2022.

anerkennen. Das Politische ist daher doppelbödig, stets hinter- und vordergründig zugleich: Es steckt in dem Zwischen – zwischen den Subjekten –, in dem es brisant ist, ob das erzählende Gegenüber politisch für voll genommen wird. Wird dies als ein Grunzen nach dem Mauerfall gehört (s. 1.2.)? Wird hier eine singuläre Begegnung gehört, in der man einen Moment aus der Biographie eines Menschen vernimmt, ohne dass dies etwas mit politischem Sprechen zu tun hätte? Oder wird ein Gegenüber unterstellt, das zu politischem Sprechen fähig ist?

Ein ethischer Konflikt, der sich nicht so einfach lösen lässt, liegt hier also deshalb vor, da das Ernstnehmen der manifesten Erzählung der Deckerinnerung mit einer Entpolitisierung einhergeht: Der erzählende Mann erscheint sodann als ein ›unpolitischer Mensch‹, der auf die Frage zu einem politischen Ereignis dieser Dimension nicht mehr zu erzählen weiß, als eine Familiengeschichte über ein entgleistes Abendessen. Interpretiert man die Deckerinnerung hingegen umgekehrt als Chiffrierung des Politischen, gelingt zwar die Anerkennung dieses Menschen als politisches Subjekt, das sich mit großen Fragen wie Hysterisierung der Massen, Kapitalismus und Autoritarismus auseinandersetzt, allerdings nimmt man sodann den manifesten Inhalt – in seiner biographisch-singulären Banalität – nicht sonderlich ernst. Dieser Konflikt ist genau deshalb ein *ethischer*, da sich dieser Widerspruch *analytisch* durch Verweis auf die Verschränkung zwischen dem Singulären und dem Kollektiven/Gesellschaftlichen leicht auflösen lässt (s. 1.1.). Ein analytisches Problem liegt also nicht vor. Die Ethik aber fragt: Was antworten?

2.3 Differenztheoretisch betrachtet: Kollektivität und Individualität

Fernerhin lässt die Deckerinnerung die Frage aufkommen, ob wir hier (laut Erzähler) irgendeine, eine besondere oder aber eine typische Familiengeschichte nach dem Mauerfall hören: Was ist das Singuläre dieser Szene? Inwiefern schreiben sich die Subjekte dieses Ereignisses in eine kollektive Geschichte ein? Imaginieren sie sich als ›typische Familie‹? Wenn ja, typisch für was? (Für welches Milieu? Welchen Raum? Welche Konstellation?)

Welche Kollektivierungen (Gruppenzugehörigkeiten, Differenzlinien, Kategorien) werden dabei aufgerufen oder auch nicht? Auch in diesem Spannungsfeld von singulären, kollektiven oder sogar fraglicherweise universalen Momenten kommt es zu Verdeckungen.

Subjekte können sich selbst (und andere) darüber täuschen, was das Singuläre und was das Kollektive ihrer Erfahrungen ist. Wir können uns darüber irren, womit wir (nicht) alleine sind und imaginieren dabei gemeinsame Erfahrungen und Erfahrungen des Gemeinsamen. Politische oder historische Ereignisse wie der Mauerfall oder das pandemische Geschehen werden in Deckerinnerungen als ›gemeinsame Erfahrung‹ imaginiert und hervorgebracht – oder aber als solche negiert. Dadurch lässt sich fragen: Wer wird in diesen Imaginationen eines gemeinsamen Er-

fahrungsraums inkludiert und wer wird exkludiert? Mit welchen Kollektiven (Bevölkerungsgruppen, Kategorien, Positionen in Differenzverhältnissen) wird sich identifiziert und was gilt als nicht-identifizierbar?

Inklusions- und Exklusionsprozesse zeigen sich auch in diesen kollektiven und kollektivierenden (Des-)Identifikationen: Welches Geschlechterverhältnis zeigt sich z.B. in dieser Szene? Wie wird dies (nicht) zum Thema gemacht? Wie (re-)arrangiert das *sujet* die Plätze im Diskurs? Auch dabei sind die drei Register der Lacan'schen Analyse relevant: Jede holistische Imagination einer ›gemeinsamen Erfahrung‹ geht mit einem realen Rest einher, der sich dieser entzieht. Gegen das Eingezogen-Werden in ein Kollektiv, gegen die *passive Synthese*, wie Sartre es nannte, regen sich Widerstände. Zugleich aber gibt es Sehnsüchte danach, sich als Teil eines Ganzen zu imaginieren, sich als Teil des Gemeinsamen zu wähnen, kurz: Teil zu haben – wenn auch nur partiell.

3. Fazit: Grenzen der Inklusion und der Partizipation

Erkundet wurde die Partialität einer jeden Teilhabe bzw. Partizipation aus psychoanalytischer Perspektive. Das unbewusste *sujet* lässt uns zwangsläufig am Kollektiven teilhaben. Wie alles Unbewusste ist es aus Widerstand und Nachdrängung geboren. Diese Partizipation am Kollektiven unterliegt in individualistischen Gesellschaften in weiten Teilen einer ebenso kollektiven Verdrängung. Weder in der Freud'schen noch in der Lacan'schen Psychoanalyse gibt es ein ›kollektives Unbewusstes‹. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Unbewusste einem abgekanzelten Einzelnen gehört, als wäre es ein individueller Besitz. Das Unbewusste ist bis in den letzten Winkel sozial. Aumercier fasst es wie folgt zusammen: »Das Unbewusste ist das Ergebnis einer individuellen psychischen Dynamik, welcher das Kollektive ihren *Inhalt* – man könnte sagen, ihren *Vorwand* – liefert« (Aumercier 2020: 131). In Abschnitt 1.3 wurde auf Basis dieser Überlegungen eine zeitdiagnostische These über individualistische Ordnungen entfaltet: *Es gibt kein kollektives Unbewusstes, das Kollektive ist unbewusst.*

Bei Lacan heißt es: »Das Kollektive ist nichts anderes als das Subjekt [*sujet*] des Individuellen.« (Lacan 1945: 121). Drei Vektoren kollidieren in dieser Formel zu einem dynamischen Konzert: Das *sujet* ist kollektiv. Und zugleich: Das Kollektiv(e) ist ein *sujet*, das von Individuen imaginiert und symbolisiert wird – dabei einen widerständigen realen Rest erzeugend. Und zugleich: Das Kollektiv(e) erscheint den Individuen in Form von *sujets* (in a-*sujet*-tissements). Nimmt man diese Formen unbewusster Partizipation am Kollektiven, die uns eine Bewusstheit über diese (An-)Teilnahme verwehren, in die Gleichung mit auf, lassen sich mit Lacan drei Formen von Inklusion unterscheiden – eine symbolische, eine imaginäre und eine reale.

Im ersten, dem symbolischen Register, meint Inklusion dasselbe, was es in den meisten empirisch-sozialwissenschaftlichen Zugängen bedeutet: eine objektiv feststellbare Inklusion in ein Teilsystem wie z. B. die Regelschule oder den Arbeitsmarkt. Im zweitgenannten Register hingegen ist Inklusion imaginär. Sie lebt von der holistischen Illusion, Teil einer Gruppe zu sein, die gemeinsame Erfahrungen macht (s. 2.3.) – wobei Gruppe hier mit Sartre mit der Imagination *aktiver* Partizipation verbunden ist und im Gegensatz zum durch *passive* Synthese zusammengehaltenen Kollektiv steht (s. 1.3.). Real – im Lacan'schen Sinne – ist Inklusion dann, wenn sie uns kollektivierend heimsucht. Wir alle sind an manchen Stellen unbewusst Teil einer kollektivierenden Bewegung, deren *sujets* wir wider Willen in uns tragen. Genau dort schläft das Politische – als *Reserve des Seins*, wie Badiou es nannte. Als Politisches entziehen sich diese *sujets* der bewussten Selbstwahrnehmung – gerade, weil wir so sehr an ihnen partizipieren, dass wir selbst nicht mehr wissen, ob sie ein Politikum sein könnten.

Wo liegen also die Grenzen der Inklusion und der Partizipation? Als imaginäre ist Inklusion grenzenlos. Nur als Imagination kann sie ungeteilt und holistisch sein: Das Bild von Inklusion ist ein totales, ebenso wie Partizipation nur in der Imagination eine ›volle‹ Teilhabe sein kann. Das symbolische Register hingegen begrenzt, kastriert diese Imaginationen, schneidet sie zurecht, partialisiert sie; es erinnert daran, dass ›volle Teil-Habe‹ ein Oxymoron ist. Zugleich verweist das symbolische Register auf das Gesetz, das Geltung beansprucht und genau dieses Bild ›voller Teilhabe‹ in die UN-Behindertenrechtskonvention aufgenommen hat. Für die Psychoanalyse ist dies kein dramatischer Widerspruch: Imaginieren ist ein Menschenrecht.¹⁹

Die reale Grenze der Inklusion wiederum wird durch diese imaginären und symbolischen Grenzen immer wieder verschoben, iteriert (s. 1.1.). Sie lässt sich – so haben die interpretationstechnischen Ausführungen betont – nicht feststellen. Das Politische als unbewusstes *sujet* lässt unser Bewusstsein nicht an diesen Prozessen teilhaben. Doch haben wir genau darin Teil am Kollektiven.

Literatur

- Aumercier, Sandrine (2020): »Neoliberale Verantwortung und unbewusste Verantwortung«, in: Dies. (Hg.), Umwelt, Krise, Unbewusstes (=Junktum – Forschen und Heilen in der Psychoanalyse Ausgabe 3), Wien: Turia & Kant.
- Badiou, Alain (2010a): Ist Politik denkbar?, Berlin: Merve.
- Badiou, Alain (2010b): Logiken der Welten, Zürich: Diaphanes.

19 Dies gilt auch umgekehrt, wie Mannoni (1977: 178) betont: Es gibt ein Recht zu verweigern, sich in kollektive Imaginationen einzuklinken, sich den normalisierten Imaginationen einer ›besseren Welt‹ hinzugeben.

- Badiou, Alain (2014): *Theorie des Subjekts*, Zürich: Diaphanes.
- Badiou, Alain/Cassin, Barbara (2011): *Heidegger. Der Nationalsozialismus, die Frauen, die Philosophie*, Zürich: Diaphanes.
- Badiou, Alain/Cassin, Barbara (2012): *Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren*, Zürich: Diaphanes.
- Badiou, Alain/Rancière, Jacques/Riha, Rado (Hg.) (2014): *Politik der Wahrheit*, Wien: Turia & Kant.
- Badiou, Alain/Roudinesco, Elisabeth (2014): *Jacques Lacan. Gestern. Heute. Dialog*, Wien/Berlin: Turia & Kant.
- Baer, Udo (2020): *DDR-Erbe in der Seele. Erfahrungen, die bis heute nachwirken*, Weinheim: Beltz.
- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas/Boger, Mai-Anh (2023): »Verdecken: Verdunkeln – Entziehen – Verkennen«, in: Saskia Bender/Oliver Flügel-Martinsen/Michaela Vogt (Hg.), *Verdeckungen. Interdisziplinäre Perspektiven auf gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse*, Bielefeld: transcript, S. 161–185.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp.
- Boger, Mai-Anh/Simon, Nina (2022): »Kritik am Pflichtmodul Heterogenität – Paradoxien der (Ent-)Politisierung in der Lehrer*innenbildung«, in: Oxana Ivanova-Chessex/Saphira Shure/Anja Steinbach (Hg.), *Lehrer*innenbildung – (Re)Visionen für die Migrationsgesellschaft*, Weinheim: Beltz Juventa. S. 20–35.
- Bröckling, Ulrich (2017): *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin: Suhrkamp.
- Fink, Bruce (2013): *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine lacanianische Annäherung für klinische Berufe*, Wien: Turia & Kant.
- Freud, Sigmund (1899/1999): *Über Deckerinnerungen (=Gesammelte Werke, Bd. I. Werke aus den Jahren 1892–1899)*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 529–554.
- Freud, Sigmund (1921/1977): »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, in: Angela Richards/James Strachey/Alexander Mitscherlich (Hg.), *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religionen (=Freud Studienausgabe Band 9)*, Zürich: Ex Libris, S. 61–134.
- Freud, Sigmund (1930/1977): »Das Unbehagen in der Kultur«, in: Angela Richards/James Strachey/Alexander Mitscherlich (Hg.), *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religionen (=Freud Studienausgabe Band 9)*, Zürich: Ex Libris, S. 191–270.
- Grosz, Elizabeth (1990): *Jacques Lacan. A feminist introduction*, London: Routledge.
- Kremsner, Gertraud (2017): *Vom Einschluss der Ausgeschlossenen zum Ausschluss der Eingeschlossenen*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Lacan, Jacques (1973): *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Séminaire. Livre XI [Vorlesungen von 1964]*, Paris: Éditions du Seuil/Points.

- Lacan, Jacques (1954): *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *Le Séminaire. Livre II* [Vorlesungen von 1954/55], Paris :Éditions du Seuil/Points.
- Lacan, Jacques (1978): *Das Seminar von Jacques Lacan – Freuds technische Schriften*, Olten: Walter-Verlag.
- Lacan, Jacques (1996, franz. Orig. 1986): *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch VII (1959–1960)*, Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques (1998) : *Les écrits techniques de Freud, Le Séminaire. Livre I* [Vorlesungen von 1953/54], Paris: Éditions du Seuil/Points.
- Lacan, Jacques (2015): *Struktur. Andersheit. Subjektkonstitution*, Berlin: August-Verlag.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand (1973/1991): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, 10. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mannoni, Maud (1977): *»Scheißerziehung« – Von der Antipsychiatrie zur Antipädagogik*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Power, Nina (2015): »Die Wahrheit des Menschlichen: Das kollektive politische Subjekt bei Sartre und Badiou«, in: Dies. (Hg.), *Das kollektive politische Subjekt – Aufsätze zur kritischen Philosophie*, Hamburg: Laika-Verlag.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2013): *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien: Turia & Kant.
- Rancière, Jacques (2018): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien: Passagen.
- Rieger-Ladich, Markus (2017): »Emanzipation als soziale Praxis. Pierre Bourdieu in der Kritik – und ein Versuch, ihn weiterzudenken«, in: Markus Rieger-Ladich/Christian Grabau (Hg.), *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: VS-Springer, S. 335–362.
- Soiland, Tove (2016): *Der Umsturz des Ödipalen: Ein feministisches Dilemma. Vortrag im Rahmen der Reihe« Feminismus, Brudi! – Feminismus, Psychoanalyse und Geschlecht« des AK kritische Psychologie Frankfurt*. Online verfügbar unter: https://www.academia.edu/31309370/Der_Umsturz_des_%C3%96dipalen_Ein_feministisches_Dilemma, zuletzt geprüft am 28.08.2023.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): *Outside in the teaching machine*, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008a): *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Unveränderter Nachdruck, Wien: Turia & Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008b): *Righting wrongs. Unrecht richten*, Zürich: Diaphanes.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge: Harvard University Press.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart, Stuttgart: Kohlhammer.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Topographie des Fremden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Walgenbach, Katharina (2019a): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), Bildung und Gesellschaft Anfang des 21. Jahrhunderts. Zur neoliberalen Neuordnung von Staat, Ökonomie und Privatsphäre, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 7–25.
- Walgenbach, Katharina (2019b): »Neoliberalismus – historisch-systematische Rekonstruktionen eines Begriffs der Kritik«, in: Dies. (Hg.), Bildung und Gesellschaft Anfang des 21. Jahrhunderts. Zur neoliberalen Neuordnung von Staat, Ökonomie und Privatsphäre, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 29–59
- Warsitz, Rolf-Peter/Küchenhoff, Joachim (2015): Psychoanalyse als Erkenntnistheorie – psychoanalytische Erkenntnisverfahren, Stuttgart: Kohlhammer.
- Widmer, Peter (2018): Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk, Wien: Turia & Kant.
- Žižek, Slavoj (2008). Der Ärger mit dem Realen: Troubles with the Real, Wien: Sonderzahl.