

Dialektik

Zeitschrift für Kulturphilosophie

Herausgegeben von Christoph Hubig,
Ulrich Johannes Schneider
und Pirmin Stekeler-Weithofer

Wissenschaftlicher Beirat

Ute Daniel (Braunschweig), Günter Dux (Freiburg), Brigitte Falkenburg (Dortmund), Peter Gendolla (Siegen), Bernward Joerges (Berlin), Heinz Dieter Kittsteiner (Frankfurt/Oder), Klaus Christian Köhnke (Leipzig), Detlev Pätzold (Groningen), Thomas Rentsch (Dresden), Hannes Siegrist (Leipzig), Georg Vobruba (Leipzig)

Themen

Die Zeitschrift DIALEKTIK publiziert Beiträge

- zu Fragen des Zusammenhanges philosophischer Traditionen und interdisziplinärer Dialoge,
- zur Analyse der realen Bedingungsverhältnisse des Denkens,
- zur Pluralität historischer Selbstverortungen,
- zur praktischen Philosophie und
- zur Entwicklung des technischen und des wissenschaftlichen Wissens.

Als Forum der freien und konzisen Debatte über die realen Faktoren, die für die ständige Veränderung des kulturellen Rahmens verantwortlich zeichnen, von dem das heutige Denken geleitet oder auch in die Irre geführt wird, ist die Zeitschrift offen für Beiträge zu allen Aspekten der Kulturphilosophie.

Gliederung

und redaktionelle Gestaltung

Die DIALEKTIK publiziert Beiträge zum

richte und Diskussionsbeiträge. 3. Rezensionen. 4. Selbstanzeigen. Veröffentlicht werden Beiträge in deutscher Sprache mit englischen *abstracts*.

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer
Institut für Philosophie
Burgstraße 21, D-04109 Leipzig
Telefon: (0341) 973 58 20
Telefax: (0341) 973 58 19
e-mail: stekeler@rz.uni-leipzig.de

PD Dr. Ulrich Johannes Schneider
Herzog August Bibliothek
Lessingplatz 1, D-38304 Wolfenbüttel
Telefon: (05331) 80 82 46
Telefax: (05331) 80 82 77
e-mail: schneider@hab.de

Prof. Dr. Christoph Hubig
Institut für Philosophie
Postfach 106037, D-70049 Stuttgart
Telefon: (0711) 121 24 91
Telefax: (0711) 121 24 92
e-mail: wttp@gmx.de
<http://www.uni-stuttgart.de/wt>

Bezugsbedingungen

Die DIALEKTIK · ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE erscheint zweimal pro Jahr (im Mai und November) mit rund 200 Seiten pro Heft. Der Ladenpreis beträgt im Abonnement 48,00 ₺ für zwei Hefte, 28,00 ₺ für das Einzelheft. Versandkosten Inland 4,00 ₺, Ausland 7,00 ₺. Kündigungsfrist: 6 Wochen zum Jahresende.

Felix Meiner Verlag
Richardstraße 47, D-22081 Hamburg
Tel. 0049/+40/29 87 56-0

Dialektik
Zeitschrift für Kulturphilosophie
2002/1

herausgegeben von
Christoph Hubig (Stuttgart)
Ulrich Johannes Schneider (Wolfenbüttel)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig)

MEINER

Editorial	3
-----------------	---

ABHANDLUNGEN

Die Entthronung des Selbst. Marx, die Junghegelianer und der Streit um den Begriff der Persönlichkeit · <i>Warren Breckman</i>	5
Russland und die europäische Idee. Eine wissenssoziologische Rekonstruktion · <i>Gerhard Wagner</i>	31
Kant zu China und Konfuzius · <i>Eun-Jeung Lee</i>	53
Die kulturtheoretische Grundlegung der Geschichtslogik von Ernst Troeltsch · <i>Wolfgang K. Schulz</i>	67
Logische Zeit und Logik des Kollektivs. Eine Rekonstruktion von Lacans Gefangenensophisma · <i>Nicolas Langlitz</i>	79
Paradoxien als skeptische Argumente? · <i>Frank Kannezky</i>	101

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Die Philosophie auf dem Kongress. Zur rhetorischen Legitimation der Philosophiekongresse im 19. Jahrhundert · <i>Anatol Schneider</i>	121
Mannigfaltigkeit und Liberalität. Isaiah Berlins tragischer Liberalismus <i>Steffen W. Groß</i>	141
Dokumente zur Philosophie der Globalisierung	153
Erklärung der UNESCO zur kulturellen Vielfalt	153
GERM - ein Laboratorium der kulturellen Vielfalt für das Verständnis „der Globalisierung“ und der Mondialisierungen · <i>François de Bernard</i>	162

REZENSIONEN UND SELBSTANZEIGEN

A.G. Hopkins (Hg.), <i>Globalization in World History</i> · <i>Matthias Middell</i>	173
Peter V. Zima, <i>Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne</i> · <i>Martin Arnold Gallee</i>	177
<i>New Brave World? Zu: Angelika Krebs, Arbeit und Liebe</i> · <i>Nikos Psarros</i>	181
Andreas Barth, <i>Inverse Verkehrung der Reflexion. Ironische Textverfahren bei Friedrich Schlegel und Novalis</i> · <i>Miriam-Kerstin Holl</i>	187
<i>Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis</i>	189
Abstracts	194
Autorinnen und Autoren	197

Logische Zeit und Logik des Kollektivs. Eine Rekonstruktion von Lacans Gefangenensophisma

1945 wurde anlässlich der Befreiung Frankreichs vom Vichy-Regime eine Sondernummer der Zeitschrift *Cahiers d'art* herausgegeben, die nachträglich die Jahre der Regierung des Marschalls Pétain, 1940-1944, abdecken sollte. Der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan, der während dieses Zeitraums zwar praktiziert, aber sich jeder Publikation enthalten hatte, veröffentlichte darin einen Text mit dem Titel *Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewissheit – Ein neues Sophisma* [*Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée: un nouveau sophisme*]. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um einen der Schlüsseltexte zu Lacans Werk, den er in den folgenden dreißig Jahren immer wieder im Lichte neuer theoretischer Konzeptionen umdeuten sollte.¹ Darin werden zwei Gedankenstränge unauflösbar miteinander verwoben: die Herausbildung einer Logik des Kollektivs und die Logisierung der Zeitlichkeit des Subjekts. Der sozialpsychologische oder -philosophische Aspekt des Textes stellte eine Revision von Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse* vor dem Hintergrund der Erfahrung totalitärer Herrschaftssysteme dar. Wichtige Anregungen dazu hatte Lacan aus der britischen Militärpsychiatrie erhalten. Auf diesen historisch-politischen Kontext des Essays werde ich in der zweiten Hälfte dieses Aufsatzes eingehen. Anfangs wird es um Lacans Versuch gehen, die Zeitlichkeit des Subjekts zu logisieren, d.h. sie von innen heraus zu objektivieren, ohne auf ein äußeres Maß zurückzugreifen. Dieses Unternehmen stand im Gegensatz zu dem Intuitionismus Henri Bergsons, der jegliche Objektivierung der Zeit als deren „Verräumlichung“ verworfen hatte. Gleichmaßen stand es aber auch ihrer naturwissenschaftlichen Behandlung, d.h. der Messung mit der Uhr, entgegen.² Die von Lacan anvisierte Lösung – und hier liegt der Knotenpunkt der beiden Gedankenstränge – lag in der Objektivierung der Zeit

¹ Eine detaillierte Untersuchung dieser Umdeutungen liefert E. Porge, *se compter trois – Le temps logique de Lacan*, Toulouse 1989.

² Lacans Widerwille, sich der Uhr als einem der Beziehung zwischen Analysand und Analytiker äußerlichen Maß zu unterwerfen, sollte seine wenig später aufgenommene Praxis der variablen Sitzungsdauer motivieren. Da er mit diesem Vorgehen gegen die Standards der *International Psychoanalytical Association* (IPA) verstieß, kam es zu heftigen Kontroversen, die schließlich zur Spaltung der psychoanalytischen Bewegung Frankreichs und zur Etablierung eines institutionalisierten Lacanianismus führten.

ausgehend von einer Intersubjektivität, die die Esoterik der Intuition durchbricht. Um zu einem angemessenen Verständnis von dieser Theorie der Zeitlichkeit zu gelangen, werde ich zunächst das Werk erörtern, das die Folie bietet, vor der sich Lacans Verzeitlichung der Subjektivität abspielte: Martin Heideggers Abhandlung *Sein und Zeit*.³ Besonders das darin postulierte Primat der Zukunft gegenüber Vergangenheit und Gegenwart sollte für die Lösung des Sophismas und darüber hinaus für Lacans gesamte spätere Theoriebildung wegweisend werden. In *Die logische Zeit* wird aber auch bereits deutlich, an welchem Punkt er sich von Heidegger auf eine Weise wieder löste, die sich für die Nachkriegsphilosophie als ungewöhnlich erweisen sollte: Entgegen dem sich im 20. Jahrhundert herausbildenden breiten Konsens, das cartesianische Subjekt endlich zu verabschieden, sollte es bei Lacan auf eigenartige Weise zu seiner Rehabilitierung kommen.

Der „Vorrang der Zukunft“ bei Heidegger

Lacans Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, d.h. der philosophischen Tradition, der auch Heidegger als Schüler Edmund Husserls entstammte, muss Anfang der dreißiger Jahre eingesetzt haben. Erste Spuren davon finden sich in seiner Dissertation von 1932, in der er sich auf phänomenologische Autoren wie Karl Jaspers, Max Scheler und Eugène Minkowski bezog.⁴ Den Namen Heideggers erwähnte er hingegen erstmals 1935 in der Besprechung von Minkowskis *Die gelebte Zeit* [*Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*].⁵ *Sein und Zeit*, auf das er dort aller Wahrscheinlichkeit nach anspielte, war acht Jahre zuvor erschienen und sollte im Laufe des 20. Jahrhunderts zum unumgänglichen Referenzpunkt philosophischer Reflexion über Zeit und Zeitlichkeit werden. Zeittheoretisch neu daran war der von Heidegger behauptete „Vorrang der Zukunft“⁶ gegenüber den beiden anderen zeitlichen Dimensionen. Damit setzte er sich sowohl von Husserls gegenwartszentriertem als auch von Bergsons vergangenheits-

³ Ich werde mich hier aus Platzgründen in meiner Darstellung auf *Sein und Zeit* beschränken und Heideggers Kehre, die sich ungefähr in der Zeit von 1930 bis in die späten vierziger Jahre vollzog, unberücksichtigt lassen, obwohl Lacan auch Heideggers spätere Werke rezipiert und dessen *Logos*-Aufsatz von 1951 ins Französische übersetzen sollte.

⁴ J. Lacan, *Über die paranoische Psychose in ihren Beziehungen zur Persönlichkeit und Frühe Schriften über die Paranoia*, Wien 2002. Zur Phänomenologie-Rezeption des frühen Lacan vgl. H. Schmidgen, „Fortunes diverses“ – L'oeuvre de jeunesse de Jacques Lacan et la phénoménologie, in: *Psychanalyse à l'université* 19 (1994), S. 111-134.

⁵ J. Lacan, Besprechung von E. Minkowskis *Le temps vécu. Etudes phénoménologiques*, in: *Recherches philosophiques* 5 (1935/36), S.430; E. Roudinesco, *Jacques Lacan – Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*, Köln 1996, S. 168.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 329.

zentriertem Zeitmodell ab.⁷ Dieses Umdenken bezüglich der Zeit ist in Heideggers weitreichender Erneuerung der Grundlagen der modernen Philosophie fundiert.

Vieles an seiner Kritik an der Vergegenständlichung der Zeit erinnert zunächst an Bergsons Vorwürfe gegen ihre Verräumlichung. Heidegger beschrieb ein sogenanntes „vulgäres Zeitverständnis“, in dem die Zeit als nichtumkehrbare Folge von Jetztpunkten betrachtet wird, deren einzige Bezüge aufeinander durch ihre relativen Positionen auf einer linearen Zeitachse bestimmt sind.⁸ Ein Punkt liegt vor oder nach einem anderen, aber nicht in einer situationsabhängigen und damit bedeutsamen Vergangenheit oder Zukunft. Indem man der Zeit einen äußeren Maßstab anlegt, sie in diskrete Einheiten zerlegt und diese zählt, wird es möglich, sie mit Hilfe von Uhren, Kalendern etc. zu messen.

Aber nicht nur die Zeit fällt einer derartigen Objektivierung zum Opfer. In der Selbstreflexion macht das Subjekt auch noch sich selbst zu einem Erkenntnisgegenstand unter anderen. Das Konzept einer transzendentalen Subjektivität, die den Objekten gegenübergestellt ist, diese aus der Distanz wahrnimmt und schließlich auch sich selbst auf diese Weise in den Blick nimmt, war Anfang der Neuzeit – beinahe als deren philosophischer Gründungsakt – von René Descartes geschaffen worden. Bergson und Husserl – wie auch Freud – standen noch immer in dieser Tradition, insofern sie den Bezug des Menschen (des Ichs, des Bewusstseins etc.) zur Welt primär als Erkenntnisrelation verstanden.

Es war gerade diese Beziehung der theoretischen Schau, die Heidegger in *Sein und Zeit* allenthalben attackierte. Die Pointe des Buches besteht darin, dass er sie durch ein praktisches Welt- und Selbstverhältnis, das er für ursprünglicher hielt, ersetzte.⁹ Begegnet das *Dasein* (Heideggers Begriff, um das mit cartesianischen Konnotationen überladene „Subjekt“ abzulösen) den Dingen in der Welt nicht mehr aus der Distanz des neutralen Beobachters, sondern als in einer Situation tätig engagiertes, dann versteht es seine Situation aus den Möglichkeiten heraus, die ihm offen stehen. Sein Umgang mit den Dingen orientiert sich notwendigerweise an Zielen, die es zukünftig zu erreichen beabsichtigt. Jeder praktische Selbstentwurf, der sich aus einem solchen von Intentionen strukturierten Verständnis der eigenen Möglichkeiten ergibt, richtet sich notwendigerweise an der Zukunft aus. Nur indem das *Dasein* die Verwirklichung der gegebenen Möglichkeiten antizipiert und aus dieser vorweggenommenen Zukunft auf die Gegenwart zurückblickt, kann diese wirklich erschlossen werden, denn nur so treten die Möglichkeiten, die sie bietet, voll hervor.¹⁰

⁷ M. Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt 1998, S. 87.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 422.

⁹ Ebd., § 15.

¹⁰ Ebd., § 65.

Aber Heidegger ging über eine pragmatistische Analyse der Eingelassenheit des Daseins in alltägliche Besorgungszusammenhänge hinaus. Er definierte Dasein als „Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“. Es versucht einen Selbstbezug zu sich als Ganzem zu gewinnen. Im Gegensatz zum metaphysischen Subjektbegriff ist das Dasein in der Welt, d.h. in Raum und Zeit. Als zeitliches kann es sich nur zu sich als Ganzem verhalten, wenn es sein Ende, d.h. seinen Tod miteinbezieht. Aber sobald „das Dasein so ‚existiert‘, dass an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden.“¹¹ Ganz ist das Dasein also erst in dem Moment, in dem es nicht mehr ist, im Augenblick seines Todes. Heidegger sah jedoch eine andere Lösung. Er unterschied das „Zu-Ende-sein des Daseins“ vom „Sein zum Ende“¹², das darin besteht, dass das Dasein zu Lebzeiten der ständig bevorstehenden Möglichkeit seines Todes nicht ausweicht, sondern diese aushält, sie auf sich zukommen lässt, ohne den Versuch zu unternehmen, die Verwirklichung dieser Möglichkeit durch ein „Denken an den Tod“ imaginär vorwegzunehmen und sie dadurch als Möglichkeit zu vernichten.¹³ Die Beziehung zum Tod ist zentral für das Dasein, insofern es ihm um sich selbst geht, weil zu sterben seine „eigenste Möglichkeit“ ist. Um „eigentlich es selbst“ zu sein, muss es akzeptieren, dass niemand ihm seinen Tod abnehmen kann, dass diese Möglichkeit gewiss und unausweichlich, aber zugleich unbestimmt ist, d.h. immer droht, ohne dass der Zeitpunkt des Eintreffens des Todes vorhersagbar wäre. Das Dasein muss anerkennen, dass die Zukunft nicht unendlich ist¹⁴, wie der „vulgäre Zeitbegriff“ mit seiner Aneinanderreihung von Jetztpunkten und seiner scheinbaren Unabhängigkeit gegenüber dem Dasein und dessen Endlichkeit suggeriert. Eine solche Haltung der „Eigentlichkeit“ ermöglicht die Angst, in der das Dasein „vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“ steht.¹⁵ Dieses „Vorlaufen in den Tod“ als seiner äußersten Möglichkeit befreit das Dasein von der „Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“ des Alltagslebens, ermöglicht ihm „die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.“¹⁶ Um sich selbst zu verstehen, darf das Dasein sich nicht auf ein Bild seines gegenwärtigen, von der Vergangenheit hervorgebrachten Selbst fixieren. Erst die Antizipation der Zukunft, insbesondere des eigenen Todes, und der imaginierte Rückblick aus dieser Zukunft auf Gegenwart und Vergangenheit, können dem Dasein seine Existenz erschließen: „Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigene

¹¹ Ebd., S. 236.

¹² Ebd., S. 245.

¹³ Ebd., S. 261.

¹⁴ Ebd., S. 329f.

¹⁵ Ebd., S. 266.

¹⁶ Ebd., S. 264.

Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenseit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.“¹⁷

Die Doppelbewegung von Vorlaufen und Zurückkommen findet sich also sowohl in alltäglichen Lebenssituationen, die von konkreten Plänen, Bedürfnissen, Sachzwängen usw. bestimmt werden – Heidegger spricht hier von „Uneigentlichkeit“ – als auch im Vorlaufen in den Tod, welches ermöglicht, sich gerade nicht in solchen „zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“ zu verlieren. Hier werden zwei Seinsarten des Daseins einander gegenübergestellt: einerseits das uneigentliche „alltägliche Selbstsein“ oder „Man“, das sich in allem danach richtet, was die Lage erfordert oder was „man“ tut, das also tut, was üblich ist, *weil* es üblich ist und so die Verantwortung für sein Tun und Lassen an eine faktisch gegebene Situation oder an eine diffuse Öffentlichkeit delegiert¹⁸; andererseits das „eigentliche Selbstsein“, das bereit ist, seine Entscheidungen voll und ganz zu tragen – ungeachtet aller materiellen und sozialen Zwänge, die mitunter zu diesen Entscheidungen geführt haben mögen. Es ist also nicht so, dass die Haltung der Eigentlichkeit Kontemplation erforderte, während nur in der Uneigentlichkeit gehandelt würde – ganz im Gegenteil: das Sein zum Tode ist „keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos die Entschlossenheit des ‚Handelns‘“.¹⁹ Die Antizipation der äußersten Möglichkeit, in der alle Möglichkeiten verloren gehen und Handeln ausgeschlossen ist, erlaubt dem Dasein, „die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich [zu] verstehen und [zu] wählen“²⁰, d.h. sie *entschlossen* zu ergreifen und nicht nur, weil es für normal gehalten wird oder sich gerade so ergeben hat. Das Vorlaufen in den Tod führt dem Dasein seine Endlichkeit vor Augen, macht ihm klar, dass es auf sich gestellt ist, nur begrenzt viele Möglichkeiten hat und auch nicht unendlich viel Zeit, um eine davon zu wählen. Es geht dabei nicht darum, dass sich das Dasein in einer Situation befindet, die seine Möglichkeiten begrenzt, dann prüft, welche Optionen ihm offen stehen und schließlich jene auswählt, die seinen Interessen am besten entspricht, und diese schließlich als seinen Entwurf annimmt. Heideggers Begriff der Entscheidung meint keine freie Wahl im klassischen Sinne, sondern die Freiheit des Daseins, „die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hell-sichtig zu werden.“²¹ Zu wählen hat das Dasein im Wesentlichen, ob es das ihm auferlegte Schicksal freiwillig annimmt oder als ihm aufgezwungenes erträgt. Seine Annahme bedeutet, dass es die überlieferten Möglichkeiten im Rahmen seines Selbstentwurfs aufnimmt und „wieder-

¹⁷ Ebd., S. 326.

¹⁸ Ebd., § 27.

¹⁹ Ebd., S. 310.

²⁰ Ebd., S. 264.

²¹ Ebd., S. 384.

holt“. „Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewordenen Existenzmöglichkeit [...] gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht.“²² Die von der Vergangenheit vorgegebenen Möglichkeiten als Möglichkeiten zu wiederholen, d.h. ihrer Offenheit gegenüber der Zukunft Rechnung zu tragen, heißt nicht, Vergangenes wiederzubringen, sondern diese Möglichkeiten im Rahmen des eigenen Entwurfs neu aufzugreifen und die Verantwortung für sie zu übernehmen. Erst die Vorrangstellung der Zukunft bringt es mit sich, dass das Dasein sich nicht der Vergangenheit ergibt, sondern sich für seine Bestimmung entscheidet und so seine Zukunft in einem eigentlichen Akt der Wahl entwirft.

Wie auch immer das Verhältnis zwischen Heideggers Philosophie und seinem nationalsozialistischen Engagement zu begreifen ist, fest steht, dass das Individuum in seinen Augen von Geburt an durch Erbe, Tradition, Volksgemeinschaft usw. eingebunden war. Sich davon frei zu machen, sollte ihm versagt sein. Vom Fatalismus ist diese Perspektive durch die Orientierung an der Zukunft unterschieden. Für Lacan war sie interessant, weil ihm als Psychoanalytiker die Determination seiner Patienten durch ihre Vergangenheit und die sozialen Verhältnisse, in denen sie aufgewachsen waren und lebten, jeden Tag wieder vor Augen geführt wurde. Durch den Rückgriff auf Heidegger (der in dieser Hinsicht erst in den fünfziger Jahren explizit erfolgen würde) konnte er zeigen, dass man die durch Herkunft, Sozialisation, Traumata und andere kontingente Faktoren geformte Identität nicht nur hinnehmen musste, sondern ihr auch Impulse für eine aktive Gestaltung des weiteren Lebens abgewinnen konnte. *Die logische Zeit* diente zur Illustration dieses Gedankens. Zugleich zeichnet sich darin – über Heidegger hinaus – ein Ausweg aus der Verstrickung in überkommene soziale Zusammenhänge ab. Das Sophisma ist auch als Modell einer auf Individualismus basierenden Gesellschaft zu verstehen.

Das Sophisma der logischen Zeit

Die logische Zeit und die antizipierte Gewissheit – Ein neues Sophisma beginnt mit der Darstellung folgenden logischen Problems, vor das Lacan selbst bei einer Abendgesellschaft im Jahre 1935 gestellt worden war:²³

²² Ebd., S. 385.

²³ E. Roudinesco, Jacques Lacan – Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, S. 272.

Der Gefängnisdirektor lässt drei ausgesuchte Häftlinge vorführen und teilt ihnen folgenden Beschluss mit:

„Meine Herren, aus Gründen über die ich Ihnen jetzt nicht Aufschluss zu geben habe, soll ich einen von Ihnen freilassen. Um zu entscheiden wen, stelle ich das Schicksal einer Prüfung anheim, die Sie ablegen werden, wenn's Ihnen beliebt.

Sie sind hier zu dritt. Hier sind fünf Scheiben, die sich nur durch ihre Farbe voneinander unterscheiden: drei sind weiß und zwei sind schwarz. Ohne ihm zu erkennen zu geben, welche Wahl ich getroffen haben werde, werde ich jedem von Ihnen eine dieser Scheiben zwischen den Schultern befestigen, das heißt außerhalb der direkten Reichweite seines Blicks, wobei gleichermaßen jede indirekte Möglichkeit, sie mit den Augen zu erreichen, hier durch das Fehlen jeglichen Mittels, sich zu spiegeln, ausgeschlossen ist.

Folglich wird Ihnen in aller Ruhe Gelegenheit gegeben werden, Ihre Gefährten und die Scheiben, als deren Träger jeder von Ihnen sich erweisen wird, zu betrachten; aber, wohlgemerkt, ohne dass es Ihnen erlaubt ist, einander das Ergebnis Ihrer Inspektion mitzuteilen. Was Ihnen ohnehin schon Ihr eigenes Interesse verbieten würde. Denn der erste, der daraus auf seine eigene Farbe schließen kann, soll in den Genuss der Maßnahme der Freilassung kommen, über die wir verfügen.

Überdies wird seine Schlussfolgerung auf Beweggründen der Logik und nicht lediglich der Wahrscheinlichkeit beruhen müssen. Zu diesem Zweck sei vereinbart, dass sobald einer von Ihnen bereit sein wird, solch eine Schlussfolgerung zu formulieren, er durch jenes Tor gehen wird, damit er, beiseite genommen, gemäß seiner Antwort beurteilt werde.“

Nachdem dieser Vorschlag angenommen ist, schmückt man jedes unserer drei Subjekte mit einer weißen Scheibe, ohne von den schwarzen Gebrauch zu machen, von denen man, erinnern wir uns, der Zahl nach nur über zwei verfügte.

Wie können die Subjekte das Problem lösen?²⁴

Die Auflösung des Rätsels sollte nicht nur zur Unterhaltung der Leser der *Cahiers d'art* dienen, sondern auch einen theoretischen Ertrag abwerfen: das Konzept einer logisierten Zeitlichkeit des Subjekts sowie eine verzeitlichte Logik des Kollektivs. Letztere unterscheidet sich von der traditionellen Logik dadurch, dass mehrere Subjekte involviert sein müssen und eine zeitliche Dimension in den logischen

²⁴ J. Lacan, Schriften III, Olten 1980, S. 103, 197f. Ich beziehe mich im folgenden auf die Übersetzung der 1966 in den *Écrits* publizierten überarbeiteten Fassung von *Die logische Zeit*. Lacan hatte in die Fassung von 1966 einzelne Begriffe nachträglich eingefügt, die vor allem mit seiner inzwischen erfolgten Wende zu Sprache und Sprachwissenschaft zu tun hatten („Signifikant“, „Subjekt des Aussagens“, „Feld der Aussage“). Diese Änderungen sind aber nur punktuell und ich werde die meiner Ansicht nach maßgeblichen Modifikationen in der folgenden Rekonstruktion ausblenden, um Lacans Position von 1945 möglichst originär darzustellen. Vgl. hierzu das Kapitel „Les modifications du temps logique dans les *Écrits*“ in: E. Porge, *se compter trois – Le temps logique de Lacan*, S. 93-101.

Prozess implementiert wird. Dabei wird ein deutlich heideggerianisches Primat der Zukunft hervortreten: Eine ausschließliche Orientierung an Gegenwart und Vergangenheit erlaubt noch keine Lösung. Erst die Antizipation einer Gewissheit wird die Häftlinge in die Freiheit führen.

Um zu einer logisch begründeten Lösung des Sophismas zu gelangen und dem Gefängnisdirektor erklären zu können, wie er zu der Überzeugung gelangt ist, eine weiße Scheibe auf dem Rücken zu tragen, muss jeder Gefangene drei „Momente der Evidenz“ durchlaufen:

1. „Angesichts zweier Schwarzer weiß man, dass man ein Weißer ist.“
2. „Wenn ich ein Schwarzer wäre, dann würden die beiden Weißen, die ich sehe, nicht zaudern, sich als Weiße anzuerkennen.“
3. „Ich haste, mich dessen zu versichern, ein Weißer zu sein, damit diese von mir als solche gesehenen Weißen mir nicht darin zuvorkommen, sich als das anzuerkennen, was sie sind.“²⁵

Diese drei Schritte werde ich im folgenden detailliert rekonstruieren.

Die Spielregeln machen drei Farbkombinationen möglich:

schwarz – schwarz – weiß

schwarz – weiß – weiß

weiß – weiß – weiß

Die erste dieser drei Möglichkeiten, zwei Schwarze und ein Weißer, kann von allen drei Gefangenen sofort ausgeräumt werden. Würde einer von ihnen zwei Schwarze sehen, so wüsste er auf den ersten Blick, dass er selbst nur weiß sein kann. Deshalb würde er ohne zu zögern hinauslaufen und hätte keine Schwierigkeiten, als erster beim Gefängnisdirektor angekommen, seinen Schluss mit den Mitteln der klassischen, d.h. atemporalen Logik zu begründen. Er könnte sich dabei völlig auf das verlassen, was er in der Außenwelt im ersten Moment wahrgenommen hatte, wenn er diese Sinnesdaten anhand der allen zugänglichen Regeln interpretiert. Lacan spricht deshalb von einem „nicht-personalen Subjekt“, ein Subjekt des „man weiß, dass [...]“ ([...]dass es unmöglich ist auch noch schwarz zu sein, wenn schon die beiden anderen schwarz sind), dessen Verwandtschaft mit Heideggers uneigentlichem, an das „Man“ der öffentlichen Meinung verfallenen Dasein Lacans Formulierung nahe legt.²⁶ Zumindest der Weiße bräuchte für seine Entscheidung die Zeit nicht. Auch die beiden Schwarzen wären in der Lage, sich als Schwarze zu identifizieren: In dem Moment, in dem sie sehen, dass der Weiße

²⁵ J. Lacan; Schriften III, S. 111f., 204ff.

²⁶ Mir erschiene es allerdings konsequenter, das Subjekt der zeitlosen Logik in Analogie zu dem cartesianischen Daseinsmodus zu stellen, der die Welt auf „Vorhandenes“ reduziert, auf Objekte „da draußen“ in der Welt, ohne jeden Bezug zum Subjekt. Das „reziprok indefinite“ Subjekt des zweiten Schritts entspricht dagegen viel eher dem an das Man und die alltäglichen Besorgungszusammenhänge verfallenen Dasein.

sofort losläuft, ohne auch nur für einen Augenblick zu zweifeln und diese Zweifel durch sein Zögern zu verraten, muss ihnen klar werden, dass sein Verhalten nur damit zu erklären ist, dass sie beide schwarz sind. Aber diese Erkenntnis – vorausgesetzt, dass alle gleich schnell rennen können – käme für sie zu spät.

Die tatsächlich vorliegende Konstellation dreier Weißer wirft hingegen ein Problem auf, das für ein Subjekt, das sich ausschließlich auf ein zeitloses Regelwissen und die Sinnesdaten eines einzigen Augenblicks stützt, zur Aporie werden muss. Der Anblick zweier Weißer allein ermöglicht es nicht zu entscheiden, welche Farbe man selbst auf dem Rücken trägt. Was für das Subjekt in der räumlichen Ordnung unsichtbar bleibt, kann nur als zeitlicher Sachverhalt erfasst werden: Die Lösung ergibt sich erst aus der Temporalisierung der Urteilsfindung. Zeit ist demnach für den Denkprozess der Subjekte nicht akzidentell, sondern konstituiert überhaupt erst die logische Bewegung, die zur Lösung führt. A weiß, dass B und C jeweils einen Schwarzen und einen Weißen sehen würden, wenn er selbst schwarz wäre. B könnte unter diesen Umständen erkennen, dass er selbst nicht schwarz sein kann, da C sonst sofort rausgelaufen wäre. Dasselbe gilt umgekehrt auch für C. Deshalb wäre es in der Konstellation schwarz-weiß-weiß den beiden Weißen möglich, sich gemeinsam und gleichzeitig als Weiße anzuerkennen, während der Schwarze erst dann begreifen würde, dass er schwarz ist, wenn er sieht, dass die anderen beiden nach kurzem Zögern losgelaufen sind. Entscheidend für die Auflösung der Aporie ist, dass das Subjekt A feststellt, dass B und C genauso zögern wie es selbst, dass sie ihm nicht zuvorgekommen sind, sondern offensichtlich immer noch Zweifel haben. A, B und C sind in dieser Phase „bis auf ihre Reziprozität indefinite Subjekte“.²⁷ Was sie zunächst nur wahrnehmen, ist, dass sie sich alle gleich unentschieden verhalten. Sie brauchen diese „Zeit zum Begreifen“. Aber plötzlich wird es jedem einzelnen von ihnen klar: „Dass wir uns alle gleich benehmen, kann nur heißen, dass wir alle die gleiche Farbe tragen: weiß.“ Zugleich entsteht die Angst, schon viel zu lange gebraucht zu haben, um zu dieser Erkenntnis zu kommen. Wenn die anderen aus denselben Gründen gezögert haben, dann werden sie aus diesen Gründen nun auch denselben Schluss ziehen. Jetzt droht nicht nur die Gefahr, dass sie schneller handeln und zuerst beim Gefängnisdirektor eintreffen, sondern auch – was ebenso schlimm wäre – dass sie die fragile Gewissheit des Subjekts zunichte machen, indem sie vor ihm gemeinsam loslaufen und ihm auf diese Weise suggerieren, dass es doch anders ist, nämlich schwarz.

Aus dieser Furcht heraus kommt es notwendigerweise zur Überstürzung. Wenn das Subjekt weiter tatenlos darauf startt, was die anderen machen oder nicht machen, ob sie sich genauso verhalten wie es selbst oder anders, dann wird es zwangsläufig dazukommen, dass sie sich vor ihm in Bewegung setzen und es so in

²⁷ J. Lacan, Schriften III, S. 112, 206.

den Irrtum stürzen, doch schwarz zu sein. Das Warten auf ein Signal aus der Außenwelt, das endgültige Gewissheit liefern würde, wäre fatal. Auch wenn die Hast sonst nicht in dem Ruf steht, ein guter Ratgeber in Sachen Wahrheit zu sein, so ist sie hier ein unerlässlicher Impuls, ohne den das Subjekt niemals die Wahrheit über sich selbst würde herausfinden können. Es muss gänzlich auf sich gestellt die Gewissheit antizipieren und aus der so gewonnenen imaginären Sicherheit heraus entschieden handeln. Das ist der „Moment des Schließens“.

Vollkommen eigenständig treffen also alle drei Gefangenen die Entscheidung, sich in Bewegung zu setzen. Merkt das Subjekt nun, dass die beiden anderen mit ihm vorgertickt sind, wird es sich erneut Zweifeln ausgesetzt sehen. Wie kann es wissen, dass die Zeit, die es selbst brauchte, um zu der Überzeugung zu kommen, weiß zu sein, nicht die Zeit war, die die zwei anderen benötigten, um sich in Anbetracht eines Schwarzen als Weiße zu identifizieren? Damit steht es erneut vor derselben Frage wie vor seiner Entscheidung, weiß sein zu müssen. Alle drei stehen wieder vor dem alten Problem. Aber in die Wiederholung ist bereits eine Differenz eingeschrieben: zwischen dem ersten Stocken und dem zweiten liegt der Akt, in dem sich der Gedankengang manifestiert und der die rein subjektive logische Bewegung ein Stück weit objektiviert hat, so dass sie für die anderen sichtbar geworden ist. Dass nun alle zugleich die Bewegung unterbrechen, ist ebenfalls für alle wahrnehmbar. Jetzt kann selbst ein äußerer, dem Kollektiv der drei Häftlinge nicht zugehöriger Beobachter ganz objektiv sagen, dass für alle drei ein zweites Moment des Stockens gekommen ist. In der Konstellation schwarz-weiß-weiß wäre dieser zweite Moment nicht notwendig: Ein einziger Augenblick des Zögerns hätte den beiden Weißen mit Blick auf den Schwarzen genügt, um sicher zu sein, dass sie selbst beide weiß sind. Die Tatsache, dass nun alle ein zweites Mal innehalten, beseitigt die Zweifel des Subjekts, ob die Zeit, die es selbst benötigte, um zu dem Schluss zu kommen, ein Weißer zu sein, nicht zufällig der entsprach, welche die beiden anderen benötigten, um sich angesichts eines Schwarzen als Weiße anzuerkennen. Der Akt hat das Fluidum der Zeit zerteilt und ein gemeinsames Maß geschaffen, an dem sich die Anzahl der Momente des Zögerns messen lässt. Ein Moment des Stockens beweist die Konstellation schwarz-weiß-weiß, während zwei Momente belegen, dass alle drei Gefangenen eine weiße Scheibe auf dem Rücken tragen. Eines dritten Moments bedarf es nicht. Auch der Gefängnisdirektor ist am Ende für den logischen Prozess überflüssig geworden. Die Häftlinge werden seine Bestätigung ihres Schlusses nicht mehr brauchen weil sie selbst schon um ihre Wahrheit wissen. Der Direktor dient einzig und alleine noch dazu, ihnen die Tore aufzuschließen. Der Augenblick extremster Subjektivierung, die Spontaneität eines empirisch nicht begründbaren Handels, die „Assertion der antizipierten Gewissheit“ führt die vollkommene Objektivierung, den Sprung von der subjektiven in die objektive Zeitlichkeit herbei. „Was die Besonderheit des Aktes des Schließens in

der von dem Sophisma demonstrierten subjektiven Assertion ausmacht, ist dies, dass er wegen der zeitlichen Spannung, mit der er subjektiv aufgeladen ist, seine Gewissheit antizipiert, und dass unter der Bedingung dieser Antizipation selbst seine Gewissheit sich in einer logischen Überstürzung verifiziert, die die Entladung dieser Spannung bestimmt, so dass schließlich der Schluss sich nurmehr auf die völlig objektivierten zeitlichen Instanzen gründet und die Assertion sich auf der untersten Stufe entsubjektiviert.“²⁸

Obwohl es am Ende des logischen Prozesses jedem Gefangenen möglich geworden ist, das Ergebnis, zu dem er gekommen ist, sicher zu begründen, bleibt das Sophisma der logischen Zeit ein Sophisma, d.h. ein mit Täuschungsabsicht entwickelter Trugschluss. Der Haken an der Beweisführung besteht in der Antizipation: es wird eine Prämisse zum Ausgangspunkt eines Arguments gemacht, die sich erst nachträglich bestätigt und diese Bestätigung ergibt sich zudem aus den Einwänden gegen den an sich zweifelhaften Schluss, welche sich in dem zweimaligen Zögern der Subjekte manifestieren. Aber dieser Fehlschluss ist die einzige Möglichkeit, die Wahrheit zu finden. Bei aller logischer Strenge gibt es keinen anderen Weg, um dieses Paradox aufzulösen.²⁹

Lacan zeigte also die Grenzen der klassischen Logik auf, ohne den irrationalistischen Intuitionismus Bergsons zu teilen. Der Witz seiner Logisierung der Zeitlichkeit bestand gerade darin, dass die Gefangenen es letztendlich schaffen, die Zeit zu objektivieren, so dass sie retrospektiv ihre Entscheidungen logisch begründen können, ohne von einer Uhr oder einem anderen äußeren Maßstab Gebrauch zu machen. Indem sie den Fluss der von ihnen erlebten Zeit unterbrechen oder vielmehr skandieren, gelingt ihnen deren Objektivierung von innen heraus. Aber dieses Vorgehen kann nur deshalb Erfolg haben, weil sie zu dritt sind und dieser Tatsache Rechnung tragen. In der Intersubjektivität fand Lacan einen Weg jenseits der rein subjektiven Erfahrung des Zeitgefühls, die weder rationalisiert noch verbalisiert werden könnte, auf der einen Seite und der objektiven Erkenntnis, die den Gefangenen als selbst in die Situation verwickelten Subjekten verschlossen bleibt, auf der anderen.

Die Spur, die Heidegger in Lacans Konzept der logischen Zeit hinterlassen hat, ist unverkennbar. Der Epistemologismus einer Weltbetrachtung ohne jegliches Engagement erweist sich als ungeeignet, das gestellte logische Problem zu lösen. Die Notwendigkeit, die Vogelperspektive aufzugeben und in der Welt tätig zu werden, zwingt zugleich dazu, in die Zeit einzutreten. Die Gefangenen verdanken ihre Freiheit der Verzeitlichung der Logik und der Orientierung an der Zukunft. Die Lösung des Dilemmas erfordert das Wagnis, Gewissheit zu antizipieren, statt sich aus-

²⁸ Ebd., S. 116, 209.

²⁹ Vgl. E. Porge, *se compter trois – Le temps logique de Lacan*, S. 33-36.

schließlich auf die sicheren Gegebenheiten der Gegenwart (es sind zwei Weiße zu sehen) und der Vergangenheit (auch die anderen zögern seit einiger Zeit) zu stützen. Der Übergang vom Augenblick des Sehens zur Zeit zum Begreifen macht aus dem der Welt äußerlichen cartesianischen ein in die Welt eingelassenes, praktisch involviertes Subjekt, das Lacan als „reziprok indefinit“ charakterisierte. Seine einzige Bestimmung erhält es durch die anderen, die genauso zu sein scheinen wie es selbst. Es geht völlig in der Öffentlichkeit auf. Es zögert zunächst, weil „man zögert“. Aber gerade aus dieser „Verfallenheit an das Man“ heraus, um es in Heideggers Jargon zu sagen, gelingt es ihm, zu seiner „eigentlichen Existenz“ zu finden.³⁰ Aufgrund der allgemeinen Unentschlossenheit begreift es, dass sie alle, es selbst eingeschlossen, weiß sein müssen. Um die Wahrheit über sich zu erfahren, kann das Subjekt die anderen nicht entbehren. „Es braucht nur am logischen Ende der anderen das geringste Missverhältnis zum Vorschein zu kommen, damit sich offenbart, wie sehr die Wahrheit für alle abhängt von der Strenge eines jeden, und dass die Wahrheit sogar, wird sie nur von den einen erreicht, bei den anderen den Irrtum erzeugen, wenn nicht bestärken kann. Und auch dies, dass, wenn man bei diesem Wettlauf um die Wahrheit nur allein ist, wenn man nicht alle ist, um an das Wahre zu rühren, es dennoch keiner berührt, wenn nicht durch die anderen.“³¹ Während der Zeit zum Begreifen ist das Subjekt mit den anderen verstrickt. Es braucht sie. Aber in dem Augenblick, in welchem es versteht, dass es selbst ein Weißer sein muss wie die anderen, wird ihm auch klar, dass es die Entscheidung darüber nicht an diese delegieren kann. Der Moment des Schließens ist ein Moment absoluter Individuierung oder „Eigentlichkeit“. Nur die Antizipation der Gewissheit, das „Vorlaufen“ in die zukünftige Bestätigung seiner Ahnung und das „Zurückkommen“ auf die entschlossene Handeln erfordernde Gegenwart, ermöglicht es ihm, die Entscheidung zu treffen und ungeachtet dessen, was die anderen tun, zum Ausgang zu stürzen. Die Wahl, die es trifft, ist keine freie Wahl. Es geht nicht darum, dass sich das Subjekt eine Identität aussuchen oder konstruieren kann. Wenn es die Freiheit will, dann ist es gezwungen, sich als das anzuerkennen, was es ist oder besser: als was es sich nachträglich erweisen wird. Dazu genügt es nicht, sich dem passiv zu fügen. Das Subjekt muss die ihm auferlegte Identität behaupten und sie in Aktivität umsetzen. Das Paradox, vor das uns diese Konzeption stellt, ist, dass es zum Akt als der innerweltlichen Manifestation des Entschlusses nur kommen kann, wenn das Subjekt sich völlig auf sich zurückgezogen und sich für einen Augenblick aus seiner Verstricktheit in die konkrete Lebenswelt herausgelöst hat. Der Moment des Schließens ist der unvermittelte Sprung aus dem heidegger-

³⁰ Heidegger behauptete, dass die „eigentliche Existenz“ nichts sei, „was über der verfallenen Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser“ sei. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 179.

³¹ J. Lacan, *Schriften III*, S. 119, 212.

schen In-der-Welt-Sein zurück in die totale Kontraktion cartesianischer Subjektivität.³² Deren Transzendenz behauptet sich aber diesmal nicht nur gegenüber der Räumlichkeit der *res extensa*, sondern auch gegenüber der Zeit. Das Subjekt schnellst zusammen auf einen archimedischen Punkt exzessiver Innerlichkeit, dessen infinitesimale Existenz jenseits von Raum und Zeit doch genügt, die Welt signifikant und irreversibel zu verändern.

Freuds Sozialpsychologie einer patriarchalischen Gesellschaft

Die Intersubjektivität stellt den Knotenpunkt zwischen der logischen Zeit und einer Logik des Kollektivs dar. Demnach liefert Lacans Text nicht nur eine eigenständige Theorie der Zeitlichkeit, sondern hat auch einen sozialphilosophischen Kern. Er stellte eine zeitgemäße Antwort auf Freuds Gruppenpsychologie dar.

Was zwischenmenschliche Beziehungen und die ihnen zugrunde liegende Moral angeht, war Freud tief pessimistisch. Freud stand in einer von Arthur Schopenhauer und anderen inspirierten Tradition der Postromantik und betrachtete die Natur, die menschliche eingeschlossen, als in ihrem Wesen böse. Schopenhauer hatte die romantische Idee der Natur als „alles durchflutender gewaltiger Lebensstrom [...] der auch in den im Inneren empfundenen Regungen zum Vorschein kommt“ übernommen.³³ Aber während die meisten Romantiker in der Natur „etwas Verständliches, Vertrautes, eng mit dem Selbst Verbundenes und Gütiges“ gesehen hatten, war sie in seinen Augen ein „Gewaltiges, Unauslotbares, Fremdes und Amoralisches“,³⁴ beherrscht von dem, was er den Willen nannte, ein „wildes, blindes, unkontrolliertes Streben, das nie befriedigt, ja zur Befriedigung unfähig ist und uns allen Prinzipien zuwider und gegen Gesetz, Moral und alle Maßstäbe der Würde zu einer unersättlichen Suche nach dem Unerreichbaren antreibt.“³⁵ Freuds Begriff des Es zeigt eine Reihe auffällender Ähnlichkeiten mit dem Schopenhauerschen Willen und Freud übernahm auch einen guten Teil von Schopenhauers Misanthropie. In *Die Zukunft einer Illusion* (1927) schrieb er: „Unendlich viele Kulturmenschen, die vor Mord oder Inzest zurückschrecken würden, versagen sich nicht die Befriedigung ihrer Habgier, ihrer Aggressionslust, ihrer sexuellen Gelüste, unterlassen es nicht, den Anderen durch Lüge, Betrug, Verleumdung zu schädigen, wenn sie dabei straflos bleiben können.“³⁶ Und in *Das Unbehagen in der*

³² Vgl. S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a. M. 2001, S. 90.

³³ Ch. Taylor, *Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1994, S. 725.

³⁴ Ebd., S. 728.

³⁵ Ebd., S. 767.

³⁶ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XIV der 18 Bände, Frankfurt a.M. 1940-1952, S. 333.

Kultur (1930) ging Freud sogar soweit zu behaupten, der Fremde sei „nicht nur im allgemeinen nicht liebenswert“, sondern habe wegen der rücksichtslosen Behandlung, die von ihm zu erwarten sei, „mehr Anspruch auf meine Feindschaft, sogar auf meinen Hass“. „Wenn es ihm einen Nutzen bringt, hat er kein Bedenken, mich zu schädigen, fragt sich dabei auch nicht, ob die Höhe seines Nutzens der Größe des Schadens, den er mir zufügt, entspricht. Ja, er braucht nicht einmal einen Nutzen davon zu haben; wenn er nur irgendeine Lust damit befriedigen kann, macht er sich nichts daraus, mich zu verspotten, zu beleidigen, zu verleumden, seine Macht an mir zu zeigen, und je sicherer er sich fühlt, je hilfloser ich bin, desto sicherer darf ich dies Benehmen gegen mich von ihm erwarten.“³⁷ Aus Freuds Sicht waren soziale Beziehungen permanent von einer „primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander“, von der „angeborene[n] Neigung des Menschen zum ‚Bösen‘“ bedroht.³⁸

Dem Leben dieser von Natur aus asozialen Tiere in Gruppen stand er äußerst zwiespältig gegenüber. In seinem 1921 erschienenen Buch über die *Massenpsychologie* hatte Freud die seinerzeit aktuelle Literatur zur Sozialpsychologie gesichtet. Die meisten Arbeiten, die zuvor zu diesem Thema erschienen waren, stellten die Masse als aufgeputschten Mob dar und beschrieben sie als über alle Maßen erregbar, impulsiv, ungezügelt und brutal, sowie verantwortungslos, verdummt, manipulierbar und autoritätshörig. Die ihr angehörigen Individuen hatte man zu „willenlosen Automaten“ und „Triebwesen“ degradiert. Aus einer Zeit stammend, in der sich Demokratisierungsbestrebungen in vielen europäischen Ländern erstmals zu konsolidieren vermochten, haftete diesen angstbesetzten, aber verachtungsvollen Darstellungen der Massen etwas tendenziöses und reaktionäres an. Vielleicht steckte darin aber auch schon eine Vorahnung von den radikalisierten Massenbewegungen des Faschismus. Auch Freud, der selbst einmal vom „blöden Volk“³⁹ gesprochen hatte, war der Masse gegenüber kritisch eingestellt und fand derartige Beschreibungen im Einklang mit den Erkenntnissen der Psychoanalyse. Er schrieb, „das Individuum komme in der Masse unter Bedingungen, die ihm gestatten, die Verdrängungen seiner unbewussten Triebregungen abzuwerfen. Die anscheinend neuen Eigenschaften, die es dann zeigt, sind eben die Äußerungen dieses Unbewussten, in dem ja alles Böse der Menschenseele in der Anlage enthalten ist; das Schwinden des Gewissens oder Verantwortungsgefühls unter diesen Umständen macht unserem Verständnis keine Schwierigkeit.“⁴⁰ Demnach käme in der Masse das schon in den Einzelnen angelegte Schlechte nur noch ungezügelter zum Vorschein.

³⁷ Ebd., Bd. XIV, S. 469.

³⁸ Ebd., Bd. XIV, S. 471, S. 479.

³⁹ P. Gay, Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt a.M. 1989, S. 456.

⁴⁰ S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XIII, S. 79.

Zugleich sah Freud in der Gruppe aber auch eine sozialisierende Kraft am Werk, die die Individuen unter Kontrolle bringt und zähmt. Eine solche Domestikation sollte sogar ausschließlich durch das Leben in einer Gemeinschaft möglich sein. Freud lehnte die Annahme angeborener sozialer Gefühle, etwa eines „Herdeninstinkts“, ab. Beim Kind sei lange Zeit nichts derartiges zu bemerken. „Ein solches [Massengefühl] bildet sich zuerst in der mehrzähligen Kinderstube, und zwar als Reaktion auf den anfänglichen Neid, mit dem das ältere Kind das jüngere aufnimmt. Das ältere Kind möchte gewiss das nachkommende eifersüchtig verdrängen, von den Eltern fernhalten und es aller Anrechte berauben, aber angesichts der Tatsache, dass auch dieses Kind – wie alle späteren – in gleicher Weise von den Eltern geliebt wird, und infolge der Unmöglichkeit, seine feindselige Einstellung ohne eigenen Schaden festzuhalten, wird es zur Identifizierung mit den anderen Kindern gezwungen und es bildet sich in der Kinderschar ein Massen- oder Gemeinschaftsgefühl, welches in der Schule seine weitere Entwicklung erfährt.“ Daraus erwächst ein Gefühl für Gerechtigkeit: „Wenn man schon selbst nicht der Bevorzugte sein kann, so soll doch wenigstens keiner von allen bevorzugt werden.“⁴¹ So sei jeglicher „Gemeingeist“ in der Gesellschaft aus dem Neid hervorgegangen. „Soziale Gerechtigkeit will bedeuten, dass man sich selbst vieles versagt, damit auch die anderen darauf verzichten müssen, oder was dasselbe ist, es nicht fordern können. Diese Gleichheitsforderung ist die Wurzel des sozialen Gewissens und des Pflichtgefühls.“⁴²

Einen weiteren positiven Zug der „Massenseele“ sah Freud darin, dass sie „genialer geistiger Schöpfungen fähig [sei], wie vor allem die Sprache selbst beweist, sodann das Volkslied, Folklore und anderes. Und überdies bleibt es dahingestellt, wieviel der einzelne Denker oder Dichter den Anregungen der Masse, in welcher er lebt, verdankt, ob er mehr als der Vollender der seelischen Arbeit ist, an der gleichzeitig die anderen mitgetan haben.“⁴³

Die offensichtlichen Widersprüche zwischen den so gegensätzlichen Attributen, die der Masse zugeschrieben wurden, erklärte Freud damit, dass sie sich auf zwei verschiedene Formen von Massenbildungen bezögen: die negativen Eigenschaften charakterisieren demnach „Massen kurzlebiger Art, die rasch durch ein vorübergehendes Interesse aus verschiedenartigen Individuen zusammengeballt werden“ wie z. B. die „revolutionären Massen“, während die positiven Merkmale den „stabilen

⁴¹ Ebd., Bd. XIII, S. 132f.

⁴² Ebd., Bd. XIII, S. 134. Auch auf die These einer „Versittlichung des Einzelnen durch die Masse“ war Freud bereits in der Literatur gestoßen. Gustave Le Bon hatte sie mit der Beobachtung begründet, dass das Individuum als Teil einer Massenbewegung seine persönlichen Interessen zugunsten des Gesamtinteresses zurückstellt.

⁴³ Ebd., Bd. XIII, S. 89.

Massen oder Vergesellschaftungen, in denen Menschen ihr Leben zubringen, die sich in den Institutionen der Gesellschaft verkörpern“ zukommen sollten.⁴⁴

Die wesentliche Neuerung, die Freud in die Sozialpsychologie einführte, war seine Konzeption der Bindungen innerhalb der Gruppe. Statt sich auf einen urchimlichen „Herdeninstinkt“ zu berufen oder den Zusammenhalt der Massenindividuen durch gegenseitige „Ansteckung“ oder „Suggestion“ zu erklären bzw. das „Prestige“ des Führers als „geheimnisvolle, unwiderstehliche Macht“⁴⁵ über die Masse zu bemühen, bediente sich Freud der psychoanalytischen Idee der Identifikation. Er unterschied dabei eine horizontale Achse, d.h. die Bindungen der Gruppenmitglieder untereinander, von einer vertikalen Achse, auf welcher ihre Beziehungen zu einer Leitfigur angelegt sind. Er nahm an, dass die auf Identifikation miteinander basierenden horizontalen Bindungen erst durch die vertikale Achse gestiftet würden. „Wir ahnen bereits, dass die gegenseitige Bindung der Massenindividuen von der Natur einer solchen Identifizierung durch eine wichtige affektive Gemeinsamkeit ist, und können vermuten, diese Gemeinsamkeit liege in der Art der Bindung an den Führer.“⁴⁶ Zwar dachte Freud auch über die Möglichkeit führerloser Massen nach, aber ihre Struktur schien ihm ein bloßes Derivat von Massen mit Führer zu sein. Bei ihnen tritt demnach an die Stelle des Anführers eine alle einigende Idee. Freud fragte sich also, „[o]b nicht die Massen mit Führer die ursprünglicheren und vollständigeren sind, ob in den anderen der Führer nicht durch eine Idee, ein Abstraktum ersetzt sein kann, wozu ja schon die religiösen Massen mit ihrem unaufzeigbaren Oberhaupt die Überleitung bilden, ob nicht eine gemeinsame Tendenz, ein Wunsch, an dem eine Vielheit Anteil nehmen kann, den nämlichen Ersatz leistet.“⁴⁷ Von diesem Gedanken ausgehend formulierte er seine Hypothese bezüglich der Natur sozialer Bindungen noch einmal allgemeiner und in stärker psychoanalytischer Terminologie: eine Masse sei „eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.“⁴⁸

An der hier verwendeten Begrifflichkeit zeigt sich bereits, dass Freud die Sozialpsychologie auf Individualpsychologie zurückführte. Auch wenn er behauptete, dass die Individualpsychologie „von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie“ sei, weil im Seelenleben des Einzelnen „ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und Gegner in Betracht“ käme⁴⁹, so handelt es sich dabei doch nur um Repräsentationen der anderen im Geist eines im Grunde

⁴⁴ Ebd., Bd. XIII, S. 90.

⁴⁵ Ebd., Bd. XIII, S. 86.

⁴⁶ Ebd., Bd. XIII, S. 118.

⁴⁷ Ebd., Bd. XIII, S. 109.

⁴⁸ Ebd., Bd. XIII, S. 128.

⁴⁹ Ebd., Bd. XIII, S. 73.

solipsistischen Subjekts. Die beiden Gefühlsbindungen, die Freud in der Massenpsychologie ausmacht, die Identifizierung und die Objektbesetzung, stammen beide ursprünglich aus dem intimen familiären Umfeld des Individuums. Sie sind abgeleitet aus den ödipalen Bindungen an Mutter und Vater. Die vertikale Bindung an den Führer bzw. an die Einheit stiftende Idee ist die in den öffentlichen Raum projizierte „sexuelle Objektbesetzung“, deren Gegenstand im engeren Kreis der Familie für den Sohn die Mutter darstellt. Im Ödipuskomplex kommt es zur Rivalität mit dem Vater um das beiden gemeinsame Objekt des Begehrens. Die in diesem Konflikt bereits vorhandene Identifikation mit dem Vater – der Sohn wünscht sich unbewusst an seine Stelle zu treten, d.h. mit der Mutter zu schlafen – wird bei einem glücklichen Ausgang in eine heterosexuelle, aber nicht inzestuöse geschlechtliche Orientierung überführt: der Sohn will sein *wie* der Vater und eine Frau haben, die ist *wie* seine Mutter. Er respektiert die Position des Vaters, indem er auf die eigene Mutter als dessen Frau verzichtet. Zu einer ähnlichen Identifizierung soll es auch in einer Menschenmenge kommen: indem alle anerkennen, dass sie nach denselben Zielen streben sollen wie ihr Führer, ohne den Versuch zu machen, diesen aus seiner Führungsposition zu verdrängen, bilden sie eine Masse. Auf sozialer Ebene ist das wünschenswerte Resultat, dass die hierarchische Gesellschaftsordnung stabilisiert wird, indem der Herrscher als Vaterfigur akzeptiert wird und die Massenindividuen sich als brave Söhne unterordnen und brüderlich miteinander umgehen. Es sind solche „stabilen Massen“ im Gegensatz zu den kurzlebigen und vatermörderischen „revolutionären Massen“, in denen Freud zufolge die sittlichen und schöpferischen Züge der Masse prosperieren können.⁵⁰

Das Modell der führerlosen Kleingruppe

Freuds Sozialpsychologie orientierte sich in jeder Hinsicht an einem patriarchalisch organisierten Gesellschaftsmodell. Aber derart hierarchisch gestaltete Formen des Zusammenlebens gerieten bereits zu Freuds Lebzeiten in die Krise. Lacan hatte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg begonnen, sich für den Verfall väterlicher Autorität in den liberaldemokratischen Gesellschaften des Westens zu interessieren

⁵⁰ Natürlich haben auch die „revolutionären Massen“ in ihren Rädelsführern Vaterfiguren. In den klassischen Revolutionen richtet sich der Impuls zum Vätermord nicht gegen Führer und Väter überhaupt, sondern gegen das Oberhaupt der „stabilen Masse“, d.h. des etablierten Herrschaftssystems. Im 20. Jahrhundert ist es jedoch auch zu vielfältigen Bestrebungen gekommen, jegliche Hierarchie zu beseitigen. Der Kulminationspunkt dieser antiautoritären Projekte war das Jahr 1968: Zu Lacans Haltung gegenüber diesen Unternehmungen vgl. E. Roudinesco, Jacques Lacan – Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, S. 493-515; Sh. Turkle, Psychoanalytic Politics – Jacques Lacan and Freud's French Revolution, New York/London 1992, S. 69-93.

und 1938 in einem Lexikonartikel für die *Encyclopédie française* über *Die Familie* die These vom Niedergang der Vaterimago vertreten.⁵¹ Im Führerkult des Faschismus sah er den Versuch, die in den unbewussten Vorstellungen der bürgerlichen Kleinfamilie verlorengegangene Autorität des Vaters auf nationaler Ebene durch die Gestalt eines totalitären Herrschers zu kompensieren.⁵² Lacans Revision der Freudschen Position trug zum einen einer sich wandelnden sozialen Wirklichkeit Rechnung. Der Trend zu einer postpatriarchalischen, sozusagen „vaterlosen“ Gesellschaftsordnung hatte schon vor dem Krieg begonnen sich abzuzeichnen und sollte sich in der Nachkriegszeit noch weiter durchsetzen. Die verheerenden Erfahrungen, die man besonders in den totalitären Systemen der dreißiger Jahre mit der Autoritätshörigkeit der Massen hatte machen müssen, trug zu dieser Entwicklung in hohem Maße bei. Wenn Lacan mit dem Gefangenensophisma 1945 eine führerlose Kleingruppe zum Modell machte, so versteckte sich darin also auch ein normativer Impuls.⁵³ *Die logische Zeit* ist als ein Weg der Subjekte aus der hypnotischen Fixierung aufeinander in die Selbständigkeit zu verstehen. Indem Lacans momenthaftes cartesianisches Subjekt für einen Augenblick alle sozialen Bindungen kappt, ist es ihm möglich, sich aus der Verstrickung in Heideggers völkische „Schicksalsgemeinschaft“ zu lösen.⁵⁴ Der Moment des Schließens bezeichnet das Ende des Mitläufertums ebenso wie das des entschlossenen Vorlaufens in den Tod für Führer und Vaterland. Die Tatsache, dass die drei Gefangenen sich auch ohne die Bestätigung eines Gefängnisdirektors ihrer Urteile sicher sein können, zeigt, dass sie den Schritt in die Mündigkeit getan haben.

Einen wichtigen Anstoß für das dem Gefangenensophisma zugrundeliegende Konzept der Selbstorganisation von Gruppen hatte Lacan während des Krieges in seiner Dienstzeit als Hilfsarzt in der Militärpsychiatrie des Hôpital Val-de-Grâce bekommen. Das Unvermögen dort, Menschen nach psychologischen Kriterien richtig einzuschätzen, um ihnen angemessene Aufgaben im Kriegsgeschehen zuzuweisen zu können, hatte ihn geärgert. Seiner Ansicht nach waren die französischen Militärpsychiater für die Debakel an der Front mitverantwortlich gewesen, weil sie

⁵¹ J. Lacan, Schriften III, S. 76f., 72f.

⁵² E. Roudinesco, Jacques Lacan – Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, S. 268f.

⁵³ Prinzipiell steht der Vergrößerung der Gruppe zwar nichts im Wege – wichtig ist nur, dass es sich um eine *endliche* Zahl von Individuen handelt – praktisch sind einer Ausweitung jedoch Grenzen gesetzt, weil die Logik des Kollektivs zunehmend komplizierter wird: Für jedes zusätzliche Mitglied der Gruppe bedarf es einer weiteren Skansion. Bei einer Gruppengröße von n muss die Bewegung $n-1$ mal suspendiert werden, damit sich alle ihrer Identität sicher sein können. Letztlich wird es also immer um kleine, überschaubare Gruppen gehen müssen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Lacans Kollektiv von der Freudschen Masse, die auch aus unendlich vielen Menschen gebildet werden könnte, solange sie nur von einem Führer oder einer Leitidee zusammengehalten werden. Vgl. J. Lacan, Schriften III, S. 119f.

⁵⁴ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 384.

Individuen mit Kompetenzen versehen hatten, denen diese oft nicht gewachsen waren, was für die Truppen zusätzliche Erschwernisse gebracht hatte. Als Lacan kurz nach Ende des Krieges im September 1945 nach England reiste, stellte er mit Begeisterung fest, dass dort psychoanalytisch orientierte Psychiater ihn überzeugende Antworten auf diese Problematik entwickelt hatten. In Großbritannien hatte man seit Anfang des Krieges auf die Schwierigkeiten, die die totale Mobilmachung der Bevölkerung mit sich brachte, reagiert, indem man bei der Musterung auch Psychiater herangezogen und „Trödler“, „Drückeberger“, „Tölpel“ und Straffällige ausgesondert und hinter der Front in sich selbst organisierenden Gruppen eingesetzt hatte, um die in Kampfhandlungen verwickelten Soldaten nicht noch größeren Belastungen auszusetzen. In Lacans Augen war diese effektive Organisation der Armee kriegsentscheidend gewesen: die englische Psychiatrie habe dazu gedient, das Instrument zu schmieden, mit dem England den Krieg gewonnen habe. Zwei Jahre nach seiner Reise veröffentlichte er dazu einen Artikel in der Zeitschrift *Évolution psychiatrique* unter dem Titel *La psychiatrie anglaise et la guerre*.⁵⁵ Er berief sich darin insbesondere auf einen 1943 in dem medizinischen Fachjournal *Lancet* publizierten Artikel, *Spannungen in der Gruppe – therapeutisch gesehen [Intra-group tensions in therapy]*, von Wilfred Bion und John Rickman, der auch schon als Folie für den Aufsatz über *Die logische Zeit* gedient hatte.⁵⁶

Die beiden Psychoanalytiker und Militärpsychiater schrieben darin über ein Experiment, das sie 1942 am Northfield Hospital in Birmingham, einem Lazarett der britischen Armee, durchgeführt hatten. Bion hatte gerade die Leitung der Rehabilitationsabteilung der Psychiatrischen Klinik übernommen. Er berichtete in dem Aufsatz von der Situation, die er vorgefunden hatte: „Hier waren unter einem Dach drei- bis vierhundert Männer vereint, denen bei ihren Einheiten schon die therapeutischen Segnungen zuteil geworden waren, die in militärischer Disziplin, gutem Essen und regelmäßiger Betreuung liegen; aber das hatte offensichtlich nicht ausgereicht, sie vor der Einweisung in eine Psychiatrische Klinik zu bewahren. In einer Psychiatrischen Klinik bilden solche Charaktere die gesamte Population, und wenn sie bis in die Rehabilitationsabteilung vorgedrungen sind, unterliegen sie nicht einmal mehr so geringfügigen Beschränkungen wie der, im Bett bleiben zu müssen. Ich kam zu der Überzeugung, hier sei Disziplin von der Art nötig, wie sie ein erfahrener Kommandeur eines etwas verlotterten Bataillons an der Front zu-

⁵⁵ J. Lacan, *Autres Écrits*, Paris 2001, S. 101-120. Dieser Text kann auch im Internet eingesehen werden unter der Adresse: <http://www3.sympatico.ca/jbeili/lacan/1947.htm>.

⁵⁶ Zum historischen Hintergrund von Lacans Artikel *Die logische Zeit* vgl. E. Roudinesco, Jacques Lacan – Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, S. 264-275; J. Forrester, *Dead on time: Lacan's theory of temporality*, in: ders., *The Seductions of Psychoanalysis – Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge 1990, S. 186f.

stande bringt.“⁵⁷ Bion erhoffte sich davon nicht nur die Wiederherstellung von Ordnung, sondern auch einen therapeutischen Effekt. Ziel seiner disziplinarischen Gruppentherapie war in der Gruppe „die Kräfte herauszubilden, die zu reibungslosem Zusammenwirken führen“ und einen „guten Gruppengeist“ zu bilden.⁵⁸ Dazu bedurfte es seiner Meinung nach „der Existenz eines Feindes, der eine gemeinsame Gefahr und ein gemeinsames Ziel darstellt“. Diese „gemeinsame Gefahr“ sollte „die Existenz der Neurose als Gebrechen der Gemeinschaft“ sein.⁵⁹

Das für die vierziger Jahre Ungewöhnliche an dem Versuch, den Bion mit den ihm anvertrauten Menschen durchführte, lag darin, dass er kein rigides autoritäres Regime einführte, sondern seine Untergebenen bzw. Patienten zur kollektiven Selbstorganisation anleitete. Außer einigen Rahmenregeln, die jeder einzuhalten hatte, sollten sie ihre Arbeiten, ihre Zeitpläne, die Aufgabenverteilung, die Bildung von Untergruppen usw. eigenständig gestalten. Bion beobachtete, wie die Gruppe (unterstützt durch einige kleinere Interventionen seinerseits) selbstkritisch wurde und die Effizienz ihrer Arbeit schnell optimierte. Statt Druck von oben auszuüben, verließ er sich darauf, dass die Gleichgestellten sich gegenseitig wesentlich wirkungsvoller kontrollieren würden. Lacan erkannte in dieser „vorgetäuschten Passivität“ [*feinte inertie*] die Haltung des Analytikers.

Bion und Rickman betrachteten ihr Experiment über das Funktionieren der im Grunde genommen führerlosen Gruppe als einen Erfolg. Sie glaubten, dass deren Eigendynamik, Energien zur Selbstheilung der Gemeinschaft in vollem Umfang freigesetzt hatte.⁶⁰ Sie hielten es aber auch für notwendig, dass die Organisation der Rehabilitationsabteilung ein Mittel vorsehe, „an dem sich die Fortschritte der [einzelnen] Patienten erkennen ließen, so dass der Psychiater feststellen könnte, ob ein Mann reif zur Entlassung sei.“ Außerdem sei es zweckmäßig, „einen Anhaltspunkt für die Interessenrichtung des Patienten und für seine wirksame Motivation zu besitzen, so dass man sich eine Meinung darüber bilden könnte, zu was für einer Art von Dienst er entlassen werden sollte.“⁶¹ In *La psychiatrie anglaise* referierte Lacan, dass es Bion gelungen sei, die Gruppe für sich so transparent zu machen, dass er einschätzen konnte, in Richtung welchen Ausgangs jeder der ihm anvertrauten Fälle seine Schritte gelenkt habe: Rückkehr zu seiner Einheit, Entlassung ins Zivilleben oder Verharren in der Neurose. Er suggerierte damit, dass die Patienten – und nicht ihre Ärzte oder die ihnen vorgesetzten Offiziere – durch ihr Verhalten bestimmten, wie es mit ihnen weitergehen würde.

⁵⁷ W. Bion/J. Rickman, Spannungen in der Gruppe – therapeutisch gesehen, in: W. Bion, Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften, Stuttgart 2001, S. 8.

⁵⁸ Ebd., S. 7.

⁵⁹ Ebd., S. 8f.

⁶⁰ Ebd., S. 16.

⁶¹ Ebd., S. 9f.

Die Selbstorganisation der Patientengruppen vollzog sich aber offensichtlich nicht in einem machtfreien Raum. Die von Bion errichtete Ordnung war dadurch gekennzeichnet, dass ihm als Militärarzt durchaus Macht zukam, nur verzichtete er auf die Ausübung der damit verbundenen Autorität. Wie der Gefängnisdirektor in Lacans Gefangenensophisma beschränkte er sich darauf, die Rahmenbedingungen festzulegen und überließ alles weitere den Mitgliedern der Gruppe. Aber die Entscheidungsgewalt über die Entlassungen aus dem Lazarett bzw. aus dem Gefängnis blieb bei ihm bzw. dem Direktor. Trotzdem dürfen sie nicht als Führer im Sinne von Freuds *Massenpsychologie* verstanden werden. Da ihnen die Aura der Autorität fehlt, eignen sie sich nicht als Identifikationsobjekte.

Der Zusammenhalt der Gruppe muss deshalb auf andere Weise gewährleistet werden. Der „gute Gruppengeist“, den Bion anstrebte, kann nur durch ein gemeinsames Ziel geschaffen werden: die Überwindung der Neurose, im Falle des Gefangenensophismas das Ende der Haft. Wie jene „Massen kurzlebiger Art“, die in Freuds Augen mit so vielen negativen Eigenschaften besetzt waren, werden die Gruppen, um die es bei Lacan und Bion ging, durch vorübergehende Interessen gebildet und drohen ebenso schnell wieder zu zerfallen, wie die Gemeinsamkeit stiftenden Ziele erreicht worden sind. Eine solche Gruppendynamik entspricht dem Leben in modernen Gesellschaften (insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts) viel eher als Freuds Modell der „stabilen Massen“ es tut. Je mehr traditionelle Lebenszusammenhänge zerreißen und je mobiler die Individuen werden, desto kurzfristiger werden die Verbindungen und Allianzen, die sie eingehen und desto stärker werden diese durch zweckrationale Motive bestimmt. Freud hatte wenig Vertrauen in solche Zusammenschlüsse gesetzt. Die Aggressionstribe waren seiner Ansicht nach stärker als alle vernünftigen Interessen. Menschenmengen müssten „libidinös aneinander gebunden werden; die Notwendigkeit allein, die Vorteile der Arbeitsgemeinschaft werden sie nicht zusammenhalten.“⁶²

In *Jenseits des Lustprinzips* (1920) hatte Freud von dem ewigen Kampf zwischen Eros und Thanatos gesprochen. Während der im Dienste des Thanatos stehende Todestrieb (dem Freud die Aggressionstribe unterordnete) auf Rückkehr zu einem anorganischen Zustand totaler Atomisierung drängt und dieses Ziel zu erreichen strebt, indem er aggressive, zerstörerische Impulse erzeugt, ist es das Bestreben des Eros, d.h. der Sexualtriebe, immer größere Einheiten zu bilden und Menschen miteinander zu verbinden.⁶³ Soziale Bande waren seiner Meinung nach also von geschlechtlichen Verhältnissen abgeleitet. Zugleich glaubte Freud aber auch, dass sexuelle Beziehungen in einem Spannungsverhältnis zur Kultur standen, weil die geschlechtliche Liebe dazu tendiert, Dritte auszuschließen. Um ein Gegenge-

⁶² S. Freud, G.W., Bd. XIV, S. 481, s. auch S. 471.

⁶³ Ebd., Bd. XIII, S. 35-45.

wicht zu den feindseligen und aggressiven Neigungen der Menschen schaffen zu können, müssen dem Sexualleben Schranken gesetzt werden, so dass die sexuellen Energien wenigstens zum Teil in andere Kanäle geleitet werden und möglichst vielen nichtsexuellen Beziehungen zugute kommen. Das Ziel der Kultur sah Freud darin, ihre Angehörigen über das Band der Arbeits- und Interessengemeinschaft hinaus auch libidinös aneinander zu binden und starke Identifizierungen zwischen ihnen zu schaffen, indem ein Maximum an „zielgehemmter Libido“ aufgeboten wird, „um die Gemeinschaftsbande durch Freundschaftsbeziehungen zu kräftigen.“⁶⁴

Lacan hingegen setzte seine Hoffnungen auf etwas ganz anderes, obwohl die Dynamik zwischen den Gefangenen zunächst durchaus dem Freudschen Sozialisationsmodell entspricht. Wie unter den Kindern der von Freud beschriebenen Familie erwächst bei den Häftlingen während der Zeit zu begreifen aus der ursprünglichen Rivalität eine Identifikation miteinander, so dass sie am Ende dieser Phase zu dem Glauben kommen, dass sie alle gleich seien. Diese Art von Beziehung – Lacan würde sie wenige Jahre später als imaginär bezeichnen – bleibt aber ambivalent: die Identifikation löst die Konkurrenz zwischen den Gefangenen nicht auf, sondern heizt sie erst richtig an. Deshalb kommt es im Moment des Schließens zur Überstürzung. Alle drei rennen los, jeder will der erste sein, aber ohne es zunächst gewollt zu haben, handeln sie synchron, d.h. gemeinsam. Dass sie alle zugleich noch einmal innehalten, wird dabei zum signifikanten Akt, zum Zeichen dafür, dass jeder von ihnen tatsächlich eine weiße Scheibe auf dem Rücken trägt. Zeichencharakter erhält diese Skandierung der logischen Zeit nur deshalb, weil sie für die drei Subjekte gleichermaßen bedeutsam ist. So gehen sie über das Imaginäre, indem libidinöse Verbundenheit und Aggressivität die Kehrseiten ein und derselben Medaille sind, hinaus und finden zu einer anderen Form des Miteinanders. Um dahin zu gelangen, müssen die Gefangenen durch einen Moment radikaler Vereinzelung hindurchgehen, ihnen muss klar werden, dass sie die Wahrheit über sich nur herausfinden können, indem sie Entscheidungen treffen und zwar alleine. Zugleich begreifen sie aber auch, dass sie ihre Ziele entweder zusammen oder gar nicht erreichen werden. Dennoch bleibt die Basis für diese Gemeinsamkeit die Eigenständigkeit der Einzelnen. Lacans Konzept des führerlosen Kollektivs stellt also eine Gemeinschaft dar, die auf Individuierung beruht. Was die Gefangenen verbindet, ist der bedeutungsvolle Akt, der von jedem für sich, aber von allen zugleich begangen wird. Der soziale Kitt ist deshalb – anders als bei Freud – nicht emotionaler, sondern symbolischer Natur und er ist nicht von Anfang an gegeben, sondern entsteht erst in einem Prozess, in dem sich Zeitlichkeit und Intersubjektivität durchdringen.

⁶⁴ Ebd., Bd. XIV, S. 467.