

Warsitz, Peter

Die verfehlt Begegnung mit dem Anderen. Psychoanalytische Annäherungen an Emmanuel Lévinas

Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 3, S. 373-385



Quellenangabe/ Reference:

Warsitz, Peter: Die verfehlt Begegnung mit dem Anderen. Psychoanalytische Annäherungen an Emmanuel Lévinas - In: *Zeitschrift für Pädagogik* 45 (1999) 3, S. 373-385 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-59570 - DOI: 10.25656/01:5957

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-59570>

<https://doi.org/10.25656/01:5957>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ

<http://www.beltz.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 45 – Heft 3 – Mai/Juni 1999

Essay

- 301 KLAUS PRANGE
Der Zeitaspekt des Formproblems in der Erziehung

Thema: Andersheit als Bildungsproblem

- 313 DIETRICH BENNER
Andersheit als Bildungsproblem. Einleitung in den Thementeil
- 315 DIETRICH BENNER
„Der Andere“ und „Das Andere“ als Problem und Aufgabe von
Erziehung und Bildung
- 329 KÄTE MEYER-DRAWE
Herausforderung durch die Dinge. Das Andere im Bildungsprozeß
- 337 KONRAD WÜNSCHE
Der Herausforderungscharakter der Dinge. Korreferat zu den
Ausführungen von Käte Meyer-Drawe
- 343 WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK
Der Anspruchshorizont des zweifach Anderen in der
Bildungsphilosophie von Franz Fischer
- 359 HIROYUKI NUMATA
Das Europäische als das Vertraute und das Fremde in der
japanischen Kultur
- 373 PETER WARSITZ
Die verfehlt Begegnung mit dem Anderen. Psychoanalytische
Annäherungen an Emmanuel Lévinas

Diskussion

- 387 ANDREAS KRAPP
Intrinsische Lernmotivation und Interesse. Forschungsansätze und
konzeptuelle Überlegungen

Besprechungen

- 407 PETER MARTIN ROEDER
Winfried Marotzki/Meinert A. Meyer/Hartmut Wenzel (Hrsg.):
Erziehungswissenschaft für Gymnasiallehrer
Eckart Liebau/Wolfgang Mack/Christoph Scheilke (Hrsg.):
Das Gymnasium. Alltag, Reform, Geschichte, Theorie
- 414 HEINER DRERUP
Elisabeth Grünewald-Huber, unter Mitarbeit von Anita Brauchli
Bakker: Koedukation und Gleichstellung. Eine Untersuchung zum
Verhältnis der Geschlechter in der Schule
- 417 FRIEDRICH SCHWEITZER
Kurt Schori: Religiöses Lernen und kindliches Erleben. Eine empirische
Untersuchung religiöser Lernprozesse bei Kindern im Alter von vier bis
acht Jahren
- 419 HARTMUT TITZE
Gangolf v. Hübinger/Rüdiger vom Bruch/Friedrich W. Graf (Hrsg.):
Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Band II: Idealismus und
Positivismus
- 422 HEINZ-ELMAR TENORTH
Friedrich Adolph Wilhelm Diesterweg: Verstreute Beiträge, Schulreden
und aus dem Nachlaß veröffentlichte Aufsätze

Dokumentation

- 425 Habilitationen und Promotionen in Pädagogik 1998
- 457 Pädagogische Neuerscheinungen

Die verfehlte Begegnung mit dem Anderen

Psychoanalytische Annäherungen an Emmanuel Lévinas

Zusammenfassung

Die Schwierigkeiten der Begegnung zwischen Ich und Anderem werden anhand einer klinisch-psychoanalytischen Fallvignette, die von einer narzißtisch getönten Interaktion mit einer jungen Frau mit einer postadoleszenten Identitätskrise handelt, erläutert. In deren selbst- und beziehungszerstörerischer Geschichte der „neuen Leiden der Seele“ scheint sich ein Muster moderner Intersubjektivität widerzuspiegeln. Die Widersprüche einer solchen klinischen Begegnung mit dem Anderen werden nun anhand einiger zentraler Begriffe der Phänomenologie von EMMANUEL LÉVINAS geschärft und vertieft, denen zufolge sich der Weg des Subjekts „vom Sein zum Seienden“ beschreiben läßt: Von einem zunächst objektlosen Sein des reinen „es gibt“ entwickelt sich das Subjekt über eine Zwischenstufe von Vor-Objekten („Adjekten“) zum Seienden als der Welt der Objektbeziehungen, in denen sich das menschliche Begehren intersubjektiv entfalten kann. Der Weg dorthin ist geprägt von Stufen des „Verfehlens der Begegnung“ (LACAN), in deren dialektischer Abfolge stets der Mangel als dynamischer Motor der Intersubjektivität fungiert. Erst aus der Anerkennung dieses Mangels ließe sich eine therapeutische Ethik der Fürsorge, des Seins für den Anderen, im Anschluß an LÉVINAS plausibel entfalten. Aber auch in dieser bleibt der zerstörerische Untergrund einer traumatischen Gefährdung jeder Intersubjektivität spürbar, die LÉVINAS als „Illeität“, als unaufhebbare Abwesenheit des Anderen („Spur“), kennzeichnet.

1. Vorbemerkung

Die Begegnung mit dem Anderen geschieht im klinischen Diskurs in aller Regel nicht als spontane Verständigung, ja nicht einmal als wirkliche Begegnung, sondern zunächst als ein Verfehlen derselben, als Mißverständnis, als Ausweichen von der Andersheit des Anderen – und zwar von beiden Perspektiven dieser intersubjektiven Beziehung her gesehen.

Betrachten wir zunächst die Position des Psychoanalytikers: Je mehr er z. B. mit Bestimmungen seiner Theorie, aber auch mit seinem Wissen über den Analysanten und über praktische Handlungsempfehlungen im analytischen Dialog vorbelastet ist, um so schwieriger wird sich seine spontane Begegnung mit ihm gestalten. Die Vorurteilsstruktur des Verstehens – nach H. G. GADAMER (1960, S. 255 ff.) die Bedingung der Möglichkeit jeder Verständigung – oder die „spontane Philosophie“ des Wissenschafters (WARSITZ 1997b) wirkt sich im analytischen Dialog zunächst als ein schwer aufzulösender Widerstand gegen eine Begegnung aus. Dieser muß in Form einer Analyse der eigenen Gegenübertragung allererst durchgearbeitet werden.

Anstatt diese These im einzelnen zu erläutern, möchte ich sie mit Hilfe einer Bemerkung von WILFRIED R. BION (vgl. 1967b), einem Schüler MELANIE KLEINS, lediglich illustrieren: Der Psychoanalytiker soll in jeder Stunde „without memory and desire“ dem Analysanten begegnen, also ohne das seine spontane Auf-

merksamkeit trübende Vorwissen über sich und den Analysanten (memory) ebenso wie ohne seine eigenen Hoffnungen und Wünsche in bezug auf ihn (desire); er soll gleichsam das Licht abschalten, um, in der Stille der Finsternis hörend, offen zu sein für das Unbewußte des Analysanten. THEODOR REIK (1976, S. 165) meinte wohl etwas Ähnliches mit seiner Bemerkung, daß das „Hören mit dem dritten Ohr“ (eine Metapher NIETZSCHES) am besten gelingt, wenn man ganz leise spricht: „Die Psychoanalyse ist in diesem Sinne ... ein unhörbarer, aber höchst ausdrucksvoller Dialog. Der Psychoanalytiker muß lernen, wie einer zum anderen ohne Worte spricht ... Es stimmt nicht, daß man schreien muß, um verstanden zu werden. Wenn man gehört werden will, dann flüstert man.“¹ Oft brauchen Analytiker sehr lange, um diese Fähigkeit zu erreichen – wie beim Erwerb einer Kunst oder eines meditativen Könnens. Umgekehrt ist in der Analyse eines bestimmten Analysanten ebenfalls sehr viel Zeit erforderlich, bis die freie Assoziation des einen mit der gleichschwebenden Aufmerksamkeit des anderen im gemeinsamen Raum des Sprechens harmonisieren. Die folgenden Überlegungen handeln weniger von dieser hohen Kunst des meditativen Zuhörens als von ihrem Mißlingen.

2. Psychoanalytische Annäherung an Emmanuel Lévinas

Meine These läßt sich anhand einer kleinen Kasuistik erläutern, die die Schwierigkeiten der Begegnung mit einer jungen Frau illustriert. Ich nenne diese Frau die „adoleszentäre Narzisse“.

Eine zu Beginn der Behandlung neunzehnjährige Patientin kommt nach einer wahren Odyssee durch verschiedene therapeutische Einrichtungen zu mir mit der Diagnose eines schweren Borderline-Syndroms. Sie litt unter einer Artefaktsymptomatik, also dem umaufschiebbaren Zwang, sich selbst Verletzungen, meist Schnittwunden, mit einer Rasierklinge beizubringen. Zudem litt sie an einer anorektischen Eßstörung mit einer sekundären Störung der weiblichen Hormonfunktionen. Außerdem traten immer wieder dranghafte Suizidimpulse auf sowie diffuse Ängste, die es ihr zeitweise nur unter Inkaufnahme kilometerlanger Umwege erlaubte, überhaupt zu mir – zu Fuß – in die Praxis zu kommen. Hinzu kamen noch Störungen des Realitätsbezugs einschließlich der psychotischen Wahrnehmung der Stimme ihres Vaters aus einem Ventilator, der abfällige Bemerkungen über sie in den Raum rief.

Aber nicht diese grellen Symptome einer schweren narzißtischen Identitätsstörung waren für ihre Begegnung mit mir kennzeichnend, sondern eher etwas scheinbar Nebensächliches: Sie konnte nicht spontan über sich sprechen. Sie berichtete von ihren Symptomen wie von äußeren Ereignissen. Sie schilderte sich als Opfer widriger Familienverhältnisse (die auch in der Tat vorlagen) und ungünstiger Sozialisationsbedingungen (die im Grunde so schlecht gar nicht waren), aber sie lieferte nur Erlebnisberichte ab; sie sprach kein spontanes Wort

1 Das ist eine schwierige technische Anforderung, und die psychoanalytischen Kliniker wissen, auch wenn man sich darum bemühen mag, wie schwer solche Trieb-zu-Trieb-Gespräche überhaupt zu initiieren sind und wie leicht sie wieder entgleisen können, wenn sich denn Ansätze dazu eingestellt haben.

über ihre Gefühle, ihre Sehnsüchte und Hoffnungen. Zudem schwieg sie meist über mehr als 30 Minuten in jeder Stunde nach einer knappen Schilderung ihres momentanen Zustands.

Dieses Schweigen und die Unfähigkeit zur Spontaneität waren auch der Grund, warum sie zu mir in psychotherapeutische Behandlung gekommen war. Ein stationärer Aufenthalt in einer renommierten Psychotherapieklinik, der nahezu ein Jahr andauerte, war daran ebenso gescheitert wie eine Gruppentherapie bei einem Verhaltenstherapeuten, der das Schweigen letztlich als mangelnde Therapiemotivation verstanden hatte und die Patientin an einen Psychoanalytiker, an mich, überwiesen hatte: Sollte der sich doch an dieser widerspenstigen Patientin die Zähne ausbeißen! Ihr hartnäckiges Schweigen drohte nun auch die Therapie bei mir zu gefährden.

Es kam zunächst nicht zu einer wirklichen intersubjektiven Begegnung trotz bester Bemühungen von beiden Seiten; irgendwie schien alles wie blockiert und vernagelt. Um den Satz von LÉVINAS (1987, S. 87): „Das Antlitz spricht“, zu konkretisieren, würde ich sagen: „Das Antlitz schweigt“, aber es schweigt in einer schreienden Stummheit, in einer anderen Art von Sprechen. Dieses Schweigen ist ein semiotisches, zeichengebendes Nichtsprechen, das gleichwohl eine Antwort des Anderen erheischt. Es ist Appell, Provokation eines Nicht-Gesagten. Eine „non-Welt“, in der auch der Gesprächspartner nicht als Partner vorhanden ist, nennt LÉVINAS (1997, S. 72) bekanntlich „Sein ohne Dasein“. Es ist die Erfahrung der Nacht, die des „il y a“, des „es gibt“: „Das *es gibt*, das uns streift“, so LÉVINAS, „ist das Entsetzen.“

Ich muß gestehen, daß mir Ausführungen von LÉVINAS dazu unverständlich geblieben wären ohne die Mitteilungen meiner Analysantin, ohne jene zunächst auch bei ihr gänzlich unklar bleibenden dunklen Erfahrungen von Nichtbegegnungen. In der „Dunkelheit der Nacht“ (ebd., S. 69f.), in der sich die beschriebenen Selbstverletzungsattacken ereignet haben, gibt es nämlich ebensowenig ein personales Gegenüber wie in den quälenden Phasen der Leere des Diskurses in den therapeutischen Stunden, obwohl dann jemand anwesend ist, der aber gar nicht oder nur partiell realisiert wird. Für die Analysantin gibt es (noch) kein Objekt des Begehrens, kein alter ego, keinen Adressaten des Diskurses: „Es gibt nicht mehr *dies* und nicht mehr *jenes*, es gibt kein ‚Etwas‘. Diese universelle Abwesenheit ist jedoch ihrerseits eine Gegenwärtigkeit, eine absolut unvermeidbare Gegenwärtigkeit: sie ist nicht das dialektische Gegenstück zur Abwesenheit, und mit dem Denken können wir sie nicht begreifen. Sie ist unmittelbar da. Es gibt keine Rede. Nichts antwortet uns: aber diese Stille, die Stimme dieser Stille wird vernommen und erschreckt wie ‚die Stille der unendlichen Räume‘, von der PASCAL redet. *Es gibt* überhaupt, ohne daß von Bedeutung wäre, was es gibt, ohne daß man diesem Term *es gibt* ein Substantiv zuordnen könnte – unpersönliche Form, wie es regnet oder es ist warm. Wesentliche Anonymität. Der Geist befindet sich nicht einem Außen gegenüber, das er ergreift. Das Außen ... bleibt ohne Korrelation zu einem Innen. Es ist nicht mehr gegeben. Es ist nicht mehr Welt. Sogar das, was man das Ich nennt, ist von der Nacht überflutet, überfallen, entpersönlicht, von ihr erstickt. Das Verschwinden jeglichen Dings und das Verschwinden des Ich führen zurück zu dem, was nicht verschwinden kann, zu der eigentlichen Tatsache des Seins, an dem *man*, ob man will oder nicht, ohne die Initiative ergriffen zu haben, anonym partizipiert. Das Sein verharret wie ein

Kraftfeld, wie eine lastende Atmosphäre; es gehört niemandem, sondern ist wie allumfassend; inmitten der Negation, die sich von ihm befreien möchte, und auf allen Stufen dieser Negation kehrt es zurück“ (ebd., S. 70).

Ich möchte nun auf der klinisch-psychoanalytischen, auf der phänomenologischen und auf der ethischen Ebene zeigen, daß sich der psychoanalytische Prozeß so verstehen läßt, wie LÉVINAS seinen eigenen Denkweg versteht, nämlich als Weg, als Rückkehr des Sein (Existenz) zum Anderen und zur Welt der Objekte, „Vom Sein zum Seienden“ auf allen Stufenfolgen dieser Negation (ebd., S. 12). Ich nenne drei Stufen im intermediären Raum des psychoanalytischen Sprechens: den objektlosen Zustand des „il y a“, des „es gibt“ (vgl. ebd., S. 62 ff.), den ich im weiteren als „Leere des Spiegels“ bezeichne (vgl. WARSITZ 1997a), sodann – zweitens – eine Zwischenstufe der Vor-Objekte des Begehrens, die ich mit J. KRISTEVA (1980, S. 9 ff.) „Abjekte“ nenne, und schließlich – drittens – eine Stufe der sogenannten normalen Objektbeziehungen, der ambivalenten Intersubjektivität über Wünsche und Bedürfnisse. Den Weg „vom Sein zum Seienden“, den LÉVINAS – in Umkehrung der Denkrichtung HEIDEGGERS – für seine Phänomenologie in Anspruch nimmt, möchte ich auch für den psychoanalytischen Prozeß reklamieren: Er umfaßt den Weg vom Sein des psychotischen Kerns in uns zum Seienden der vielfältigen Formen zwischenmenschlicher Objektbeziehungen, in die wir unser Begehren sozial einbetten.

2.1 Die Leere des Spiegels beim Blick auf den Anderen

Anfangs war meine „adoleszentäre Narzisse“ zwar zweifelsohne für mich ein Objekt des Diskurses, ohne daß ich für sie ein solches gewesen wäre. Ich entwickelte in diesen Anfangsphasen der Analyse innere Bilder von ihr, erfand Formen von Objektbeziehungsverhältnissen, die sich mir in meinem durch professionelle Routine verengten psychoanalytischen Vokabular aufgedrängt hatten.

Aber diese Bilder fanden keine Resonanz, verhallten ungehört „in der Stille der unendlichen Räume“ ihrer Seele. So fühlte ich mich ihr gegenüber manchmal in der Rolle ihrer kalten und versagenden Mutter, wenn ich auf ihr Schweigen gelegentlich sogar mit der moralisierenden Aufforderung reagierte, sie müsse schon sprechen, wenn sie Hilfe erwarte; oder ich fühlte mich in der Rolle ihres latent aggressiven Vaters, der ihr zwar gelegentlich bei schulischen Problemen half, aber zugleich von ihr erwartete, daß sie sich seiner Form der Hilfe zu unterwerfen hätte. Wenn ich ihre manchmal stumme, aber ausdrucksvolle Gestik und Mimik deutete, weil sie wieder nichts mehr sprach, kam ich mir gelegentlich wie ein sexuell eindringender Mann gegenüber einer dazu nicht bereiten Frau vor, fast wie ein Vergewaltiger: Ich fügte ihr scheinbar immer neue Verletzungen zu mit jedem neuen Versuch einer Begegnung, den ich startete. Aber auch ich fühlte mich von ihr gequält, gelähmt in meinem Bemühen, zuhörend und deutend ihr aus ihrem kommunikativen Panzer heraushelfen zu wollen. Jeder war, wie wir mit LÉVINAS (1992, S. 248) sagen könnten, für den Anderen zur Geisel geworden („Das Subjekt ist Geisel“).

Einmal verdrehte sie z.B. – stumm gequält auf der Stuhlkante sitzend – Hautfalten ihrer Hand mit der anderen Hand auf eine ganz offensichtlich schmerzhaft Weise und preßte dabei beide Hände in ihren Unterleib, gerade

nachdem sie mir wieder von einer blutigen Selbstverletzungsattacke in der vergangenen Nacht und der anschließenden Beruhigung durch das warme, über den Arm herabfließende Blut erzählt hatte – um dann zu schweigen. Ich konnte offenbar diese Selbstverstümmelungsfurie nicht länger ertragen und platzte heraus: „Am liebsten würde ich aufstehen und Sie schütteln, damit Sie aufhören mit dieser Selbstzerstörung!“

In diesem Moment hatte sie *meine* Gefühle gespürt, die ich sonst in einer abstinenteren Haltung zu verbergen suche; das war es offenbar, was sie erreichen wollte: Ich sollte sie ernstnehmen, ihre innere Verletztheit sehen; ich sollte sie aber auch – und sei es mit Gewalt – festhalten und aus ihrem Rausch herausholen! Plötzlich war hier also ein Moment der Begegnung eingetreten in einer Beziehungsgeschichte von Nicht-Begegnungen. Solche blitzartigen Momente der Begegnung im Sinne des „Antlitzes“ von LÉVINAS wiederholten sich in der Behandlung noch mehrere Male. Sie gingen und gehen stets mit einer impliziten ethischen Aufforderung einher, die lauten könnte: „Du wirst nicht zulassen, daß ich mich zerstöre!“

Ein anderes Mal führte sie beispielsweise anläßlich des von mir zu frühzeitig vorgeschlagenen Therapieendes eine Schwangerschaft und eine mit größten inneren Zerwürfnissen entschiedene Abtreibung herbei und wollte mir mit dieser unbewußten Inszenierung wohl sagen, daß ich ja wohl gerade im Begriffe sei, sie abzutreiben, was sie als tiefen Vertrauensbruch empfand. Erst daraufhin begann ich mit einer im strengen Sinne psychoanalytischen Behandlung, ganz entgegen meiner beschriebenen Absicht, die Therapie zu beenden.

2.2 Die zweite Stufe des analytischen Diskurses: Semiotische Abjektionen

Heute, und das scheint mir ein Fortschritt zu sein, ereignen sich solche „spontanen“ Begegnungen weniger als unbewußte Inszenierungen am Rande des analytischen Sprechens denn vielmehr in dessen strukturiertem Rahmen selbst. Immer wieder bringt die Patientin abgewehrte, mit Scham besetzte und schwer artikulierbare Themen ein. Sie berichtet schreckliche Geschichten aus der Sphäre der sexuellen Beziehung zu ihrem Freund, aber auch aus der pubertären Sphäre ihrer weiblichen Abgrenzung von der Mutter sowie von frühkindlichen Themen wie dem Einnässen und Einkoten. Auch in ihrer Traumproduktion tauchten Schmutzgeschichten auf (oft auch Spinnen- und Madenträume), in denen solche abgewehrten Objekte des seelischen Beziehungslebens, eigentlich Prä-Objekte, eine Rolle spielten, die mir anzeigen, daß die Begegnung mit mir nur auf dem Umweg einer Nicht-Begegnung möglich ist, nur auf den Müllbergen des Vergessenen, auf den Abfallhaufen der Seele, den Schattenseiten des Daseins stattfinden kann.

Eine solche Form der Parakommunikation bzw. der präsignifikativen Kommunikation nennt JULIA KRISTEVA (1980) eine semiotische Beziehung über Abjekte (von lat: abjicere/wegwerfen), welche die Kehrseite der intersubjektiven Verständigung über Signifikanten darstellt und die das Weggeworfene und Verworfenene der Beziehungsgeschichte, das Schreckliche, Grauensvolle und Ekliges anstatt des Gelingenden und Harmonischen, thematisiert. KRISTEVA zufolge entspringt diese Welt der Abjektionen und der präverbale Zeichenwelt der

allerfrühesten Symbiose mit dem Körper der Mutter, der maternalen Semiose oder der Chora (nach einem Begriff PLATONS), die der signifikanten Symbolwelt des paternalen Sprechens vorausliegt und dieses konstituiert. Erst in diesem Raum der Semiose wird ein Sprechen im paternalen Diskurs der Signifikanten, ein Deuten und Durcharbeiten der Übertragung, möglich.

Die „Mächte des Entsetzens“ sind KRISTEVA zufolge typisch für eine Tiefenschicht des Erlebens des modernen Subjekts. Die „neuen Leiden der Seele“ decken hinter den narzißtischen Fassaden der gelingenden Kommunikation und des positiven Denkens einen negativen und destruktiven Kern der *conditio humana* in der Moderne auf – insbesondere in Gestalt der adoleszentären und postadoleszentären klinischen Bilder des zeitgenössischen Narzißmus (vgl. LIPOVETZKI 1995; KRISTEVA 1994). Ein langjähriger und mühseliger psychoanalytischer Prozeß verspricht hier als einzige Methode einen gewissen Erfolg, wenn er denn überhaupt zustande kommt. Dabei muß der Psychoanalytiker in der Übertragungsbeziehung mit einer Wiederholung derselben Zerstörungskräfte rechnen, die den Lebenslauf des Analysanten in so pathologische Richtungen gelenkt haben.

Der französische Psychoanalytiker ANDRÉ GREEN (1993) spricht von einer „*travail du négatif*“, vom Vorherrschen negativierender und das seelische Leben zugunsten einer inneren Leere auslöschender Wirkungen des Todestriebs, welcher die psychoanalytische Arbeit rückgängig zu machen versucht. Dazu zählen negative Halluzinationen, z.B. solche für beide Gesprächspartner quälende Phasen des Schweigens, wie ich sie oben beschrieben habe, ein Persistieren der Symptome auch über erreichte Fortschritte der Verständigung hinaus, permanente Mißverständnisse, ein Zerstörenwollen jeder gerade erreichten kleinen emotionalen Nähe und Bindung usw. Die klinische Sprache ist um spezifische Kategorien zur Analyse der verfehlten Begegnung mit dem Anderen nicht verlegen. Die sogenannten „frühen Abwehrmechanismen“ wie Verwerfung, Verleugnung und Verneinung (vgl. GREEN 1990, S. 113 ff.) bzw. die unbewußten „Angriffe auf die Beziehung“, die „*attacks on linking*“ (vgl. BION 1967 a) bezeichnen ein Zerstörenwollen jeder zwischenmenschlichen Bindung und konstituieren eine Phänomenologie der inneren Leere. Sie sind charakteristisch für die „Grenzfälle“ oder Borderline-Syndrome und tendieren dazu, jeden therapeutischen Fortschritt sofort wieder zunichte zu machen.

2.3 *Die dritte Stufe des analytischen Diskurses: Die psychische Logik der Alienation*

Diese Grenzfälle können wir ohne Übertreibung heute als den Prototyp einer modernen Pathologie der Verständigungsverhältnisse bezeichnen. Sie haben die Hysterie als charakteristische seelische Pathologie der zurückliegenden Jahrhundertwende abgelöst. Dieser Prototyp zeigt sich also auch in den ‚normalen Beziehungen‘, nur verdeckter, indirekter und in seinen Abwehrformationen vielfältiger, gleichsam „normopathisch“ abgepuffert und etwas abgemildert.

JACQUES LACAN (1978, S. 59 ff.), der die *Dystychia*, die verfehlte Begegnung, als Motor der intersubjektiven Beziehung und auch der psychoanalytischen Übertragung beschrieben hat, greift hierbei auf die Unterscheidung von Euty-

chia und Dystychia in der Physikvorlesung des ARISTOTELES (1979, 197b 1–3) zurück. Dieser hatte den Menschen als ein Handlungswesen bestimmt, das zur Praxis, zum sozialen Handeln fähig ist und darin von den Kräften des Schicksals (der Tyche) abhängig bleibt. Das Gelingen einer Handlung, die Eutychia, ist dabei ihrem Mißlingen, der Dystychia, polar entgegengesetzt. Ohne ein Verständnis der Dystychia und der sie determinierenden Kräfte ist für ARISTOTELES ein Verständnis der sozialen Handlung nicht möglich. Auch der der Tyche korrespondierende Begriff des „automaton“, des „wie- von- selbst- Funktionierens“ von Handlungen, ist schon bei ARISTOTELES von einer Spur des Scheiterns und des Mißlingens durchzogen. Betrachten wir die beiden Wortsilben im Begriff „automaton“ nacheinander.

ARISTOTELES leitet den Begriff „automaton“ zunächst etymologisch aus dem „mataen“, aus der Vergeblichkeit und Zwecklosigkeit ab. „Denn man spricht von Zwecklosigkeit, wenn das Mittel für einen Zweck schließlich doch nicht um dieses Zwecks willen erfolgt ist (weil es ihn nicht herbeiführte) ... So liegt denn also schon den bloßen Worten nach ein ‚Automaton‘ vor, wenn das Geschehen selbst (autó) ein blindes Geschehen ist, zwecklos (mátaen) erfolgt. Der Stein, der vom Dach fiel, hatte nicht den Zweck, jemanden zu treffen; also fiel der Stein (ohne Zweck und blindlings) aus ‚Automaton‘“ (ebd., 197b 20–30).

Wenn das Geschehen selbst (autó) nun aber nicht ein herabfallender Stein, sondern die Begegnung mit einem Anderen ist, so tritt der *Nikomachischen Ethik* des ARISTOTELES (1967) zufolge die Paradoxie des ethischen Verhältnisses in Gestalt der Reflexivität (Selbstreflexivität), sprachlich im Reflexivpronomen auf: „Die einen lieben einander also wegen des Nutzens und nicht als solche (kat' hautous), sondern sofern sie einander (autois par'allaen) Gutes verschaffen. Dasselbe gilt für jene, die einander der Lust wegen lieben. Denn sie lieben die Genannten nicht um ihrer Qualitäten willen, sondern weil sie ihnen angenehm sind“ (ebd., VIII, 3, 1156a 10–12). „kat' hautous“ würde ich schärfer mit „nach Maßgabe ihrer selbst“ übersetzen (vgl. RICOEUR 1996, S. 226). So versteht auch LÉVINAS (1987, S. 85f.) diesen Begriff: „Die Erkenntnis im absoluten Sinn des Terminus als reine Erfahrung des anderen Seins“, so heißt es bei ihm, „müßte das andere Sein ‚kat' hautó erhalten.“

Für einen klassischen Altphilologen mag es ungewöhnlich sein, bereits bei ARISTOTELES einen Begriff des Anderen, der Alterität oder gar der Negativität des Verhältnisses des je eigenen Ichs zum Anderen zu verorten. Aber auch P. RICOEUR (1996, S. 226f.) stützt diesen Befund: „Mit dem Bedürfnis und dem Mangel“, so RICOEUR, „rückt die Andersheit des ‚anderen Selbst‘ (heteros autós) ... in den Vordergrund ... Gleichzeitig aber sieht sich die Gewißheit der Stabilität, worauf die als rein intellektueller Meinungs- und Gedankenaustausch verstandene Freundschaft beruht, von diesem Bezug auf das Begehrenswerte und das Angenehme, auf das Dasein und das Bewußtsein zu existieren, von dem sich das Zusammenleben nährt, insgeheim bedroht. *So siedelt sich der Mangel im Zentrum der festesten Freundschaft an.*“ Der Mangel im Ich, psychoanalytisch die Kastration, stiftet die Begegnung, die koinonía; er ist aber auch verantwortlich für deren häufiges Mißlingen, wenn er nämlich nicht anerkennt, nicht wahrgenommen wird (im Sinne der synaisthesis). Daraus leitet RICOEUR (vgl. ebd., S. 229ff.), so sei zumindest erwähnt, die Notwendigkeit einer Ethik der Fürsorge im Anschluß an LÉVINAS ab.

Schon für ARISTOTELES gilt also die Anerkennung der Existenz des Anderen als Voraussetzung des Zusammenlebens im Sprechen und Denken: „synaisthathai ara dei kai tou philou hoti éstin, touto dè genoit' án en too syzaen kai koinoonein lógoon kai dianoías“ / „So muß man also vom Freunde mit wahrnehmen, daß er ist, und dieses geschieht im Zusammenleben und in der Gemeinschaft des Redens und Denkens“ (ARISTOTELES 1967, 1170b 10–12). Der Basis dieser Ethik, der Wahrnehmung des Gemeinsamen sozialer Bezüge, der „synaisthesis“, entspricht im Lateinischen das Wort „conscientia“, das in der französischen Sprache „Bewußtsein“ und „Gewissen“ zugleich ausdrückt (vgl. RICOEUR 1996, S. 226).

Nun hat J. LACAN (1978; 1996) bereits die tiefe Ambiguität einer jeden Ethik der Fürsorge herausgearbeitet. Er spricht von einer disjunktiven Logik der Alienation, von einem Entfremdungs- und Ausschlußverhältnis zwischen Sein und Sinn im Verhältnis des Subjekts zum Anderen und zum Begehren. Erfasse ich den Sinn einer Begegnung, habe ich das Sein des Anderen und meiner selbst verloren; erlebe ich die Berührung durch ihn seinshaft innig, hat sie ihren abstrakten Sinn verloren: Das Subjekt verschwindet stets auf der einen Ebene, sobald es auf der anderen Ebene erscheint. Als Begehren ist es nicht mehr Sinn, als verstehbarer Sinn ist es seinsfern (vgl. WARSTIZ 1990, S. 246ff.).

Nach LACAN ist die Psychoanalyse keine Hermeneutik und keine hegelsche Dialektik der Entfremdungs- und Anerkennungsverhältnisse, sondern eine paradoxe Kunst der erotisierten Nichtbegegnung bzw. der Begegnung als unverfügbares, die Wahrheit des Subjekts konstituierendes Ereignis (vgl. LACAN 1978, S. 232f.; WARSTIZ 1990, S. 249). Die gelingende Begegnung mit dem Anderen, die gelingende Intersubjektivität als Ereignis, kündigt ihm zufolge eher vom Ende eines psychoanalytischen Prozesses als von seinem Anfang: „Um einen solchen Effekt begreiflich zu machen, haben wir von dem Bild Gebrauch gemacht, daß das Sprechen des Subjekts sich wie auf einer Schaukel der Präsenz des Zuhörers zuneigt ... Das Subjekt, würden wir sagen, beginnt die Analyse, indem es von sich spricht, ohne zu Ihnen als zu Ihnen zu sprechen, oder indem es zu Ihnen spricht, ohne von sich zu sprechen. Wenn es Ihnen von sich sprechen kann, wird die Analyse beendet sein“ (LACAN 1980, S. 183; vgl. WARSTIZ 1990, S. 208).

Die Deutung des Psychoanalytikers zielt demnach gar nicht auf den Sinn einer unverständlichen Äußerung, sondern auf das Sein des Subjekts, auf seine Wahrheit im Antlitz des Anderen, als Epiphanie, nicht als Phänomen.² In der Deutung des Analytikers sollen Anspruch und Begehren koindizieren – so könnte man die Begegnung mit dem Anderen psychoanalytisch umschreiben. Aber die Deutung ist eine schmerzhaft Erfahrung; LACAN nennt die Überkreuzung von Anspruch und Begehren den „Schrei“ (LACAN 1978, S. 219; vgl. WARSTIZ 1990, S. 262).

2 „Wie ich Ihnen sagte, hat das eine ganz direkte Implikation ... es (geht) um eine Evidenz ... allerdings eine, die man nicht sieht. Aus der Alienation folgt, daß die Deutung letztlich nicht darin besteht, daß sie uns die Bedeutungen jener Bahn liefert, die vom Psychischen, das wir vor uns haben, durchlaufen wird. Das ist nur das Vorspiel. Die Deutung geht nicht so sehr auf den Sinn als vielmehr darauf, die Signifikanten auf ihren Nicht-Sinn zurückzuführen. Damit soll es uns gelingen, die Determinanten des eigenen Verhaltens des Subjekts wieder aufzufinden“ (LACAN 1978, S. 222).

3. *Das traumatische Verhältnis zum Anderen*

Die klassische Psychoanalyse kennzeichnet die verfehlte Begegnung mit dem Anderen als Trauma. Damit ist dasjenige gemeint, was psychisch nicht integriert werden kann, das, was psychisch keine Repräsentanz findet, was dadurch mechanisch immer wieder im Sinne eines unbewußten Wiederholungszwangs reproduziert werden muß: Was wir nicht erinnern können, müssen wir tun – blind, zwanghaft und zerstörerisch.

Traumatische Begegnungen sind also solche, in denen der Andere im Sinne von LÉVINAS totalisiert und – als alter ego im strengen Sinne, als imaginärer Doppelgänger oder als imaginärer Gegenüber – demjenigen angeglichen wird, der das ursprüngliche Trauma ausgelöst hatte. Traumatisierte Menschen neigen immer wieder zu sozialen Beziehungen, in denen sie erneut traumatisiert werden, so wie ich immer wieder in Gefahr stand, meine Patientin trotz bester gegenteiliger Absichten erneut zu retraumatisieren, wenn ich sie wegen ihrer drängenden Suizidalität in die Psychiatrie eingewiesen hätte, weil ich an Wochenenden oder in Therapiepausen nicht für sie dasein konnte, oder indem ich sie immer wieder nicht richtig verstand, so daß ihr Grundgefühl einer leeren Beziehungsstruktur sozialer Bindungen immer wieder erneuert wurde. Ihre Beziehung zu ihrem latent perversen und gewalttätigen Freund imponierte ohnehin als eine einzige Retraumatisierung – in sexueller wie in sozialer Hinsicht. Die Autodestruktivität als Folge fehlender Begegnungen mit dem signifikanten Anderen der eigenen Beziehungsgeschichte ist nicht aus einer bloßen Frustrations-Aggressionshypothese abzuleiten, die anzunehmen eine unerträgliche Banalisierung der klinischen Realität wäre: Wer bringt sich z.B. schon allein aus dem Grund um, weil er in irgendwelchen Bedürfnissen frustriert worden ist?

Phasenweise hatte der Todestrieb in der Beziehungsstruktur meiner Patientin weitgehend überhandgenommen, zumal er nicht mehr in libidinöse Beziehungen eingebunden werden konnte, sondern auto- oder fremddestruktiv agiert werden mußte. Die Präsenz des Todestriebes zeigt sich klinisch als Negativierung des analytischen Diskurses. Phänomene der Zerstörung des Dialogs und, als Folge davon, seelische Leere werden übermächtig, so daß sich das Subjekt nur durch Abwehroperationen davor zu schützen vermag: durch negative Übertragungen, durch ein Agieren der Settingbedingungen (acting out) oder durch ein Agieren der eigenen Körperfunktionen (acting in) (vgl. dazu M. MERLEAU-PONTY, W.R. BION sowie K. HEINRICH in: WARSITZ 1990, S. 279–328).

4. *Begehren und ethisches Verhältnis*

Wenn die konkrete Begegnung mit dem Anderen immer wieder droht, sich zu totalisieren, und sie dann als die Totalität der imaginären Verhaftungen (des „anderen“) z.B. in der Übertragungsneurose imponiert, stellt sich aus psychoanalytischer Sicht die Frage, wie die „Unendlichkeit“, nach LÉVINAS der Gegenbegriff zur Totalität, die mir im Antlitz des Anderen aufscheint, in einer nicht-religiösen Weise und in nicht-traumatisierender Form als „Begehren“ verstanden werden kann (vgl. LÉVINAS 1983, S. 225; LACAN 1996, S. 50; S. 124). Die „Unendlichkeit“ bei LÉVINAS ähnelt in auffälliger Weise der Kategorie des „Anderen“

bei LACAN, also der Gesamtheit der symbolischen Bestimmungen und des Unbewußten, die uns im Anderen begegnet. Ebenso gibt LÉVINAS der Jenseitigkeit des anderen eine kontingente, aber meontologisch,³ also aus den Erfahrungen des Nicht-Seins, der verfehlten Begegnung resultierende Bedeutung. Aus dem „Nichtsein“ entwickelt sich das Begehren. Die Illeität des Anderen, sein Dasein als „jener/ille“ Andere, ist der Andere in der dritten Person. Er ist nicht ein Du, sondern ein „absolut vorbeigegangener“ Anderer (LÉVINAS 1983, S. 230); er ist „Spur“, also ein nur in seiner Abwesenheit präsenter Anderer: „Die Illeität jenes ille ist nicht das Es der Sache, die zu unserer Verfügung steht und dem MARTIN BUBER und GABRIEL MARCEL zu Recht bei der Beschreibung der menschlichen Begegnung das Du vorgezogen haben ... Die Illeität ist Ursprung der Andersheit des Seins, an der das Ansich der Objektivität teilhat und die es verrät“ (ebd., S. 235).⁴

Ist es vermessen, die uns nicht zur Verfügung stehende, die intersubjektive Sphäre des Du transzendierende Illeität als das Es, als das Unbewußte der Psychoanalyse mit seiner wesentlich meontischen, das Bewußtsein und die Ontologie subvertierenden Dynamik zu interpretieren? Ich meine nicht. Der „Unendlichkeit“ bei LÉVINAS entspricht, so meine Vermutung, das Unbewußte der Psychoanalyse. Beide Kategorien verbindet ihr schwer zu fassender logischer Status: Die „Unendlichkeit, die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche Ausdruck, ist das erste Wort: ‚Du wirst keinen Mord begehen.‘ Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten. Hier liegt eine Beziehung ... vor mit etwas absolut Anderem: der ethische Widerstand“ (LÉVINAS 1980, S. 285 f.).

Der offensichtlich kantische Duktus dieser Formulierung eines Apriori der praktischen Vernunft, das aber bei LÉVINAS nicht im Inneren des Sittengesetzes, sondern im Antlitz des Anderen situiert ist, allerdings in ebenso erhabenem Ton ausgesprochen wird wie bei KANT, provoziert dieselben Fragen, denen sich dieser bereits ausgesetzt sah. Wenn wir schon nicht vom zivilisatorischen Schicksal der *conditio humana* im Hinblick auf diesen ethischen Widerstand sprechen wollen, so zeigen uns doch – wie früher schon erkenntnislogisch begründete Einwände (vgl. HABERMAS 1973, S. 379) – schon unsere einfachen klinischen Erfahrungen eine äußerst brüchige Verankerung des Sittengesetzes im je eigenen Ich an. Wie es scheint, können wir uns nicht begnügen mit der resignativen Feststellung, daß der Mensch eben noch gar nicht das Niveau seiner ethischen Be-

3 Nach dem griechischen „*maè òn*“, der grammatischen Form für verneinte Begehrsätze; vgl. WARSITZ 1990, S. 240–243.

4 Daß dem so ist, wird hier nicht bestritten, nur wie es möglich ist, bleibt als Frage. Der Einspruch der – vornehmlich weiblichen – Öffentlichkeit gegen die Instrumentalisierung des mütterlichen Körpers am Beispiel des Erlanger Babys hat eindrucksvoll unterstrichen, daß auch das Antlitz eines toten Menschen (sogar die bloße Vorstellung desselben) auf seiten einer dafür sensiblen Öffentlichkeit noch das Erschrecken angesichts der Unendlichkeit des Anderen im oben beschriebenen Sinne auszulösen vermag. Wir erleben auch einen toten Menschen als einen Menschen und nicht als ein Organersatzteillager. Vgl. zur Problematik des Hirntodkriteriums und der Organtransplantationen LACANS (1966) Antigone-Motiv der Ethik.

stimmung erreicht habe und er sich also noch in statu nascendi befinde. Die Geburtswehen dieses status nascendi drohen unmittelbar in die agonalen Todeskrämpfe derselben Kreatur überzugehen. Die Fülle der klinischen Erfahrungen mit gestörten und zerstörten, in jedem Fall äußerst störanfälligen Über-Ich-Strukturen des modernen Subjekts (nicht nur in ihrer antisozialen, delinquenten Extremform der Psychopathie) provoziert also aufs neue die erkenntniskritische Frage, ob das kantische Apriori nicht doch ein a posteriori sein könnte, ein Ergebnis menschlicher Kulturgeschichte und ontogenetischer Sozialisation. In der Phänomenologie von LÉVINAS springen die unentwegten Bezugnahmen auf kontingente Erfahrungen des konkreten Erlebens ins Auge: Begehren, Liebe, Erotik, Trauma, Verlust, Zerbrechen, Zerreißen des Ich lassen sich nicht ohne materialen Verlust in ein transzendentes System integrieren. Die Alterität des Ich kann als reine Taktilität und die Moralphilosophie von LÉVINAS mit guten Gründen als eine „Ethik des Verlusts“ charakterisiert werden (vgl. MÜLLER 1997).

In den affirmativen Bestimmungen dieser imaginären Phänomenologie der Erotik bei LÉVINAS schwingen bei genauerem Hinsehen stets Konnotationen aus der Sphäre der verfehlten Begegnung, den Störungsformen des Mitseins (syzaen kai koinonein), den Phänomenen des Scheiterns und des Verlusts idealer Intersubjektivität mit. Aus dieser unaufhebbaren Tendenz aller imaginären Verhaftungen, aller bewußt erlebter Wünsche, Hoffnungen und Triebe, in ihre negativen Zerrbilder abzugleiten, führt keine hegelsche Dialektik wieder heraus oder zum Triumph des bürgerlichen Selbstbewußtseins empor. Die Negation der Negation in dieser Phänomenologie der Intersubjektivität schlägt nicht wieder ins Positive, z. B. in das Apriori der Verständigung, um, sondern in die „Lust“. So ergänzt jedenfalls TH. W. ADORNO die hegelsche Dialektik der Verständigungsverhältnisse: „Negation vermag in Lust umzuschlagen, nicht ins Positive“ (ADORNO 1970, S. 67; zur HEGELkritik bei LACAN vgl. WARSITZ 1990, S. 249; zu der von LÉVINAS 1980, S. 289 f.; S. 389).

Auch die psychoanalytische Theorie gewinnt die Plausibilität ihrer Erfahrung aus einer „travail du négatif“ (GREEN 1993), nicht aus positiven Ratschlägen für eine gelingende soziale Reziprozität. Wir kennen zwar zahlreiche Bedingungen mißlingender Intersubjektivität, können diese aber nicht positiv auf einen transzendentalen Rahmen der Bedingungen der Möglichkeit libidinöser Selbstkongruenz beziehen. Die verfehlte Begegnung mit dem Anderen als Ereignis, als Moment der Begegnung in den fragilen Formen der Intersubjektivität im Rahmen einer unendlichen Bewegung der anarchisch dissipativen Triebstruktur des menschlichen Begehrens zu verstehen, erscheint viel plausibler als jede Phänomenologie gelingender Intersubjektivität. S. FREUD hatte noch die Ethik der menschlichen Verständigungsverhältnisse aus einer Dynamik des toten, des ödipalen Vaters, also des Vaters der Urhorde, abgeleitet, aber dabei bereits auf die konstituierende Rolle des Schuldgefühls ob des Mords am Vater hingewiesen. Neuere psychoanalytische Ansätze haben dem die konstitutive Rolle einer Dynamik der „toten Mutter“ (GREEN 1983) hinzugefügt. Das Schuldgefühl wird nun als Folge der Abgrenzungs- und Loslösungsdynamik aus der Mutterbeziehung, aus dem Muttermord (KRISTEVA) verstanden, bevor der ödipale Mord die Gewalt jener Ursprungsbeziehung noch überhöht. ELEKTRA und ÖDIPUS, Muttermörderin und Vaternörder, müssen mit ihrer imaginären

Tat fortan leben und das Negative, den Mord, gleichsam sekundär erotisieren und in ihrem seelischen Raum symbolisch integrieren – diese „travail du négatif“ der symbolischen Repräsentanzen ist die Arbeit am Schuldgefühl, der Ursprung der Kultur und der Ethik.

5. Schlußbemerkung

Haben denn nun all diese psychoanalytischen und phänomenologischen Reflexionen auch meine „adoleszentäre Narzisse“ in ihrem gebrochenen Lebensweg weitergebracht? Ich habe bewußt eine schwierige klinische Begegnung ausgewählt und mich begnügt, die Möglichkeit dieser Begegnung als „Ereignis“ und nicht so sehr als Endzustand eines körperlich-geistigen Idealzustandes von Gesundheit zu charakterisieren. Mittlerweile vermag meine Patientin den analytischen Raum des Sprechens durchaus für sich zu nutzen. Weder hat sie sich umgebracht noch ist sie in den Abgründen des „il y a“, des Entsetzens des reinen Seins ohne Seiendes, in den semiotischen Abjektionen versunken, wie so viele Psychotiker und chronifizierte psychisch Kranke. Sie hat sogar durch die Reflexion ihrer damaligen Selbstverstümmelungsfurien eine tiefe Selbsterkenntnis erlangt, die LÉVINAS ebenfalls formuliert hat.

Vor einigen Tagen erst (also zweieinhalb Jahre nach ihrer Abtreibung) gestand sie mir nämlich, daß sie damals zwischen der Diagnose der Schwangerschaft und dem Tag der Abtreibung die unabweisbare Phantasie entwickelt hatte, daß sie sich kurz vor der Geburt ihres Kindes suizidieren mußte. Heute sieht sie diese Form der Selbstvernichtung als ein „zu billiges Ausweichen vor dem Leben“ an und erhellt damit eine tiefe philosophische Einsicht: Es ist nicht die Angst vor dem Tod, die in der Tiefe des Seins schlummert, wie M. HEIDEGGER (1927) annimmt, und die im Suizid überwunden oder im „Sein zum Tode“ kontraphobisch abgewehrt werden könnte, sondern es ist die Angst vor dem Leben, vor dem Sein des „il y a“, vor dem der Selbstmörder ausweicht, wobei er an diese tiefste Ebene der Existenz herangelangt ist in dem Moment, als sich ihm die Phantasie des Suizids als Rettung daraus aufdrängte. Dies scheint LÉVINAS in seiner expliziten HEIDEGGER- und impliziten SARTRE-Kritik sagen zu wollen, mit der ich schließen möchte: „Das Entsetzen (des il y a, P.W.) ist keinesfalls eine Todesangst ... In dem Entsetzen verliert das Subjekt seine Subjektivität, seine Fähigkeit, privat zu existieren. Es ist entpersonalisiert. Der ‚Ekel‘ als Existenzgefühl ist noch keine Entpersonalisierung; wohingegen das Entsetzen die Subjektivität des Subjekts, seine Partikularität als *Seiendes* umdreht. Das Entsetzen ist die Partizipation am *es gibt*. Partizipation am *es gibt*, das inmitten der Negation zurückkehrt, am *es gibt* ‚ohne Ausweg‘. Es ist, wenn man so sagen kann, die Unmöglichkeit zu sterben, die Universalität des Seins bis in seine Vernichtung hinein. ... Zu töten wie auch zu sterben, heißt, einen Ausweg aus dem Sein zu suchen“ (LÉVINAS 1997, S. 74; 75f.). Die Erlebniswelt unserer Analysanten, so könnten wir resümieren, lehrt uns mehr über den Zustand der Kultur als jede Fundamentalologie!

Literatur

- ADORNO, TH. W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M. 1970.
- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, übers. v. O. GIGON. Zürich/München 1967.
- ARISTOTELES: Physikvorlesung, hrsg. v. W. D. ROSS. Berlin 1979.
- BION, W. R.: Attacs on Linking. In: W. R. BION: Second Thoughts. Selected Papers on Psycho-Analysis. London 1967, S. 93–103 (a).
- BION, W. R.: Anmerkungen über Erinnerung und Wunsch. In: E. BOTT-SPILIUS (Hrsg.): Melanie Klein heute. Bd. 2. Weinheim 1991, S. 22–28.
- GADAMER, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen 1960.
- GREEN, A.: La folie privée. Paris 1990.
- GREEN, A.: Le Travail du Négatif. Paris 1993.
- HABERMAS, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M. 3 1973.
- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Halle 1927.
- KRISTEVA, J.: Die neuen Leiden der Seele. Hamburg 1994.
- KRISTEVA, J.: Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Paris 1980.
- LACAN, J.: Die Ethik der Psychoanalyse. Weinheim/Berlin 1996.
- LACAN, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Olten 1978.
- LACAN, J.: Zur „Verneinung“ bei Freud. In: J. LACAN: Schriften, hrsg. v. N. HAAS u. a. Bd. 3. Olten 1980, S. 173–219.
- LÉVINAS, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München 1983.
- LÉVINAS, E.: Jenseits des Sein oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München 1992.
- LÉVINAS, E.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 1987.
- LÉVINAS, E.: Vom Sein zum Seienden. Freiburg/München 1997.
- LIPOVEZKY, G.: Narziß oder die Leere. Sechs Kapitel über die unaufhörliche Gegenwart. Hamburg 1995.
- MÜLLER, U.: Ethik des Verlustes. Dissertation des Fachbereichs 01 der Gesamthochschule Kassel. Kassel 1997 (unveröffentlicht).
- REIK, TH.: Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Welt des Psychoanalytikers. Hamburg 1976.
- RICOEUR, P.: Das Selbst als ein Anderer. München 1996.
- WARSIK, P.: Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse zwischen den Methodologien der Wissenschaften. In: Psyche 51 (1997), S. 101–142 (b).
- WARSIK, P.: Die Leere des Spiegels und das Schweigen des Körpers. Psychoanalytische Überlegungen zu den „neuen Leiden der Seele“. In: R. G. APPELL (Hrsg.): Homöopathie zwischen Heilkunde und Heilkunst. Heidelberg 1997, S. 71–92 (a).
- WARSIK, P.: Zwischen Verstehen und Erklären. Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse bei Karl Jaspers, Jürgen Habermas und Jacques Lacan. Würzburg. 1990.

Abstract

The difficulties of the encounter of the I with the other are explained on the basis of a clinical-psycho-analytical case vignette dealing with a narcissistically colored interaction with a young woman going through a post-adolescent identity crisis. This women's self-destructive and relation-destructive history of the "new sufferings of the soul" seems to reflect a pattern of modern intersubjectivity. The contradictions of such a clinical encounter with the other are then sharpened and deepened on the basis of central concepts of the phenomenology of EMMANUEL LÉVINAS, according to which the subject's path can be described as a path "from being to the existing": from an initially objectless being of the mere "there is" the subject develops via an intermediate stage of pre-objects ("abstracts") to the existing as the world of object relations in which the human desire can develop intersubjectively. This path is made up of stages of "missing the encounter" (LACAN) in the dialectical sequence of which deficit always functions as dynamic motor of intersubjectivity. Only through a recognition of this deficit could a therapeutical ethics of caring, of being there for the other, be developed plausibly and in accordance with LÉVINAS. But in this ethics, too, there is still to be felt the destructive underground of a traumatic threat to all intersubjectivity, designated by LÉVINAS as "illeity", as insuspendable absence of the other ("trace").

Anschrift des Autors

PD Dr. Dr. Peter Warsitz, Baumgartenstr. 23, 34130 Kassel