

# PSYCHO-NEWS-LETTER NR. 42

## EIN KLEINER LITERATURRUNDFLUG

- Im Auftrag des Vorstands der DGPT -

Verfaßt von

Michael B. Buchholz

email: [buchholz.mbb@t-online.de](mailto:buchholz.mbb@t-online.de)

Mitte April 2006

### THEORIE UND MIMESIS

---

**M**anchmal geht es einem beim Hören einer Oper so, dass man zunächst nicht versteht, warum der Komponist gerade diese Musik zu jener Handlung gewählt hat. Ich spiele manchmal Studenten die Wahnsinns-Arie aus **Donizetti's** „Lucia di Lammermoor“ vor. Da sie meist die Oper nicht kennen, kann ich sie gut raten lassen, um was es sich wohl handele? Fast immer meinen sie, es handele sich um eine Liebesszene – was kein Wunder ist, wenn die zärtlichsten Koloraturen duettierend von einer Flöte akkompagniert werden, die wie ein Echo im Liebesgeflüster den musikalischen Affekt aufnimmt und vollendet. Was Wahnsinn ist, kann man ja dann verstehen: denn Lucia ist von ihrem Bruder um die Ehe mit ihrem Liebsten gebracht worden, hat erzwungen und mit gefälschten Briefen betrogen in eine andere Ehe eingewilligt und vollzieht in Treue zu ihrer wahren Liebe einen Mord am ihr zugewiesenen Ehemann. Als sie aus dem Schlafzimmer vor der Hochzeitsgesellschaft erscheint, mit erhobenem blutigen Messer in der Hand, rührt die Mörderin uns zu Tränen, weil ihre Tragik ihr unerbittlich eine Handlung aufnötigte, die ihr fremd ist und ihr nur die Flucht in den Wahn läßt – aber das in der Vertonung von Donizetti zu hören, braucht die Stimmen einer Diva wie der **Callas** oder der **Gruberova** und ergreift uns mit ebenso unerbittlicher psychologischer Gewalt. Wir im Publikum reagieren mimetisch, unsere Reaktion entspricht in Bestürzung und Mitleid derjenigen der Beteiligten; sogar unser Haß gilt dem Bruder, dem wahnsinnigen System der Ehre, dem er folgt und man verwünscht, dass nicht er es ist, der dem Wahnsinn verfällt.

Dieselbe mimetische Reaktion, wie wir sie derzeit am Beispiel der „Ehrenmorde“ öffentlich diskutieren, kann man an einem anderen Beispiel in **Tschaikowsky's** Oper „**Eugen Onegin**“ erleben. Im zweiten Bild der zweiten Szene kommt es zum dramatischen Höhepunkt, als Onegin, ebenso vom Ehrsystem seiner Zeit in den Griff genommen wie sein langjähriger Freund **Lenski**, sich mit diesem duellieren *muß*, nachdem es so scheint, als sei ein Fall von Untreue vorgefallen. Der Rivale, und sei er der beste Freund, muß beseitigt werden. Hört man die Musik dazu, und stellt sich versuchsweise ahnungslos wie im Studentenexperiment, ahnt man nicht, insbesondere

in einer russisch gesungenen Aufnahme nicht, um was es geht. Denn die beiden Duellanten singen ihrerseits, nachdem die Sekundanten ihnen die Waffen geladen und überreicht haben, ein ungemein zartes Duett, wobei einer buchstäblich die Tonlage des anderen aufnimmt. Auch hier ist einer des anderen Echo. Sie reden sich zwar mit „Feind!“ an, erinnern sich aber im Libretto an ihre Blutsbrüderschaft, an die Zeit, als sie alles noch teilten, ihre Mahlzeiten, ihre Gedanken, ihre Vergnügungen – als sie eben Freunde waren. Und beklagen, dass sie sich nun vorbereiten müssen, einander zu ermorden, kaltblütig wie Erbfeinde. Und fragen sich auch, ob sie nicht in lautes Gelächter ob der Lächerlichkeit eines solchen Benehmens ausbrechen und nicht lieber als Freunde von der Wallstatt scheiden sollten? Einer nach dem anderen, einer Echo des Andern, wiederholt vierfach das „Njet!“ dieses versöhnenden Gedankens. Als der Schuß fällt, fährt er dem Publikum als gewaltiger Paukenschlag ins Zwerchfell und wieder sind wir mimetisch ergriffen und können uns nicht entziehen, aus Mitleid über das Opfer und ebenso über den Täter - und aus Wut über den „Unsinn“ eines solchen Ehrsystems, als dessen Opfer wir beide sehen. Und der heutige Hörer einer noch sehr europäisch klingenden, doch tief russischen Musik kann sich heute nicht mehr ganz tröstend zuraunen, welch Segen es ist, dass wir da doch heute weiter sind, keine Duelle mehr, keine Morde in der Morgenstunde aus falscher Ehre. Nein, weiter sind wir nicht.

Aus psychoanalytischer Sicht könnte man fragen: Ist das nicht alles eine Variante unsublimierter Homosexualität? Dazu freilich passt das doch sehr weibliche Donizetti-Beispiel mit den vergleichbaren mimetischen Reaktionen im Publikum wie auf der Bühne ebenso wenig wie die Eskalation der Gewalt mit der finalen Steigerung durch Mord in beiden Beispielen. Dazu passt auch nicht das vollkommen ausweglos Scheinende, das Moment des Zwangs. Denn eben fragen sich die beiden noch, ob sie nicht über all das lachen können sollten – die Möglichkeit versöhnt zu entkommen, wird klar also gesehen, sie ist bewusst und sie präsent. Sie ist eine Option, die genutzt werden könnte – aber sie wird nicht gewählt. Was könnte der Grund sein? Warum können die beiden nicht davon lassen?

Eine Antwort könnte die Spieltheorie geben. Zu lachen über das Mörderisch-Groteske würde bedeuten, einen *kooperativen* Zug in diesem Wahnsinns-Spiel zu machen. Lachen wäre ein Angebot der Versöhnung, man könnte gemeinsam davon gehen. Aber wer ein Kooperationsangebot in einer solchen Lage macht, kann nicht sicher sein, ob der kooperative Zug auch wiederum kooperativ beantwortet wird, ob der andere ins Lachen einstimmen würde? Was, wenn nicht? Kooperation aber, die mit Konkurrenz beantwortet wird, ist dann nur noch ein „schwacher“ Zug im sich durchsetzenden Spiel der Konkurrenz – das ist wohl eines der gesicherten und durchaus auch tragischen Ergebnisse der Spieltheorie. Patienten mit psychosomatischen Magen-Darm-Beschwerden, so kann man aus dem klinischen Alltag vermuten, entwickeln nicht selten ihre Erkrankung gerade dann, wenn sie „freundlich-kooperativ“ auf andere zugehen (in der unbewussten Szene: oral-bedürftig) und ihr Interaktionszug mit Konkurrenz beantwortet wird, der sie sich dann unterlegen fühlen.

Die Spieltheorie empfiehlt allgemein, im Zweifelsfall ein Spiel mit *einem* kooperativen Zug zu beginnen und dann immer mit genau *dem* gleichen Zug zu antworten, den der andere daraufhin macht. Reagiert er kooperativ, kann man das auch weiter tun; die Chance, dass sich ein Win-Win-Spiel entwickelt, ist dann groß. Reagiert der andere aber kompetitiv-konkurrent, muß man bei bestem Willen selbst konkurrieren, wenn man nicht sogleich verlieren will; die Chance zu einem Win-Lose-Spiel ist groß. Die Abfolge dieser Schritte – kooperativer Beginn, dann den Anderen imitieren - hat den humorvollen Namen einer „Tit-for-Tat-Strategy“ bekommen. Im Amerikanischen gibt es die Empfehlung: „Be nice, twice!“

Das Fatale ist, dass jeder kooperationswillige Spieler von der Kooperation des Anderen *abhängig* ist. Kooperation kann nur *mit* dem Anderen in Gang kommen – und bleibt auf *dessen* Kooperation angewiesen. Konkurrenz hingegen ist ein Spiel, das einer allein, *gegen* den Anderen in Gang setzen und durchsetzen kann. Es ist deshalb *nicht* richtig, wenn so oft behauptet wird, dass für einen „Streit“, wie es die Konkurrenz ja auch ist, „immer zwei“ dazu gehören! Zur Konkurrenz kann man leicht gezwungen werden – oder aber man muß aus dem Spiel insgesamt „aussteigen“ und

hat es damit auch schon verloren (aus der Sicht des Konkurrenten). Eine knifflige Frage ist nun, welche Art von Spiel spielen Therapeuten? Wenn der Befund der Therapieforschung stimmt, dass Therapeuten, die gute Behandlungsergebnisse erzielen (siehe meine früheren PNL) *Aggression und Konkurrenz gerade nicht mit Gegen-Aggression und -konkurrenz beantworten*, dann trägt das gewiß zum verspotteten Image des Gut-Menschentums bei – und ist doch unverzichtbar, wenn man brauchbare Behandlungen führen will. Aber ist das schon Masochismus? Die Spieltheorie kann uns beschreiben, *dass* die Dinge in der beschriebenen Weise ablaufen und *was* das Ergebnis sein wird, bleibt aber die Antwort auf die Frage: *Warum nur?* schuldig. Die psychoanalytische Antwort – Homosexualität? Masochismus? – wiederum ist zu eng, sie kann vieles an der dramatischen Szene gar nicht, die spieltheoretische Antwort kann die Motivationsfrage nicht erklären. Eine umfassendere Antwort kann nur in einem anthropologischen Rahmen gegeben werden, sie wird versucht von **René Girard**.

#### DER MIMETISCHE ZYKLUS

**Isaiah Berlin**, der kürzlich verstorbene, große Kulturphilosoph aus Cambridge, unterschied einmal Denker wie **Plato**, **Hegel** oder **Dostojewski** von anderen wie **Shakespeare** oder **Goethe**. Letztere seien „Füchse“, die sich mit vielen verschiedenen Themen auseinandersetzen; erstere hingegen seien „Igel“, weil sie alles auf eine Karte, auf ein einziges Prinzip zu setzen scheinen. Isaiah Berlin rechnete Girard zu den „Igel“, aber seine mimetische Theorie ist umfänglich und weit umspannt und lässt sich wohl am besten unter dem Begriff des mimetischen Zyklus zusammenfassen.

Girard ist kein Psychoanalytiker, wird aber auch in der psychoanalytischen Welt mittlerweile mehr und mehr zur Kenntnis genommen, nachdem er bei Historikern, strukturalen Anthropologen, Philosophen, Religions- und Literaturwissenschaftlern bereits breite Resonanz und Aufnahme gefunden hat und seine Theorie weitgehend zustimmend diskutiert wird. Daß sich das auch in der Psychoanalyse ausmünzen könnte, wird sich hoffentlich zeigen lassen, wenn ich nach ein paar biographischen Worten auf einige Kernthesen eingehe und dann Verbindungslinien zu einigen neueren psychoanalytischen Theoretisierungen ziehe.

1923 in Avignon in Südfrankreich geboren, promovierte er 1947 - nach seiner Zeit bei der Résistance während des zweiten Weltkrieges - noch in Frankreich als Historiker über Formen des Privatlebens im 15. Jahr-

hundert und schließt eine zweite Promotion an der Indiana-University 1950 mit einem zeitgeschichtlichen Thema über die amerikanische Sicht Frankreichs in den Kriegsjahren ab. Trotz doppelter Promotion findet er keine Anstellung an der Universität, lebt zunächst als Französischlehrer in den USA,

#### **Empathie, Magie, Mimesis und die Arbeitsweise des Analytikers**

Im dritten Band seiner Neurosenlehre (S. 89) beschreibt **Otto Fenichel**, dass sich die magische Geste von der Empathie unterscheidet, „die in einer vorübergehenden Identifizierung mit einem Objekt vorgenommen wird, um zu antizipieren, was dieses Objekt tun wird. Versuchsweise Identifizierungen zum Zweck der Empathie sind auch bei normalen Objektbeziehungen von grundlegender Bedeutung. Sie können besonders gut an der Arbeitsweise eines Analytikers untersucht werden...Es handelt sich bei ihnen um eine Wiederholung archaischer Arten der Wahrnehmung. Diese geht in zwei Schritten vor: a) auf eine mimetische Identifizierung mit einem Objekt folgt b) eine Bewusstwerdung der Veränderung in der eigenen Persönlichkeit und entsprechend der Außenwelt. Analog besteht auch die Empathie aus zwei Handlungen: a) aus einer Identifizierung mit der anderen Person und b) aus einer Bewusstwerdung der eigenen Gefühle sowie der Gefühle des Objekts nach der Identifizierung.“

Hier wird der Begriff der Mimesis von einem Klassiker verwendet in einer Weise, wie sie von Girard dann ausgebaut wird.

wobei er sich mehr und mehr mit Literatur beschäftigt und erhält schließlich an der Johns-Hopkins-University eine erste Professur. Er organisiert Symposien über „the sciences of man“, an denen prominente Figuren wie **Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan, Isztvan Todorov, Jean-Pierre Vernant** u.v.a. teilnehmen. Von 1968 an wird er Professor für Literaturwissenschaft in New York, seit 1980 war er in Stanford als Professor für Literatur- und Kulturwissenschaft. Nach seiner Emeritierung erhielt er 2005 als wohl größte Ehrung die Aufnahme bei den „Unsterblichen“, die Mitgliedschaft bei der Académie française. In diesem Monat erhält er an der Universität Tübingen den Dr. Leopold-Lucas-Preis wegen seiner Publikationen auf geisteswissenschaftlichem Gebiet, die zur Völkerverständigung beigetragen haben.

Seine Studieninteressen sind ungemein weit, sie reichen von historischen über ethnographische Themen bis hin zu religions-, literatur- und kulturwissenschaftlichen Fragen. In Deutschland hat ein erstes Buch „Das Heilige und die Gewalt“ erhebliches Aufsehen erregt (1972), weil er zwei Themen bereits im Titel zusammenstellt, die das konventionelle Denken als scharfe Gegensätze weit auseinanderhält.

Kann man das denn? Soll Religion etwa als Ursache oder Ursprung von Gewalt angesehen werden? Handelt es sich um eine neue Religionskritik? Girard denkt hier ganz anders. Über sein Werk kann man sich gründlich in dem Buch von **Wolfgang Palaver** (2004, „René Girards mimetische Theorie – im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen“, LIT-Verlag) einfürend informieren.

In einem soeben auf Deutsch erschienenen Buch „Die verkannte Stimme des Realen“ (2005) macht Girard deutlich, wie er die Dinge sieht. Girard schlägt eine neue Theorie des Mythos vor.

**Levi-Strauss** hatte eine Lesart mythischer Texte vorgeschlagen, in denen er die Entfaltung der Vernunft durch Ausschluß des Unlogischen zu erkennen meinte. Die Mythen, so Levi-Strauss, symbolisieren ihrerseits das Denken, indem sie es auflockern. Was Gi-

rard an dieser Theorie des Mythos verstimmt, ist, dass die Mythen ständig von realer Gewalt reden – und deren Vorhandensein wird bei strukturalistischen Theorien des Mythos hartnäckig verleugnet. Girard nimmt eines der Beispiele von Levi-Strauss, es handelt sich um einen Mythos aus Tikopia:

„Vor sehr langer Zeit unterschieden sich die Götter nicht von den Menschen, und die Götter waren auf der Erde die direkten Vertreter der Clans. Nun geschah es, dass ein fremder Gott, Tikarau, in Tikopia einen Besuch abstattete und die Götter des Landes für ihn ein großartiges Fest vorbereiteten; aber vorher organisierten sie Kraft- und Schnelligkeitsprüfungen, um sich mit ihrem Gast zu messen. In vollem Lauf gab dieser zu stolpern vor und erklärte, er sei verwundet. Aber während er zu hinken vorgab, sprang er zu der angehäuften Nahrung und schleppte sie zu den Hügeln. Die Familie der Götter stürzte zu seiner Verfolgung davon; diesmal fiel Tikarau ernstlich, so dass die Clan-Götter ihm, der eine eine Kokosnuß, der andere ein Taro, der dritte eine Frucht des Brotbaumes und die letzten eine Igame wieder entreißen konnten... Tikaura gelang es, den Himmel mit der Masse des Festmahles wieder zu erreichen, aber die vier pflanzlichen Lebensmittel waren für die Menschen gerettet worden.“ (Girard 2005, S. 24)

Während Levi-Strauss hier eine Allegorie des Denkens erkennen will – indem die Differenzierung, die im Denkvorgang statthat, personalisiert veranschaulicht wird –, erkennt Girard gerade in einer solchen Auffassung eine Verleugnung der realen Gewalt. Es handelt sich nämlich um eine Szene, die aus der Sicht der Verfolger und deshalb entstellt davon berichtet, wie ein Fremder gejagt wurde, an Hügeln ankommt und nicht weiter weiß und dann „den Himmel erreicht“, also hinunter gestürzt wird oder sich selbst hinunter stürzt. Und die Art der Verleugnung innerhalb des Mythos kann Girard nun angeben: das Opfer wird „divinisiert“, d.h. der eben noch Gejagte wird zum Gott, das Verbrechen durch Vergöttlichung verklärt. Indem Girard nun zahllose Mythen miteinander vergleicht, etwa den Tikopia-Mythos mit den Bacchantinnen, gewinnt er eine These darüber, wie archaische Gesellschaften ihre sozialen Krisen gelöst haben: indem

sie eine Mehrheit schaffen, die sich gegen ein einziges Individuum stellt, das als Sündenbock geopfert wird. In dieser Polarisierung zeigt sich nicht eine Allegorie des Denkens, sondern die Auszeichnung des Opfers als Opfer.

“Wir verfügen damit über drei Arten von Vorstellungen, die nahtlos aneinander anschließen: erstens Anzeichen einer sozialen Krise; zweitens der ‚böse Blick‘ oder eine ähnliche unheilbringende Macht, die einem bestimmten Individuum zugeschrieben wird; und drittens die kollektive Ermordung dieses Individuums“ (Girard 2005, S. 36)

Den Mythos sieht Girard demnach weder als Aberglauben noch als Emanation des Unbewussten und auch nicht als Denk-Allegorie. Die befriedigende Erklärung sieht Girard darin, „dass der Mythos den Lynchmord aus der Sicht der Mörder selbst darstellt“ (S. 38)

Daß die Mörder ihre Tat in ein positives Licht rücken, kann man eigentlich nicht anders erwarten; dass sie das Handeln ihres Opfers als bedrohlich darstellen werden, auch. Was ich hier nur an einem Beispiel wiedergebe, dokumentiert Girard mit großer Überzeugungskraft an sehr verschiedenen Texten und er schlägt eine Lesart vor, die annimmt, dass Texte durchaus einen externen Referenten haben. Eine bestimmte vorherrschende Lesart hat sich durchsetzen wollen, wonach Texte sich nur intern auf ihre eigene Verweisungsstruktur beziehen. Aber diese Lesart einer autonomen Textualität lässt sich an Verfolgungstexten auch der Moderne keineswegs halten, was die Historiker mittlerweile in aller Klarheit sehen. Girard zeigt dies an Texten über Judenverfolgungen im Mittelalter, die im wesentlichen vier zyklisch immer wiederkehrende Elemente enthalten:

1. Es gibt eine soziale Krise. Viele Menschen sterben, an Hunger oder an der Pest. Angst und Chaos herrschen.
2. Es gibt Menschen, die das Chaos herbeigeführt haben, indem sie die Ordnung gestört haben. Sie erkennt man daran, dass sie den „bösen Blick“ haben. Juden haben den bösen Blick. Sie vergiften die Brunnen, sie schleppen die Pest ein, sie verspeisen kleine Christenkinder.

3. Die Juden müssen deshalb vertrieben oder getötet werden.

4. Die Ordnung stellt sich wieder her.

In dieser zyklischen Abfolge erkennt Girard nun die gleichen Elemente wie in mythischen Texten. Natürlich sagt einem der gesunde Menschenverstand, dass der Glaube an die unheilvolle Macht der Juden Einbildung, Wahnbildung ist. Dafür lassen sich sogar Belege der Zeitgenossen selbst beibringen. Das ist nicht viel anders als in der Duellszene zwischen Onegin und Lenski: Beide wissen, beide sagen, wie unsinnig ihr Vorhaben ist. Dennoch geschieht es. Was hier geschieht, erklärt Girard nun nicht aus einem individuellen Unbewussten, sondern

### Eine aktuelle Anwendung

Von Girard's Theorie gibt Geert Mak in seinem Buch „Der Mord an Theo van Gogh – Geschichte einer moralischen Panik“ (Suhrkamp 2005); freilich ohne Girard auch nur zu erwähnen. Es gibt eine Übereinstimmung in der Sache.

In Holland war der Filmemacher Theo van Gogh durch Mohammed B. auf offener Straße niedergestochen worden und das Land geriet in Aufruhr. Mak beschreibt die Strategien der verschiedenen Interessengruppen und natürlich die politische Rhetorik, die in der Formulierung des stellvertretenden Premierministers gipfelte, das Land befinde sich „im Kriegszustand“. Im Vergleich mit dem Entstehen faschistischer und rechtsnationaler Bewegungen während des 20. Jahrhunderts kommt er dann zu einer Verlaufsgestalt als gemeinsame Ursachen für deren Entstehung, die große Ähnlichkeit mit Girards mimetischem Zyklus hat (Mak, S. 82):

1. Eine überwältigende Krise, von der Eindruck besteht, dass sie mit normalen Mitteln nicht mehr lösbar sei
2. Die Überzeugung, dass die eigene Gruppe „Opfer“ geworden sei, was rhetorisch zur Rechtfertigung grenzenloser Maßnahmen gegen den „Feind“ dient
3. Angst vor dem Niedergang der eigenen Gruppe
4. Verlangen nach Gemeinschaft und nach der Autorität natürlicher Führung; die Führer werden höher als jede allgemeine Rationalität angesetzt
5. ein Kult von Gewalt und Unbeugsamkeit  
Es dürfte nicht schwer sein, in diesem Schematismus auch die Entwicklung im sog. Karikaturenstreit wiederzuerkennen.

aus dem Sündenbockmechanismus, den er als „transkulturell“ (S. 49) ansieht und dessen Wirkung die Verbindung zur Religion herzustellen vermag. Der Sündenbock muß nicht den bösen Blick allein haben, er kann einen Buckel haben oder hinken oder stottern. Ödipus hinkte ebenso wie Hephaistos oder der biblische Jakob und so fragt Girard:

“Sind die Mythen nichts als die ewige Wiederholung der immer noch unverstandenen Geschichte von Kain und Abel? Ist es möglich, dass die Herausbildung der Kultur auf Mord gründet?“

### NUR EIN BELEG FÜR DIE RESONANZ GIRARD'SCHER THEORIE IN DER LITERATURWISSENSCHAFT

**Dietrich Schwanitz**, meist als Autor des „Campus“ verschrien, war Prof. der Anglistik in Hamburg und verfasste eine bemerkenswerte „Englische Kulturgeschichte“ (1996). Darin nutzt er Girards Theorie zur Erklärung von Shakespeares Dramen, die voller Beispiele für mimetischen Furor sind und fasst Girard folgendermaßen zusammen:

„Dabei dreht Girard die normale Vorstellung der Abfolge im Wünschen um. Nach dieser normalen Vorstellung gibt es erst das Objekt und dann die Wünsche, die sich übereinstimmend darauf richten, und schließlich die Gewalt, die aus der Rivalität der konfligierenden Wünsche entsteht. Aber, so argumentiert Girard, sind die Primärbedürfnisse des Menschen erst einmal gestillt, ist der Mensch von Wünschen beseelt, die ihr Objekt noch suchen. Er begehrt etwas, weiß aber noch nicht, was. Nur an der Vollkommenheit der anderen geht ihm auf, dass ihm noch etwas fehlt. Unter ihnen sucht er sich ein Modell. Dies Modell zeigt ihm durch seinen eigenen Wunsch ein begehrenswertes Objekt. Damit wird der andere zum Rivale. Die Rivalität ist aber nicht das Ergebnis einer Übereinstimmung beider Wünsche, vielmehr begehrt das Subjekt den wünschenswerten Gegenstand, weil der Rivale es auch begehrt. Durch seinen Wunsch zeigt der Rivale dem Subjekt, was überhaupt begehrenswert ist. Auf der Ebene des Wunsches wird er zu seinem Modell. An ihm sieht er, was ihm zu seiner Vollkommenheit noch fehlt. Deshalb ist das Wünschen von Grund auf mimetisch“ (S. 73)

(S. 52)

Und jetzt sehen wir, dass hier eine durchaus freudianische Thematisierung aufgegriffen

wird. Der Gründungsmord ist ja bekanntlich eine These, wie sie **Freud** in seinen kulturtheoretischen Schriften immer wieder vermutet hat und die Bewältigung der Schuld habe sich tief ins kulturelle Gedächtnis eingeschrieben, so verlängerte **Jan Assmann** den Freud'schen Gedanken und transformierte Freuds *biologische* Annahme einer transgenerationellen Weitergabe in die viel plausiblere Deutung eben einer *kulturell* wirkenden Weitergabe-Symbolik. Darüber habe ich mehrfach in den PNL berichtet. Auch Girard vertritt, wie Assmann, den Gedanken, dass der Tod eine kulturstiftende Funktion habe:

„Die Kultur geht stets vom Grab aus. Das Grab ist stets nur das erste menschliche Denkmal, das sich um das stellvertretende Opfer erhebt, die erste, elementarste, fundamentalste Schicht von Sinngehalten. Keine Kultur ohne Grab, kein Grab ohne Kultur; zugespitzt gesagt ist das Grab das erste und einzige Kultursymbol“ (Girard, zit. nach Palaver, S. 229).

Assmann würde dem weitgehend zustimmen, sich wohl aber gegen die Verbindung mit dem Opfer sträuben.

Hier kann ich noch einmal an die Überlegungen von **Thomas Sluneko** anknüpfen, auf dessen Buch ich im März-PNL hingewiesen hatte. Denn eine solche Verknüpfung verdeutlicht, wie nah sich hier manche so grundlegend ansetzenden Denker sind. Sluneko schreibt:

“Nicht wir sprechen, die Sprache spricht (durch) uns, das Haus des Seins baut sich jenseits unserer Intentionen ständig auf und um - ein unabschließbares Projekt, aus dem weder Ausnahmesprecher noch Ausnahmetaten noch bedeutende Werke entscheidend herausragen.“

Man muß die **Heidegger'sche** Diktion vom „Haus des Seins“ gar nicht mitmachen, um dennoch zu verstehen, dass mit „Jenseits unserer Intentionen“ ein zentraler psychoanalytischer Topos angesprochen ist. Dieses Jenseits aber wird nicht in ein individuelles Unbewusste verlagert, sondern in die Kommunikation, womit natürlich nicht nur das Verbale gemeint wird, sondern der volle Umfang jedes Austauschs zwischen einzelnen Menschen, der das ausmacht, was dann

„Gesellschaft“ heißt. Warum diese Verlagerung in die gesellschaftliche Dimension so wichtig ist, erklärt Slunecko nun mit den nächsten Sätzen:

“Es handelt sich um nahtlose Selbstzustellungen von Sprache nach dem Muster der fortwährenden Selbsterzeugung; es braucht weder Sonderzeiten noch Hochinspirationen - normaler Sprachbetrieb genügt, damit das Neue in der Sprache hervorkommt. Die nun auch jenseits von Luhmanns Begrifflichkeit formulierbare Beobachtung, Gesellschaft habe sich vermöge der Kommunikation über die Welt gebildet und schreibe sich ständig und kraft dieser Kommunikation fort, hat entscheidende Vorzüge: Zum einen bedarf es keiner besonderen Veranstaltungen, keiner heroischen Gründungsakte, Freud-scher Vatermorde und auch keiner Verträge, um Gesellschaft beginnen zu lassen; zum anderen ist es nicht notwendig, um in die Gesellschaft zu gelangen, ihre Existenz bereits vorauszusetzen ... Die Ursprungsfrage verblasst, wenn man davon ausgeht, dass das System ‚Kommunikation‘ immer schon soweit gediehen ist, dass es nicht mehr darauf ankommt, wie es oder wer damit begonnen hat; wenn nicht mehr das Urwort, sondern nur das nächste Wort wichtig ist, wenn wir also von Ursprüngen auf Anschlüsse umstellen“ (Slunecko, „Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution“, S. 129)

Die Frage danach, „wer begonnen hat“, ist im Zusammenhang mit Girards Beschreibung des Sündenbock-Mechanismus nun klar als individuelle Schuldzuschreibung erkennbar. Doch die Verlagerung in die gesellschaftliche Kommunikation verdeutlicht, dass es diese *Möglichkeit* zur Schuld schon gibt *vor* jeder individuellen Tat. Individualismus entsteht logisch und historisch erst aus der Notwendigkeit, *nach der Tat* jemandem die Schuld verantwortlich zurechnen zu müssen. Aber vorher schon bietet erst die unvermeidliche Teilhabe an Gesellschaft, also an Kommunikation, die *Möglichkeit* dazu.

Freilich nicht: jede! Die Janusköpfigkeit der Kommunikation wird hier zu denken versucht. Sie bindet Menschen zu einer überlebensnotwendigen Gesellschaftlichkeit zusammen, sie entbindet unter Umständen aber auch jenes Gewaltpotential, dem sich Figuren wie Lenski oder Onegin dann nicht entziehen konnten, trotz klaren Bewusstseins von der Lächerlichkeit ihres Unternehmens. Die *Möglichkeit* des Mordes ist immer latent da, einfach deshalb, weil die Kommunikation Anschlüsse sucht; aber was lässt solche Möglichkeit denn wirklich werden?

#### WARUM UND WOZU ABER BRAUCHT ES DAS OPFER?

Wozu muß gemordet werden? Die Antwort Girards liegt in der anthropologischen These von der „mimetischen Rivalität“, die freilich nicht als verkappter Biologismus gelesen werden darf; Girard ist von jedem Fundamentalismus weit entfernt. Girard zielt, wie die Psychoanalyse, auf eine „Theorie des Konflikts“. Nicht der Aggressionstrieb, nicht der Sexualtrieb, überhaupt kein biologisches verankertes „fundamentum in re“ ist Kern, denn der Mensch wisse gar nicht, was er begehre! Die Tragik liegt für Girard darin, dass Menschen das Begehren des anderen imitieren. Das Stenogramm dieser These lautet bei Girard: „Der Nächste ist das Vorbild unserer Begehren“. Weil wir eben nicht triebhaft festgelegt sind, drückt diese These

eine enorme Offenheit des Menschen, ja seines Begehrens auf andere hin aus; niemand ist ein allein stehendes, für sich seiendes Individuum. **Winnicotts** berühmten Satz über das Baby abwandelnd könnte man sagen: „Es gibt kein Individuum ohne den Anderen“. Die Vorstellungen des Individualismus ist für Girard die „romantische Lüge“, die sich bis zu **Descartes** zurückverfolgen lässt, für die es aber immer schon Gegenpole etwa bei **Augustinus**, dann aber auch bei **Thomas Hobbes**, gegeben habe. Sich am Begehren des Anderen ausrichten – ist das nicht eine geradezu „friedliche“ Vorstellung? Ja, könnte ein Girardist antworten und fortfahren, dass eben darin die Tragödie ihre Wurzeln habe. Denn der Andere wird

damit zu einem Vorbild, das nachgeahmt wird. **Dostojewskis** Erzählung vom „ewigen Gatten“ ist eines von Girards Beispielen. Der Gatte liebt seine Frau nicht mehr, aber als er merkt, dass sich ein Freund für sie interessiert, entflammt er sich neu und sucht immer wieder solche Beziehungsdreiecke. Wiederum weist Girard den Verdacht einer verkappten Homosexualität hier ab, indem er auf andere Beispiele verweist. Zwei Männer, Onegin und Lenski oder irgendwelche anderen, lieben eine Frau. Sie sind gerade in ihrem Begehren einer des anderen Vorbild – und eben darin einander zugleich auch Hindernis. Die Mimesis, so die europäische Tradition seit **Platon**, wird als Angleichung verstanden. Darin liegt aber nicht nur Versöhnung, liegt nicht nur poetisches Potential, sondern Gefahr. Denn wenn die Angleichung des Begehrens sich auf dasselbe Territorium, dieselbe Nahrung, dieselbe Frau richtet, wird sie zu einer immensen Gefahr. Wo verehrt wird und bewundert, ist die Nachahmung zur Stelle – und damit aber nicht die Gleichheit aller, sondern immense Neid- und Rivalitätskonflikte zerreißen die gesellschaftlichen Bande. Natürlich sieht Girard, dass es durchaus ein Leben außerhalb der Rivalität, außerhalb des mimetischen Begehrens geben kann und das unterstreicht, wie wenig biologisch-fundamentalistisch er denkt:

„Ich glaube zum Beispiel an die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, und ich sehe keine Möglichkeit, diese mimetisch zu interpretieren. Ich glaube, dass sexuelles Vergnügen im Respekt des anderen möglich ist – und womöglich gibt es nur in diesem Fall eine wahrhafte Befriedigung, wenn der Schatten der Rivalen das Bett der Verliebten verlassen hat: darum tritt dieser Fall so selten ein!“ (Girard, nach Palaver S. 61).

Wenn nun alles mit der Rivalität um ein Objekt beginnt, dann hat Girard hiermit eine mächtige Erklärung sowohl für den Sünden-

bockmechanismus, als auch für Mythen und nachfolgende Ritualisierungen gefunden, die zugleich in den menschlichen Verhältnissen, nicht in der Biologie verankert ist. Der Sündenbockmechanismus resultiert nämlich aus dem mimetischen Begehren und den Schematismus, an vielen Beispielen historischer Art und literarischer Art vorgeführt, kann man sich so vorstellen: Archaische Gesellschaften geraten in eine Krise, eben weil ihre internen Rivalitätsspannungen so immens zunehmen. Das kann durch Nahrungsverknappung, Ernteausfall, Krankheiten wie die Pest o.ä. ausgelöst werden. Die Gefahr, sich gegenseitig zu erschlagen, um die knappen Güter an sich bringen zu können, ist riesengroß – und kann abgewehrt werden, indem ein Sündenbock organisiert wird. Das war, dafür bringt Girard zahllose Beispiele, ein zwar archaischer, aber mindestens nach unseren heutigen Vorstellungen ein durchaus bewusster Gedanke. Die griechischen *pharmakoi*, wie sie hießen, sind nur die prominentesten unter diesen Beispielen. Die Umwandlung des Menschenopfers in ein Tieropfer bis hin zu der Formel vom „Lamm Gottes“ deutet eine kulturelle Höherentwicklung durchaus schon an.

Girard bringt nun einen interessanten Gedanken in die Theorie vom Sündenbock ein, der deutlich macht, dass seine Rolle als Träger des projizierten Bösen nur die halbe Geschichte erzählt. Es geht oft genug anders weiter: Eben ist der Sündenbock noch der Böse, der Träger alles Unheils, das aus der Gesellschaft verbannt werden muß, und schon ist er der Heilige, der verehrt wird – eben weil er dies Wunder der Einigung einer gerade noch spannungsvoll zerstrittenen Gemeinschaft vollbringt! Der „Gegensinn der Urworte“, wie Freud sie beschrieben hat, hat in diesen sozialen Verhältnissen seine Wurzel. Das lateinische Wort *sacer* bedeutet eben beides, *heilig* und *verruucht*.

#### DER NEID

Girard macht mit dieser vollständigeren Theorie vom Sündenbockmechanismus nun einen Gang durch die Geschichte und

kommt zu einigen Stufungen, die für Psychoanalytiker durchaus von Interesse sein müssen. Ich stelle einiges ohne Girards sehr

überzeugende Beispiele zusammen und füge einige eher klinische Illustrationen aus meiner Kenntnis der Philosophie an:

Eine zentrale Rolle beim mimetischen Begehren spielt natürlich der Neid, von dem schon **Spinoza** in seiner Ethik formulierte *invidia est odium*, Neid ist Haß, „insofern der Mensch sich über das Glück eines anderen betrübt und umgekehrt sich über das Unglück eines anderen freut“. Diese Bestimmung sieht scharf das Böse am Neid – er ist nämlich ganz uneigennützig und unterscheidet sich darin von der Habgier, weil er nicht das Gut des Anderen haben will, sondern nur, dass der Andere es *nicht* hat. Aus Neid kann man sich deshalb auch verzehren, denn er endet nur in Zerstörung oder Selbstzerstörung. Eben wegen dieser Qualitäten war der Neid in der Lehre des mittelalterlichen Chef-Scholastikers **Thomas von Aquin** gerade kein Affekt! Sondern eine Sünde, genauer: eine der 7 Todsünden. Neid wurde damals gerade *nicht* psychologisch gefasst, sondern *moralisch* eingeeht. Die Furcht vor dem Neid der Anderen war dann soziales Regulativ, deshalb die Beachtung von deren Stigmata wie Behinderungen, Buckel, bösem Blick etc. Der Neid kann nämlich nicht durch gerechte Umverteilung der Güter befriedigt werden, weil der Neid eben nicht auf Besitz drängt, sondern sich am Unglück des Anderen erfreut, das macht ihn sozial so gefährlich. Ein Gräzist, **Glenn Most**, hat deshalb im Februar 2006 auf einer Tagung über den Neid im Potsdamer Einstein-Forum zurecht darauf hingewiesen, daß die antiken Götter *neidisch* waren – etwa im Mythos des **Aristophanes**, den Freud so gerne zitierte. Neidisch auf die Menschen, die als Kugelwesen glücklich waren. Die neidischen Götter mussten sie auseinander trennen in Mann und Frau und Freud gewinnt aus diesem Mythos noch die Bestimmung des Triebes als Suche nach der „Wiedergewinnung eines früheren Zustandes“, der Einheit bzw. (sexuellen) Vereinigung. In **Miltons** berühmter Schrift „Paradise Lost“ ist es dann der Teufel, der eben solchen Neid auf die Menschen symbolisiert.

**Shakespeares** Drama **Othello**, ebenso wie die Opernbearbeitungen durch **Rossini** und

**Verdi** zeigen uns die Rolle des Neides in dieser von Spinoza und Milton gesehenen Weise: **Jago** ist jener Neid-Teufel, der das Glück von Othello und **Desdemona** zerstören muß, nur weil er bei der Beförderung zurückgesetzt wurde. Und von dieser Zerstörung selbst nicht das Geringste hat – außer der Freude an der Zerstörung. Insofern haben wir es mit einem nicht-ödipalen Dreieck hier zu tun!

Glenn Most macht nun einen Stufenunterschied zwischen den *neidischen* antiken Göttern und dem Gott des Alten Testaments. Dieser sei eben gerade nicht neidisch, sondern *eifersüchtig* – auf die anderen Götter vor und neben ihm. Das ist tatsächlich, fasst man die Gottesbilder als Projektionen menschlicher Verhältnisse, ein zivilisatorischer Schritt. Der *neidische* Gott will etwas, das sich prinzipiell eben gerade nicht verteilen lässt: Glück. Und er will es, *weil* es sich nicht verteilen lässt! Der *eifersüchtige* Gott hingegen begehrt diese Umverteilung und sie kann prinzipiell auch gewährt werden: Umverteilung von Anbetung, Verehrung, Aufmerksamkeit auf den einen, den monotheistischen Gott, der die anderen aus dem Felde drängt.

Wenn man sich diese Dimensionen vor Augen hält, bekommt man eine schauernde Ahnung davon, welche Geister gerufen werden, wenn heute wild gewordene Werbestrategen den Neid zu feiern beginnen, um der Konsumgüterindustrie neue Kaufanreize zuzuführen. Es sieht dann so aus, als wäre hier nur eine weitere Enttabuisierung vorgenommen und als könnte die zivilisatorische Einhegung des Neides gefahrlos aufgehoben werden, um Geschäfte medial und industriell zu befördern. Die Kosten für einen solchen Zivilisationsverlust sind jedoch auf längere Sicht unkalkulierbar. Denn der Neid erfreut sich am Unglück Anderer und wenn irgendein Massaker im Fernsehbild gezeigt wird, weiß man mittlerweile gut genug, dass eben Andere irgendwo auf der Welt sich am Leid böseartig freuen. Wollen wir diese Bestien losgelassen sehen?

Sieht man, angeleitet von Girards Gang durch historische Quellen und literarische Beispiele, diese Spur in der Geschichte,

könnte man auf den Gedanken kommen, auch der moderne Individualismus sei selbst in diese Geschichte verstrickt. Es kommt einem so vor, als beginne man, eine mimetische Matrix der kulturell-menschlichen Verbundenheit zu sehen, eine Spur der Angleichung und der nährenden Nähe, aus der eben die beschriebenen Gefahren erwachsen sind – und als hätten Gesellschaften deshalb Institutionen errichtet, um sich gegen die Gefahren des Mörderischen in solcher Nähe zu schützen. Nicht Nähe schützt, sondern kultivierte Distanz. Das bedeutet eine Verschiebung von Wertigkeiten, die Girard durchaus vertritt, die unserem Denken zunächst schwer anzunehmen ist, weil die moderne Psychoanalyse sich eher dem Nähe-Pol verbunden sieht; freilich manchmal auch recht unreflektiert. Hier könnte Girard einen wichtigen Kontrast zugunsten der Distanz setzen. Nach den entsetzlichen Zerstörungen des zwanzigsten Jahrhunderts, nach den Gewaltexzessen zweier Kriege und der Shoah, nach dem Zusammenbruch bislang stabilisierender Institutionen und dem schwerwiegenden Verlust des Glaubens an ihre integrative Autorität, würde sich der moderne Individualismus als eine Rückzugsposition interpretieren lassen – und dabei sichtbar werden, welches gewaltsame Potential in dessen Untergrund auch lauert. Denn wer sich tatsächlich nur am eigenen Interesse orientierte, würde sich über kurz oder lang darüber täuschen, wie sehr er sein Begehren an dem des Anderen ausrichtet – und wäre schon wieder ins mimetische Begehren verstrickt. Es könnte also sein, dass der Individualismus unserer Theorie mit seiner Feier der individuellen *Autonomie* als einem der hehren Therapieziele durchaus einen problematischen Kern besitzt, der durch Girards Theorie sichtbar gemacht werden kann. *Autonomie* - da wäre zu fragen, inwieweit hier gewissermaßen der individuelle Pol der Konkurrenz ausgedrückt ist. Wieweit kann im Begriff der Autonomie der Andere mitgedacht werden? Ich vermute, im Grunde gar nicht, und habe schon mehrfach vorgeschlagen, stattdessen lieber von *Souveränität als Anerkennung von Abhängigkeit* zu sprechen; wir sind nicht nur von der Aufmerksamkeit

anderer abhängig, sondern auch von deren Kooperationsbereitschaft, wenn wir selbst Kooperation wünschen oder benötigen.

Eine solche Herausforderung, über Grundbegrifflichkeiten neu nachzudenken, hält Girard für die Psychoanalyse auch noch an anderer Stelle bereit.

Ödipus steht ja im Zentrum unserer Theorie und Freud sah ihn auch als Kern jeder Neurose. Girard aber – hier folge ich Palaver (S. 205 f.) - sieht Ödipus als einen Sündenbock und führt uns eine neue Lesart der Tragödie des **Sophokles** vor. Zunächst zeigt er: Auch Ödipus, Teiresias und Kreon sind in eine mimetische Rivalität verstrickt, jeder versucht dem anderen die Schuld an der Krise zuzuschieben, in der die Stadt Theben durch den Einfall der Plage geraten ist. Wenn Rivalität heißt, immer mit dem gleichen „Interaktionszug“ zu antworten, dann haben wir hier ein fabelhaftes Beispiel, denn zunächst klagt Ödipus den blinden Teiresias an:

“Was längst ich ahne: Schuldig scheinst Du mir  
Als Wissener und als Helfer jener Tat,  
Die man beging, und wärest du nicht blind –  
Ich würde sagen: *Du* hast sie vollbracht.“

Eben darauf antwortet ihm Teiresias

“Wahrhaftig? Nun, so steh zu Deinem Fluch  
und richte nie, von diesem Augenblick,  
Das Wort an diese Männer noch an mich:  
Du bist der Greuel, der das Land befleckt!“

Ein entsprechender Streit der wechselseitig-mimetischen Beschuldigung lässt sich auch zwischen Kreon und Ödipus nachweisen. Die Krise wird nun – das ist der zweite argumentative Schritt - „gelöst“, als alle sich auf Ödipus als einen Sündenbock einigen. Er bietet sich selbst dazu an und ruft:

“So treibt mich augenblicks hinaus, versteckt  
Mich irgendwo, erschlagt mich oder werft  
Mich in das Meer, wo keiner mich erblickt.“

Und überraschenderweise lässt Sophokles den doch als Inkarnation des Bösen Vertriebenen in seiner zeitlich später liegenden Tragödie *Ödipus auf Kolonos* nun plötzlich als einen Heiland auftreten; Theben und Athen

streiten sich um seinen Leichnam noch zu seinen Lebzeiten. Das ist der dritte Schritt, in dem Girard nun den vollständigen mimetischen Zyklus erkennt. Ödipus, das Opfer einer Verfolgung, wird divinisiert. Sophokles, so zeigt uns der Literaturwissenschaftler Girard, lässt es beinahe als Zufall erscheinen, dass Ödipus tatsächlich Sündenbock ist. Denn er lässt

„in seinem Stück alle Zeugen des Mordes an Laios behaupten, dass dieser von mehreren und nicht bloß von einer Person getötet worden sei. Diese Aussagen erfahren keinerlei Widerspruch und müssten zum Freispruch von Ödipus führen, der als Einzeltäter verurteilt wird. Sophokles lässt deshalb die Frage, wie Laios umgebracht wurde, bis zum Ende unbeantwortet.“ (Palaver, S. 207)

Ein weiterer Interpretationsschritt ist, dass Girard auf die Opferzeichen hinweist: Ödipus ist ein Fremder, er kommt aus Korinth nach Theben; er hinkt und er war ein ausgesetztes Kind (Palaver, S. 242 f.)

Man erinnert sich sogleich, dass die vehementeste Kritik an der Behauptung von der Universalität des Ödipuskomplexes von Psychoanalytikern selbst kam. **George Devereux** hatte ihn als Antwort auf die elterlichen Schandtaten gesehen und ihn als einen

„Anti-Laios-“ bzw. „Anti-Jokaste-Komplex“ auffassen wollen; **Winnicott** verneinte, dass er im Zentrum einer jeden Neurose stehe und **Kohut** sah ihn als Folge einer entgleisten Selbstobjekt-Funktion durch die Eltern. Aber Girards Deutung von Ödipus als einem Sündenbock ist neu, denn er kehrt das Verhältnis von Täterschaft und Opferrolle um. Das müsste auch Folgen für die aktuellen Debatten um das Trauma und das Opfer haben. Und was wir als „ödi-pal“ ansehen, könnte eher das Ergebnis eines Gruppenprozesses als ein autochthon ablaufender individueller Entwicklungsprozess sein; eine solche Sicht wäre, setzt man Gruppe mit Familie einmal gleich, mit den Beschreibungen der psychoanalytischen Familientherapeuten gut vereinbar. Kurz, Girard liest auch den Mythos von Ödipus als einen Verfolgungstext, der aus der Sicht der Verfolger niedergeschrieben wurde, die Spuren der Tat verwischt, die Gründe für die Tat dem Opfer selbst zuschreibt und schließlich das Opfer zum Heilsbringer erhöht. Hierüber könnte die Psychoanalyse durchaus ins Grübeln kommen; dass Freud den Ödipus-Mythos tatsächlich verkürzt rezipiert hatte, würde ihm nicht zum ersten Mal vorgehalten.

#### KRITIK AN GIRARD

Natürlich hat es im Rahmen der weltweiten Auseinandersetzung mit Girards Theorie auch Gelegenheit gegeben, kritische Punkte zu benennen. **Konrad Thomas**, Sozialwissenschaftler, hat vor einigen Jahren in seinem Buch „Rivalität. Sozialwissenschaftliche Variationen zu einem alten Thema“ einige Punkte benannt.

Der Sprung in die Divinisierung des Opfers wird verständlich, wenn man bedenkt, dass die Mitglieder einer archaischen Gesellschaft die unmittelbar einigende Wirkung der Sündenbock-Jagd verspüren können; dann muß der eben noch als Sündenbock Gejagte ja tatsächlich „lösende“, also „göttliche“ Fähigkeiten haben. Aber wie verhält es sich bei Sündenbockjagden, die diese Divinisierung nicht erkennen lassen, etwa bei den europäi-

schen Judenverfolgungen des Mittelalters und des 20. Jahrhunderts? Hier lässt sich mit Girard klar zeigen, dass die Verfolgungstexte aus der Täterperspektive verfasst sind, reale Ereignisse darstellen und sie zugleich rechtfertigend verschleiern. Dennoch ist die Divinisierung des Opfers nicht zu erkennen, es sei denn, man wollte Worte wie „Holocaust“, die „Brandopfer“ bedeuten, als Indiz dafür nehmen. Es gibt Sündenbockjagden *ohne* Divinisierung.

Ein weiterer Kritikpunkt: Girards manchmal polemische Kritik an Freud verdeckt die Übereinstimmungen. Girard fasst das Alte Testament als „Mischtext“ des Übergangs von der mythologischen Täterperspektive zur Sicht der Opfer auf. Just so aber hatte **Freud** (GW X, 350) die Errichtung des all-

gemeinen Tötungsverbot in den 10 Geboten verstanden:

“Gerade die Betonung des Gebotes: Du sollst nicht töten, macht uns sicher, dass wir von einer unendlich langen Generationsreihe von Mördern abstammen, denen die Mordlust, wie vielleicht noch uns selbst, im Blute lag“.

Es bedurfte demnach zunächst des Verbotes in Form einer Reaktionsbildung (Assmann würde von einer „normativen Inversion“ sprechen), um den Übergang zur Sicht der Opfer und damit zur Mitleidensfähigkeit zu bewerkstelligen. Darin geht Freud eher Girard voraus, als dass er dafür zu kritisieren wäre.

Und schließlich bleibt in ethnologischer Hinsicht offen, ob das Tieropfer ebenso als eine Art Zwischenglied zu betrachten sei, welches das Menschenopfer abgelöst habe, bevor gänzlich darauf verzichtet werden konnte.

Diese drei Punkte möchte ich hier nennen; andere sind denkbar und sehr umfangreich diskutiert worden. Immerhin wird daran deutlich, wie ungemein anregend Girards Theorie auf verschiedene andere Wissenschaften gewirkt hat. Zum anderen könnte es sein, dass die Psychoanalyse mit der Ödipustheorie nicht einen *allgemeinen* Komplex beschrieben hat, sondern dass der Ödipus

eher als ein Spezialfall (unter mehreren anderen) einer besonderen menschlichen Beziehungsform, nämlich der Abfolge von Dreiecksbeziehungen, verstanden werden muß. In der Entdeckung der Dreiecksbeziehungen hätte Freud sein historisches Recht. In der Erweiterung der Theoriebestände zu anderen Dreiecksformen aber dürfte über ihn hinausgegangen werden – und ist ja auch schon hinausgegangen worden. Freuds wesentliche Entdeckung wäre dann die Zentralität der Dreiecksbeziehung, von der er einen besonderen wichtigen Spezialfall, den wir als Ödipuskomplex zusammenfassen, beschrieb. Die Eingrenzung aufs Familiäre wäre freilich eine längst erkannte Beschränkung dieser Theorie ebenso wie die Annahme, es handele sich um eine individuelle Hervorbringung allein. Dreieckskonstellationen, z.B. in der Form der mimetischen Rivalität kommen (leider) auch außerhalb der familiären Beziehungen vor – ich erinnere an Jago, Desdemona und Othello - und können nicht immer reduktionistisch nur als Kopie des familiären Musters verstanden werden. Die Aufgabe, Dreiecke in die Balance zu bringen, in Loyalitätskonflikten beispielsweise, bleibt auch bei anderen Dreiecksformen bestehen.

#### MIMESIS IN DER THEORIE

Interessant ist nun, ob Girard Möglichkeiten sieht, dem mimetischen Zyklus zu entkommen? Daß es ein „Jenseits der Rivalität“ grundsätzlich geben kann, hat er im erwähnten Zitat über die Elternliebe als einem möglichen Beispiel der Überwindung von Konkurrenz durchaus anerkannt. Sein Akzent liegt auf der Wahlfreiheit, die wir in jeder Situation haben, denn es gibt für den Religionswissenschaftler und für den durch den Jesuiten **Raimund Schwager** zum gläubigen Christen bekehrten Girard nun ein historisches Ereignis, das dem mimetischen Zyklus gleichsam ein Schnippchen schlägt; das ist das Selbstopfer Christi, der sich selbst

als Sündenbock anbietet und opfert, ohne dass dies Opfer zur Befriedung der mimetischen Gewalt gefordert gewesen sei. Girard hat diese These in einem eigenen Buch („Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz - Eine kritische Apologie des Christentums“, 2002), zu dem **Peter Sloterdijk** ein Nachwort geschrieben hatte, argumentativ und suggestiv entwickelt. Seine Überlegungen haben ein breites Echo ausgelöst, weil er in der Tat die besondere Rolle des Christentums in der Überwindung der archaisch-mythischen Religionen zeigen kann – auch das wieder an kenntnisreicher Interpretation biblischer Texte. Für die Psychoanalyse

könnte auch ohne den Bezug zur christlichen Lehre wichtig sein, dass hier grundsätzlich eine Überwindung der Konkurrenz für möglich gehalten wird, wenn nur der Verzicht auf Rache und Vergeltung verbindlich wird. Kurz, wenn die paranoid-schizoide Position, wie das in unserer Sprache heißt, aufgegeben werden konnte. Damit hätten die Opfer ihr Recht erhalten, ohne selbst wiederum zu Verfolgern werden zu müssen – und das ist in der heutigen Diskussion nicht ohne Bedeutung.

Psychoanalytiker reagieren meist mit abwehrenden Reflexen, wenn die Frage der Religion auf den Tisch kommt; sie halten dies alles mit Freuds Religionskritik für erledigt. Freilich zeigt die Gegenwart, dass die religiösen Fragen keineswegs entschieden oder veraltet sind. Vielmehr beschäftigt die Menschen mehr und mehr, dass es elementare Fragen und Themen gibt, die von der wissenschaftlich-rationalen Bearbeitung beiseite gelegt werden, eben weil sie wissenschaftlich nicht beantwortbar sind. Es sind Fragen der Lebensführung und der Lebenskunst, ja der Lebensklugheit, Themen der medizinischen Ethik oder der Eingriffsbefugnisse in bislang als „natürlich“ geltende Domänen. Beunruhigend ist dies deshalb, weil sich deutlich zeigt, dass es ein Ökologieproblem des Rationalismus gibt, der solche Fragen nicht entsorgen kann, sondern sie anderen zur Bearbeitung und Beantwortung überlassen muß, die daraus nicht geringen Honig saugen. Nicht zuletzt speisen sich viele fundamentalistisch wirkende Überzeugungen oder esoterische spleens aus der mangelnden Kraft des wissenschaftlichen Rationalismus, hier verbindliche Antworten zu geben. Die Auseinandersetzungen zwischen den Scharen von Anhängern der monotheistischen Religionen, die quasi-kriegerische Ausmaße annehmen, gründen in der weitgehenden Vernachlässigung des gesamten Themas in der wissenschaftlich-kulturellen Diskussion. Eben davon hallt auch ein Echo durch manche Fachbeiträge in psychoanalytischen Journalen.

**Edna O'Shaugnessy** fragt im Dezember-Heft (2005) des „Int. J. Psychoanalysis“ in der Überschrift „Whose Bion?“ und stellt

fest, **Bion** habe gerade in seinen frühen Schriften durch ein höchst diszipliniertes Denken überzeugt.

“After these main writings, however, in my view, Bion's thinking becomes less disciplined, and his language then begins to suffer the defects of its qualities”.

Eben diesen Mangel an kognitiver Disziplin in seinen späteren Schriften sieht sie verbunden mit Bion's später Beschäftigung mit „O“, welches er mal als Symbol der Psychose, dann aber auch als Symbol der Gottheit gelesen haben wollte. Die Nähe Bions zur Mystik, die er gesucht hat und in der Autoren wie **Michael Eigen** („The psychoanalytic Mystic“ 1998) gerade das Faszinosum und den Kulminationspunkt von Bion's Denken erkennen, ist O'Shaugnessy eher unheimlich. Bion kann man so verstehen, als sei er zur Einsicht in eine Mimesis gekommen, zur Einsicht in den Primat einer prä-rationalen oder, mit **Heidegger**, „prä-reflexiven“ Matrix der Verbundenheit und als habe er mit eben der Ambivalenz gekämpft, die Girard ebenfalls in der Mimesis erkennt: sie kann tiefste Form des Sozialen und der Menschlichkeit sein und ebenso verhängnisvollster Ursprung mimetischer Gewalt.

Eben hierin widerspricht **Elisabeth Tabak de Bianchedi** in ihrer Antwort dem Beitrag von O'Shaugnessy. Bion ist für de Bianchedi ein kreativer Autor, der aus manchen Widersprüchen lebt. Fast als wollte sie ein **Goethe-Wort** paraphrasieren, schreibt sie:

“By the way, I am sure that reading or studying creative authors – not only psychoanalytic ones – promotes changes in oneself and helps the mind grow” (S. 1529).

Die eine Möglichkeit ist, mit Bion gesprochen, aus Erfahrung zu lernen; die andere ist: zu wachsen. Bion's Buchtitel von 1965 weist genau diese Alternative: „Transformations: Change from Learning to Growth“. Zu *lernen* bedeutet gleichsam die Erstreckung des Wissens in einer horizontalen Ebene; man dehnt den Bereich des Wissens und damit seiner Verfügung aus. *Wachstum* ist hingegen in einer vertikalen Richtung gedacht, es bezieht sich nicht auf die Zunahme

dessen, was gewusst werden kann (den Objektbereich), sondern auf eine Veränderung am erkennenden Subjekt. So erhalten wir die Möglichkeit, über das wissenschaftliche Wissen hinaus zu gehen, indem wir das Denkangebot erhalten, dass manches Wissen nur gewusst werden kann, wenn bestimmte Wachstumsschritte durchlaufen sind. Ein Kind kann noch nicht wissen, wie es sich anfühlt, eine Mutter oder ein Vater zu sein, auch wenn es dies antizipiert. Am Anfang einer Analyse kann ein Patient oft noch nicht gut wissen, wie subtil ihn sein Analytiker unter Umständen versteht (und ich schließe ein: auch gerade deshalb oft genug missversteht). Das persönliche Wachstum auf Seiten des erkennenden Subjekts überhaupt als eine epistemologisch relevante Größe ins Spiel zu bringen, bricht mit den alteuropäischen Selbstverständlichkeiten, nicht aber mit den Vorstellungen der Psychoanalyse, wie Bion sie formulieren wollte. Bion macht damit das, was gewusst werden kann, abhängig vom persönlichen Wachstum – und das ist eine zutiefst mystische Denkfigur, die er auf diesem Weg in die psychoanalytische Epistemologie einschrieb. Denn er realisierte,

“that we analysts, in our field of experiences, are close to the mystics in this sense, since, for example, when we have an intuition or discover something about what is happening in the link with a patient – particularly a severely disturbed patient – we can, perhaps, communicate our awareness of it to him/her, but transmit it to someone else, who was not present, is very difficult and almost impossible, requiring an act of faith from the one hearing it to be able to believe it” (de Bianchedi, S. 1531)

Ich finde solche Sätze bemerkenswert. Sie machen deutlich, dass ein Psychoanalytiker innerhalb seiner Praxis unter Umständen auf eine mimetische Matrix sich einstellen kann, die der mystischen Erfahrung nahe kommt. Die Schwierigkeit taucht erst auf, wenn diese Erfahrung kommuniziert werden soll, also einer anderen Sphäre anvertraut wird, einem anderen Zuhörer oder gar einem anderen Publikum. Kurz, wenn die Erfahrung sich in Theorie verwandelt, muß sie diesen Wechsel des Referenten in Kauf nehmen – und ris-

kiert, die Erfahrung nicht sagen zu können, die Theorie an ihrer Stelle sprechen lassen zu müssen. Das komplexe Verhältnis zwischen Erfahrung und Theorie, eingebunden in Prozesse des vertikalen persönlichen Wachstums ist ein unklares Problem und der Begriff der Mimesis, als Basis der Intuition, könnte hier der psychoanalytischen Intuition und Denkbemühung weiterhelfen.

De Bianchedi scheut sich nicht, Intuition in Anspruch zu nehmen.

“And many of us believe that intuition is one of our tools in this search; that intuition will, sometimes, produce a revelation/discovery. Believing this implies an ‘act of scientific faith’”.

Letzteres wiederum, „wissenschaftlicher Glaube“, ist ein Ausdruck von Bion, der daran erinnert, dass Freud in der „Neuen Folge der Vorlesungen“ beständig von der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ sprach und dieses merkwürdige *mixtum compositum* nicht erläuterte. Denn Wissenschaft kann ihrem eigenen Anspruch nach nicht Weltanschauung sein, sie muß die Rolle der Schiedsrichterin *über* den Weltanschauungen beanspruchen, die ihr auch Freud durchaus anweisen wollte. Aber zugleich scheint er in eben diesem Punkt gezögert zu haben, wenn er sie als eine Weltanschauung (die wissenschaftliche) scheinbar *neben* andere stellte.

Die Intuition beschreibt de Bianchedi so:

“Intuition can be defined as the direct and immediate insight or understanding of a reality or a truth, with no intermediate elements”.

und weist ihr somit mindestens im „context of discovery“ eine zentrale Rolle zu.

Mimesis, wie Girard sie versteht, meint also das, was de Bianchedi als „link with the patient“ anspricht; ihr Medium ist eine Intuition, die etwas zu entdecken befähigen kann, wovon die Theorie, die ja alles immer schon im voraus zu wissen meint, sich dennoch überraschen lassen muß. Zugleich ist Mimesis der Theorie vorgelagert, etwa so, wie ein Theoretiker immer zunächst Säugling war und Mensch ist mit menschlichen Bedürfnissen und Begrenzungen, bevor er darüber nachdenken kann, was „den Menschen“ bestimmt. Wenn Mimesis in der hier ange-

deuteten Weise ins begriffliche Repertoire der Psychoanalyse eingegliedert werden könnte (worüber Diskussionen statt finden müssen und ausführlichere Bestimmungen), dann lässt sich aber auch jetzt schon sagen, dass dieser Begriff bei Girard eine weit umfangreichere Bestimmung hat als nur den klinischen Nutzen in der Verbundenheit mit dem Patienten. Die kulturtheoretischen Bedeutungen könnten, das ist das Verlockende daran, in die klinische Praxis integriert und so die Spaltung zwischen den „Klinikern“ und den „Kulturtheoretikern“ innerhalb des psychoanalytischen Feldes begrifflich überwunden werden.

Und es gibt möglicherweise noch eine andere Folge einer solchen Integration: Wenn Girard die historische Leistung des Christentums in der Überwindung der mythisch-archaischen Opferlogik erkennt, dann ignoriert er natürlich nicht, dass das Christentum selbst zu einem erheblichen Rückfall in die Opferlogik beigetragen hat – und hiergegen (etwa im Fall der Kreuzzüge, der Inquisition und der Judenpogrome) bezieht er deutlich Stellung. Entscheidender für eine psychoanalytische Lesart dürfte sein, dass er den Wechsel von der Verfolgerperspektive zu der des Opfers, die durch das Christentum entstand, in höchst analoger Weise beschreibt wie wir es aus Bion's Texten kennen, wenn er den Übergang von PS -> D als eine Art Lösung des neurotischen Konflikts entwickelt. Tatsächlich wäre die „depressive Position“ als Verzicht auf Rivalität und damit auf die Logik der Rache und der Vergeltung zu verstehen und das kann auch dabei helfen, die Verfolgerperspektive, die heute erneut so viele Opferdiskurse durchgeistert, stabil zu überwinden. In diesem Sinne wäre der Psychoanalytiker tatsächlich ein „weltlicher Seelsorger“, als der er von Freud im „Nachwort zur Frage der Laienanalyse“ bezeichnet worden ist. Man müsste dann klarer sehen, ob und inwieweit dem psychoanalytischen Diskurs selbst ein spirituelles Erbe eingeschrieben ist, das vielleicht von den Ansprüchlichkeiten einer ausschließlich wissenschaftlichen Theoriebildungen eher überdeckt, vielleicht auch verdrängt werden konnte.

Einen Schritt in dieser Richtung geht ein Beitrag von **Laura Ambrosiano** im gleichen Heft des „Int. J. Psychoanal.“. Sie untersucht, was geschieht, wenn Psychoanalytiker auf ihre berufliche Biographie und Entwicklung zurückblicken und bringt hier einen neuen Begriff ins Spiel, den der „professional novel“, der im deutschen Abstract als „Berufsroman“ sehr schön eingedeutscht wird. Die Entsprechung zum „Familienroman“ ist gewollt. Mit *Berufsroman* ist der konstante Wandel (wie Ambrosiano geschickt schreibt) gemeint, der sich ergibt, wenn der Analytiker seine professionelle Biographie (sich oder anderen) erzählt: die Begegnungen mit Lehrern und Meistern, die emotionalen Bindungen und Wechselfälle seines professionellen Weges.

“This narration interweaves with the evolution of the analyst's cultural, theoretical and clinical positions. The *culture* we are part of remains as a preconscious and unconscious object of our psychic apparatus. We do not observe it; it 'becomes conscious only in crisis situations' (Semi 1999, p.844). This means that theories are not merely conscious rational options, but are, in part, *implicit*. They emerge from work done with patients but also from vicissitudes with teachers, colleagues, or institutional groups of reference”.

Die Verbindung zwischen klinischer Theorie und Kultur wird also sehr eng gesehen; die Kultur sogar als Teil des psychischen Apparates aufgefasst, was sich vor allem in Krisensituationen zeige. Dann sind „Paradigmenwechsel“ der Theorie fällig.

Aber was ist „Theorie“? Auf diese Frage gibt die italienische Autorin eine sehr schöne Antwort, die manche Konflikte über verschiedene Theorien zu befrieden in der Lage wäre:

“Like dreams, representation is a process driven by a unifying force. In this sense, theories are myths of origins, myths the *producers of meaning* ..., which, in the analyst's mind, like the Gradiva sculpture ..., take on life and transform themselves. Maintaining awareness of the representative gap means having a dialectic relationship with theories in which *opening and closing* are understood to be necessary moments. The opening and closing of theories, *crystals* ...that need to be *porous*, allow clinical experience.”

Der Vergleich mit der porösen Kristallkugel, in die der Analytiker blickt, stammt von **Antonio Ferro**, auf den Ambrosiano sich hier bezieht. Es ist ein schöner Vergleich, weil er uns veranschaulicht, dass Analyse und Wahr-Sagen in einem tiefen Sinn etwas gemeinsam haben, dass aber Analytiker, die meinen, ihre Kugel zeige die und nur die eine Wahrheit, ihre Aufgabe verfehlen, weil die Kugel, in die wir blicken, unvermeidlich porös ist. Eben das hängt mit der Rolle der Theorie und der aus ihr abgeleiteten Interpretation zusammen:

“There are at least as many ways of understanding interpretation and of defining its object and goal as ‘analytic families’ in the various local institutions”.

So fügt Ambrosiano doch zu Recht an. Die unterschiedlichen lokalen analytischen Familien tragen zur „Trübung“ des Kristalls bei – unvermeidlich. Aber das ist kein Grund, auf Wahrheitsansprüchen absolut zu beharren, vielmehr ein Grund zur zurückgenommenen Reflexion des Berufsromans – denn Theorien, die wir alle für so wahrheitshaltig und wahrheitsfähig halten, sind: Mythen Gerade nach Freuds Überzeugung! Sobald wir freilich unsere Theorien *verteidigen*, behandeln wir sie schon als Gottheiten, bekämpfen die des Gegners und verstricken uns in das, was Girard als mimetische Rivalität bezeichnen würde. So könnte es also sein, dass das religiöse Thema durchaus Teil unseres Verhältnisses zur Theorie ist; der Rückfall in die archaisch-mythischen Glaubenskämpfe ist immer gegenwärtig. Das wenigstens könnte die Beschäftigung mit Girard zu sehen lehren.

Auch **Andrea Celenza** im Int. J. stellt eine neue Frage, die in diesen Zusammenhang gehört: Sie will nicht wissen, was Psychoanalyse sei; ihre Frage lautet: „Where is psychoanalysis?“ Die leidige Frage, ob sie im Sitzen oder Liegen, im Stehen oder Gehen oder in anderen Stellungen auszuüben sei, resultiere in „inadequate theorizing“. Und frisch macht diese Autorin weitere Bemerkungen:

“There seems to be a clearer sense of what analysis is when confronted with what it is not. We more frequently here the phrase ‘This is not

analysis’ than ‘This is analysis’ ... Likewise, the search for the essence of psychoanalysis may be compared to the search for the real artichoke by stripping it of its leaves”.

Tatsächlich, die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Tiefe und Oberfläche, wendet man sie nur auf die Suche nach dem Wesen der Psychoanalyse an, verleitet einen dazu, die Artischocke immer mehr zu zerpfücken – und dabei löst sich ihr Wesen auf. Da hat Celenza einen anderen Vorschlag parat:

“My purpose, then, is not to determine an unshifting, inherent essence of psychoanalytic action, but, through the use of a heuristic visual-spatial metaphor, to *find where the action might be located* at any particular moment”.

Die Idee, die „psychoanalytic action“ zu bestimmen, öffnet einen Denkraum und weist weiter. Dann kann man sehen, dass sowohl Sessel als auch Couch zur Abwehr genutzt werden können, um der Dialektik des Sich-Einlassens, der Öffnung des Intimen, der Subjekt-Objekt-Verhältnisse zu entkommen. Je nachdem, entscheidend ist, wie der Analytiker benutzt wird, ob als subjektives Objekt, als Partialobjekt oder als Anderer in eigenem Recht. Wie beide sich „aufeinander zu bewegen können“ möchte die Autorin im Rahmen ihrer räumlichen Metaphorik durchaus anschaulich, wenn auch nicht konkret, sondern symbolisch, verstanden wissen. Manchmal ist dazu das „Von Angesicht zu Angesicht“ nötiger als die korrekte Benutzung der Couch. – Auch hier also ein Plädoyer für Lockerungsübungen im Verhältnis zu unseren Theorien und Dogmatiken. **Goethe** hat das Gemeinte einmal feinsinnig ausgedrückt in seinen „Maximen und Reflexionen“, als er schrieb:

"Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht, und dadurch zur eigentlichen Theorie wird"

Sich mit dem „Gegenstand“ identisch machen – das wäre Mimesis im besten Wortsinne. Da unser „Gegenstand“ aber nicht still hält, muß es Variationen der Theorie unvermeidlich geben.

## WEIßE FLECKEN THEORETISCH SCHÄTZEN LERNEN

---

**E**s war **Freud**, der von seinen Theorien als Mythologien an vielen Stellen sprach und er war es auch, der die psychoanalytische Erfahrung und die Mystik nahe aneinander rückte. Schon zu Beginn der „Neuen Folge der Vorlesungen...“ (GW XV, 6) gibt er den merkwürdig scheinenden Hinweis, die Traumlehre sei zwar „das Kennzeichnendste und Eigentümlichste der jungen Wissenschaft“ geblieben, aber sie sei auch „der Mystik abgewonnen“ worden. Zu Beginn der Vorlesung über „Traum und Okkultismus“ wiederholt er diesen Hinweis (GW XV, S. 32) auf die Mystik, um später erneut die Psychoanalyse mit „gewissen mystischen Praktiken“ zu vergleichen, denen es „gelingen mag, die normalen Beziehungen zwischen den einzelnen seelischen Bezirken umzuwerfen, so daß z.B. die Wahrnehmung Verhältnisse im tiefen Ich und im Es erfassen kann, die ihr sonst unzugänglich waren.“ (GW XV, 86)

Wenn man bedenkt, dass die psychoanalytische Situation in der Tat Ähnlichkeit mit meditativer Praxis hat, ist der Vergleich mit mystischer Versenkung so abwegig nicht. Wir sehen einen *auch* spirituellen Freud, den eine *nur* wissenschaftlich orientierte Rezeption unterschlägt.

Vielleicht gehört es also zum „Berufsroman“ der Psychoanalyse insgesamt, dass sie natürlich auf Theorie nicht verzichten kann, denn nur Theorie gestattet uns in vielen Situationen, etwas Klarheit darüber zu erlangen, was wir erfahren und erlebt haben. Hier muß man sich entschieden und sich deutlich *gegen* den Theorieverzicht, der oft im Gewand einer larmoyanten Betroffenheitslyrik daher kommt, aussprechen. Der Theorieverzicht kommt ja nicht selten verkleidet vor, nämlich als Dominanz einer und nur einer Theorie, etwa der von Allgütigkeit der Gegenübertragung. Wir sehen dann, dass als Verzicht verkleidet wird, was in Wahrheit imperialer Anspruch auf Macht ist. Das ist eine bekannte moralische, und sehr alte kirchliche Strategie. Erst der Pluralismus der Theorien ermöglicht es uns, die Trübung der einen, unserer jeweiligen Lieblings-Theorie-Kugeln zu sehen, in die wir so gerne und meist ausschließlich unsere fragenden Blicke werfen (und dann die Antworten erhalten, die uns helfen – durch Bestätigung dessen, was wir immer schon in der Kugel gesehen haben). Aber es ist dann oft genug auch der Blick auf das, was uns diese Kugel trotz ihrer Trübung zu zeigen vermag, was uns in anderen Fällen unsere eigene Trübung erkennen zu helfen vermag.

Da ist dann auch der Bezug zu Girard: denn wenn in Supervisionsgruppen so schön gesagt wird, dass „dasselbe Material“ ja von verschiedenen Perspektiven aus gesichtet werden könne, schleicht sich schnell die mimetische Rivalität ein: als konkurrierende Suche um die Deutungshoheit der einen oder der anderen. Der Wahrheitsanspruch jeder Theorie kann Teil einer mimetischen Rivalität werden.

Die Rivalität verdeckt dann, dass der Allmachtsanspruch jeder Theorie zurückgewiesen werden muß, weil wir uns damit der Täuschung anheim geben würden, die psychoanalytische Landkarte habe schon alles vermessen. Wenn das freilich tatsächlich so wäre, könnten wir unsere Bücher zuklappen und die Psychoanalyse wäre im doppelten Wortsinne: vermessen und am Ende! Wir müssen mehr und mehr zu schätzen lernen, dass unsere Landkarte mehr oder weniger große, mehr oder weniger interessante weiße Flecken enthält. Nur solange das so ist, kann die Psychoanalyse ihren Reiz entfalten – auch für die nächste Generation! Nicht nur Problemlösung, sondern auch differenzierte Problemgewinnung muß deshalb die Devise lauten, die der Psychoanalyse Zukunft anbietet.

Hin und wieder haben wir freilich auch schon entdecken müssen, dass wir auf unseren Expeditionen in die Welt der weißen Flecken und der dunklen Kontinente Spuren anderer erkennen, die lang schon vor uns da waren. Wenn es Dichter waren, folgen wir dem Freud'schen Vorbild und

anerkennen leichthändig deren Vorsprung. Aber was, wenn es Mystiker oder Seelsorger waren? Sogar dann sollten wir würdigen, dass wir uns gelegentlich mit Gewinn *auch* in deren Welt aufhalten. *Nur* als Szientifik wäre die psychoanalytische Behandlung weniger, als sie mit einer Lebenskunstlehre gemeinsam entwickeln kann. Jede Therapeutik muß mehr geben können, als ihre Wissenschaft weiß – und jeder Kliniker weiß eben das. Aber manche schätzen die Theorie zu wenig in ihrer Aufgabe, um das auch *sagen* und vertreten zu können. Und manchmal fehlt uns die Theorie, um auch nur definieren zu können, was wir *nicht* wissen.

Das könnte ein geheimer, bislang wenig gesehener Sinn von Theorie sein: dass sie uns zeigt, was wir noch *nicht* wissen. Das aber brauchen wir, wenn wir es auch in Zukunft noch untersuchen wollen.

Nun, über psychoanalytische „Berufsromane“ mehr im nächsten Psycho-News-Letter.