

ISSN 1027-5657

Philosophische  
Anthropologie —  
Anspruch und Kritik

**Sonderdruck**

**34/2010**

**Journal** — **Phänomenologie**

## Der Mensch als *parlêtre* Lacans Versuch einer nicht-humanistischen Anthropologie

Andreas Cremonini (Basel)

»L'anthropologie la meilleure ne peut aller plus loin que de faire de l'homme l'être parlant. [...] Or le sujet de l'inconscient est un être parlé, et c'est l'être de l'homme [...]. En fait la psychanalyse réfute toute idée jusqu'ici présentée de l'homme.«  
(Lacan, *Réponses à des étudiants en philosophie*, 1966)

Befragt man die Psychoanalyse aus einer philosophischen Perspektive, so liegt es nahe, sie als einen Beitrag zur philosophischen Anthropologie zu begreifen. Schließlich, so ließe sich argumentieren, kommt auch die Psychoanalyse nicht umhin, Aussagen über den Menschen zu machen. Ihre Aussagen zur infantilen Sexualität, die Bedeutung des Ödipalen oder ganz grundlegend die Annahme eines dynamischen Unbewussten betreffen den Menschen als solchen, sind in diesem Sinne Wesensaussagen. Wie die philosophische Anthropologie von Kant bis Plessner wäre die Psychoanalyse in dieser Perspektive eine Wissenschaft, die eine Antwort auf die Frage bereithält: Was ist der Mensch? Von anderen anthropologischen Entwürfen unterschiede sie sich lediglich durch ihre Aufmerksamkeit für die nicht-intentionalen Leistungen des Mentalen (Traum, Phantasie, Fehlleistung, Zwänge, Ängste u. dgl.).

An dieser Betrachtungsweise scheint mir einiges richtig, anderes wiederum verzerrend. Richtig daran ist, dass viele Aussagen der Psychoanalyse nicht verstanden werden können, wenn wir sie nicht vor dem Hintergrund dezidiert anthropologischer Setzungen betrachten. Die Spannungen, Konflikte und Verwerfungen die das diskursive Feld zwischen Philosophie und Psychoanalyse durchziehen, werden oft erst überhaupt benennbar, wenn wir sie als Ausdruck eines tiefer liegenden, prinzipiellen Streits um die Deutung des Menschen verstehen. So ist beispielsweise für psychoanalytische Theorien entscheidend, den menschlichen Geist als etwas zu verstehen, das sich aus einer Phase der Kindheit und mannigfachen Abhängigkeiten heraus entwickelt hat.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite birgt diese Annäherung der Psychoanalyse an die philosophische Anthropologie auch eine große Gefahr: Sie besteht darin, die psychoanalytischen Begriffe als Ausdruck eines bestimmten Menschenbildes<sup>2</sup> aufzufassen und sie in den Horizont einer philosophischen Gesamtdeutung des Menschen einzupassen.

Von solchen Versuchungen ist auch die Psychoanalyse ihrerseits nicht frei gewesen. Freud selbst hat den einen oder anderen Hinweis in diese Richtung gegeben. Insbesondere seine ethnographisch geprägten Schriften lassen deutlich die Umrisse eines freudschen Menschenbildes erkennen (vgl. Freud 1952, Bd. IX).

Und auch die diversen Schulen, die in der Nachfolge Freuds entstanden sind, können als Grenzverschiebungen innerhalb einer psychoanalytischen Anthropologie gelesen werden. So ist etwa der »Freudomarxismus« von Wilhelm Reich, Herbert Marcuse oder Erich Fromm als der Versuch zu verstehen, der Marx'schen Ökonomie-Kritik in der individualpsychologischen Triebökonomie eine anthropologische Grundlage zu geben. Die sog. »Objektbeziehungstheorie« von Melanie Klein, Donald Winnicott und Heinz Kohut wiederum bemüht sich, den bei Freud strikt triebökonomisch konzipierten Begriff des Objekts um personale und interpersonale Aspekte zu erweitern, um damit der sozialen Natur des Menschen besser Rechnung tragen zu können.<sup>3</sup> Die sog. »Ich-Psychologie« (Anna Freud, Heinz Hartmann und Margareth Mahler) schließlich verschiebt den Fokus der Psychoanalyse weg vom Unbewussten auf die bewussten, ich-nahen Leistungen der menschlichen Psyche.

In all diesen bedeutsamen Transformationen der Psychoanalyse werden wichtige anthropologische Aspekte des freudschen Oeuvres aufgenommen, akzentuiert und theoretisch umgearbeitet. Es stellt sich jedoch ganz grundsätzlich die Frage, ob die Psychoanalyse, in ihrer Freudschen Gestalt insbesondere, überhaupt eine Anthropologie ist. Jemand, der diese Frage mit einem deutlichen »Nein« beantwortet hat, ist der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan. Ich werde die Frage nach dem Verhältnis von Psychoanalyse und Anthropologie deshalb nicht in dieser Allgemeinheit stellen, sondern sie »bodennäher« anhand von Lacans Werk aufgreifen. Es scheint mir dafür geeignet, weil sich Lacan in der ersten und zweiten Phase seines Werkes intensiv mit zwei philosophischen Autoren auseinandergesetzt hat, die beide mit dem Adjektiv »anthropologisch« bzw. »humanistisch« in Verbindung gebracht worden sind: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre.

Lacan verwendet den Begriff der Anthropologie in den 50er und 60er Jahren als einen kritischen Gegenbegriff. Unter Anthropologie – meist von dem Adjektiv »humanistisch« begleitet – fasst Lacan all das, was Psychoanalyse nicht ist, was Psychoanalyse seiner Ansicht zufolge nicht sein soll. Eine wichtige Stossrichtung seiner ominösen »Rückkehr zu Freud« besteht deshalb darin, Freud von seinen anthropologisierenden Lesarten zu befreien. »Freud ist kein Humanist«, heißt es etwa apodiktisch im *Seminar II*. »Seine Entdeckung besteht darin, dass der Mensch nicht völlig im Menschen ist.« (Lacan 1991, S. 97) Nun sind solche Aussagen bei Lacan stets mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln. Wie immer bei Lacan sind auch diese Begriffe Spielmarken, die ihren Wert erst aus ihrem Gebrauch beziehen. So ist neben den kritischen Invektiven, von denen der Anthropologie-Begriff begleitet wird, durchaus auch eine positive Bezugnahme auszumachen. Zumindest ist auffällig, dass Lacan die *Strukturelle Anthropologie* von Lé-

vi-Strauss ausdrücklich von seinem Generalverdacht gegenüber anthropologischem Denken ausnimmt (Lacan 1996, S. 328, 338; 1991a, S. 332). Wir werden uns also fragen müssen, inwiefern die Ablehnung der Anthropologie bei Lacan auf einen bestimmten (humanistischen) Typus anthropologischen Denkens beschränkt ist. Das wiederum eröffnet Raum für die Frage nach anthropologischen Elementen in Lacans Psychoanalyse selbst.

In den ersten beiden Kapiteln gehe ich Lacans Anthropologie- und Humanismuskritik nach, mit dem Zweck, dem darin Kritisierten schärfere Kontur zu verleihen. Die Frage ist also: Wogegen genau wendet sich Lacan, wenn er die humanistische Anthropologie kritisiert? Und was heißt das für seine eigene Theorie? In einer kurzen Darstellung von Lacans Kritik an Kojève und Sartre soll es darum gehen, das Gemeinsame dieser beiden Abgrenzungsversuche herauszuarbeiten. Als ein wichtiger Referenzpunkt wird dabei auch Hegel ins Spiel kommen. Denn Lacans Kritik an Kojève und Sartre lässt sich auch als Streit darüber interpretieren, was eine angemessene Hegeldeutung ist. In einem dritten Kapitel möchte ich dann Lacans Gegenentwurf des Menschen als eines *parlêtre* (Sprachwesens) seinerseits auf anthropologische Elemente hin befragen. Dabei soll es keineswegs um einen Streit um Worte gehen, sondern vielmehr um die konkrete Frage inwiefern eine struktural orientierte Psychoanalyse überhaupt auf anthropologische Festlegungen verzichten kann und welche methodischen Konsequenzen eine solche Festlegung hat. Die heftige innerpsychoanalytische Debatte um den in Frankreich 1999 eingeführten »zivilen Solidaritätspakts« (PACS) für gleich- und gegengeschlechtliche Paare soll helfen, ein Schlaglicht auf eine Eigentümlichkeit der Psychoanalyse als Wissensformation zu werfen.

## 1. Alexandre Kojève: Arbeit und Befreiung

Alexandre Kojève gehört sicherlich zu den schillerndsten Persönlichkeiten der französischen Philosophie. Beinahe im Alleingang hat Kojève mit seinen von 1933-1939 an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* gehaltenen Vorlesungen die französische Hegelrenaissance eingeleitet und maßgeblich beeinflusst. Kojève selbst hat seine eigenwillige und eklektische Hegeldeutung in die Tradition der philosophischen Anthropologie gestellt. In einem Brief von 1948 charakterisiert er seine Vorlesungen als einen »cours d'anthropologie philosophique«. An der selben Stelle beschreibt er das Ziel seiner Veranstaltung wie folgt: sie sei ein »oeuvre de propagande destiné à frapper les esprits« (zit. n. Auffret 1990, S. 249).

An dieser Selbsteinschätzung ist zweierlei interessant. Zum einen macht sie ausdrücklich, dass Kojève Hegel vor dem Hintergrund einer anthropologischen Position liest. Er bestätigt damit indirekt die Einschätzung von Descombes, wo-

nach Kojèves Hegelinterpretation »eine humanistische Version der hegelschen Dialektik« (Descombes 1981, S. 37) liefere. Zum anderen, macht sie klar, dass Kojève mit dieser Betrachtungsweise ein bestimmtes strategisches Ziel verfolgt. Die als Kommentar charakterisierten Vorlesungen verfolgen nämlich die Absicht, Hegel als einen Gewährsmann von Marx zu präsentieren. »Strategisch« ist dieses Verfahren deshalb, weil Kojève diese unter der Hand operierende Deutungsmaxime nicht explizit macht, sondern vielmehr die Spuren eines solchen Importes verwischt.

Kojèves Zugriff auf Hegel ist also nicht an einer philologisch korrekten Erschließung des hegelschen Buchstabens interessiert, sondern ist dem verpflichtet, was er die Aktualität Hegels nennt. Unter dieser Aktualität versteht Kojève in den dreißiger Jahren eine an Marx' Entfremungskritik und an Heideggers Existentialontologie anschließbare dialektische Deutung des Menschen oder eine – wie man sagen könnte – dialektische Anthropologie. Diese umkreist in wiederholten Anläufen zwei zentrale Motive der Hegelschen Philosophie: die Dialektik von Herr und Knecht und das Ende der Geschichte. Der Schlüsselbegriff zu den beiden Motivbereichen liegt in Kojèves Verständnis der »Begierde« (frz. *désir*). Hegel verwendet das Wort im Vorspann des Kapitels IV, um die Dialektik des Selbstbewusstseins aus der Dialektik des Lebens herzuleiten (Hegel 1988, S. 121).

Kojève wendet Hegels kategoriale Analyse ins Anthropologisch-Prinzipielle, indem er diesen Übergang einmal *genetisch* als Übergang von Natur zu Kultur deutet und ihn zugleich *strukturell* als Ausdruck einer fundamentalen Spannung im menschlichen Wesen versteht. Der Mensch ist in den Augen Kojèves auf der einen Seite in animalische Bedürfnisse (Nahrung, Atmung, Sexualität) verstrickt, die er mit anderen Lebewesen teilt, gleichzeitig ist er in der Lage, höhere geistige (symbolische) Fähigkeiten zu entwickeln. Während die Natur in den Augen Kojève ein in einem gewissen Sinne zeit- und entwicklungsloses Sein vorstellt, ist das kulturelle Sein des Menschen durch Differenz charakterisiert: Zeitlichkeit, Werden, Geschichte. Kojèves Anthropologie der Begierde ruht somit auf einer »dualistische[n] Ontologie« (Kojève 1988, S. 317), auf der Annahme, dass der Mensch die fragile und je vorläufige Verbindung zweier ontologisch voneinander getrennter Seinsbereiche darstellt. Jean-Paul Sartre wird sie in seinem frühen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (1943) mit den Mitteln einer phänomenologischen Ontologie ausarbeiten.

Um Mensch im Sinne eines geistigen Wesens zu werden, muss sich der Mensch Kojève zufolge über seine natürliche Seinsweise erheben. Dies geschieht dadurch, dass er mit anderen Menschen in einen Kampf um Anerkennung eintritt. Die Begierde – oder das Begehren, wie *désir* in der Regel übersetzt wird – ist

also »anthropogen« (Kojève 1988, S. 57), sofern sie zum Begehren nach einem anderen Begehren wird. Hegels Dialektik von Herr und Knecht erzählt in den Augen Kojèves die Geschichte der Befreiung des natürlichen, in die Gegenstände seiner Bedürftigkeit versenkten Wesens (Bewusstsein) zu einem die Welt freisetzenden, sich im anderen seiner selbst gewissen kulturellen Wesen (Selbstbewusstsein). Die *geistige* Befriedigung des Bewusstseins in der freien Anerkennung vollzieht sich für Kojève in einem konfliktreichen, dialektischen Prozess, an dessen Ende »der integrale, heile Mensch, der Bürger des universellen und homogenen, von Napoleon geschaffenen Staates« (Kojève 1988, S. 62) steht. Der Weg dorthin führt jedoch über Stationen unvollständiger, einseitiger Anerkennungsverhältnisse. Dies ist deshalb so, weil der »Prestigekampf« (Kojève 1988, S. 58) auf Leben und Tod, in dem sich die Bewusstseine gegenseitig ihre Unabhängigkeit vom biologischen Leben demonstrieren, zu einer Kompromissbildung führen muss, soll er nicht mit einem einfachen, strukturell folgenlosen Totschlag enden. Erst durch den Kompromiss einer einseitigen Anerkennung des einen (Herr) durch den anderen (Knecht) entsteht, so Kojève, etwas neues, gibt es Veränderung, gibt es Geschichte.

Der Kampf zwischen den freien Herren ist für Kojève daher eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Anerkennung freier Wesen. Er muss, um strukturell wirksam zu werden, durch die Arbeit des Knechts ergänzt werden. In der Arbeit transformiert der Knecht die äußere Wirklichkeit nach Maßgabe eines Nicht-Seienden (Begriffs), zugleich transformiert er auch sein eigenes natürliches Dasein, indem er (sich) in der Disziplinierung durch den Herrn von der Unmittelbarkeit seiner natürlichen Bedürfnisse befreit. Arbeit ist in den Augen Kojèves also »Bildung im doppelten Sinne« (Kojève 1988, S. 70): sie vermenschlicht die gegenständliche Welt, indem sie sie nach einer Idee umgestaltet, sie »bildet, erzieht, vermenschlicht« (ebd., S. 70) aber auch den Knecht, indem sie ihn durch die Disziplinierung und Hemmung seiner unmittelbaren Bedürfnisse seinem Vorbild – der Souveränität des Herrn – ähnlicher macht. Die Position des Herrn ist demgegenüber von einer solchen bildenden Komponente frei. Sie erweist sich als eine »existentielle Sackgasse« (ebd., S. 64), die in einem gewissen Sinne zeitlos, »vorgeschichtlich« (ebd., S. 69) bleibt.

Das zweite Motiv, das Kojèves epochale Hegeldeutung umtreibt, die Idee von einem Ende der Geschichte, hängt mit dem ersten systematisch zusammen. Wenn sich der Lauf der Geschichte aus den unvollständigen und asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen von Herrschern und Beherrschten und der in ihnen angelegten Befreiungsdynamik speist, dann besitzt die Geschichte nicht nur einen Anfang, sie gelangt auch an ein Ende. Letzteres ist dann erreicht, wenn ein Zustand der wechselseitigen Anerkennung und Gleichheit unter den Men-

schen sich einstellt, wenn der Unterschied zwischen Herren und Knechten sich auflöst. Für den Hegel der *Phänomenologie* ist dieser Zustand in der französischen Revolution der Sache nach eingetreten. Wenn Kojève immer wieder und mit großem Pathos auf die Umstände verweist, unter denen Hegel das Manuskript seiner *Phänomenologie* fertig gestellt hat, so deshalb, weil er der Ansicht ist, dass mit der Konsolidierung der Errungenschaften der Revolution im französischen Rechtskodex und – allegorisch gesprochen: in der Figur Napoleons – die Geschichte zu einem Abschluss gekommen ist. Die anthropologischen und politischen Konsequenzen dieses Endes scheinen Kojève bis weit in die Nachkriegszeit und deren Realpolitik hinein beschäftigt zu haben (Kojève 2007).

Wie viele Intellektuelle der 30er und 40er Jahre hat auch Lacan die Philosophie Hegels kaum anders als durch die Brille Kojèves wahrgenommen. Und selbst für die zweite Welle des französischen (Anti-)Hegelianismus der 60er Jahre gilt, dass die harsche Kritik zwar Hegel meint, aber nicht selten Kojève trifft (Descombes 1981, S. 20). Die Bedeutung Kojèves für die französische Hegelrezeption kann deshalb kaum überschätzt werden. Auch Lacan, der den Vorlesungen Kojèves selbst beiwohnte, verdankt Kojève einiges.<sup>4</sup>

Das wird nirgendwo deutlicher als bei dem Begriff, der ins Zentrum von Lacans Psychoanalyse führt: dem Begehren (frz. *désir*). Zwar ließe sich das Wort auch auf die französische Übersetzung des Freudschen Wunsches zurückführen, doch ist kaum zu übersehen, dass Lacans Verwendungsweise durch Freuds Umgang mit diesem Wort nicht gedeckt wird (Juranville 1990, S. 17 ff.). Wie in Kojèves anthropologisierender Hegelexegese bezeichnet für Lacan das Begehren eine konstante Grundspannung im Menschen. Und wie bei Kojève ist das Begehren durch einen Mangel gekennzeichnet, der das Subjekt zum Handeln, Denken, Sprechen antreibt. Des Weiteren finden wir in Lacans Auffassung des Begehrens eine sozial-reflexive Dimension, die ebenfalls bei Kojève vorgebildet ist. »Das Begehren ist das Begehren des anderen« lautet bekanntlich ein wichtiger Merksatz Lacans.

Die Reihe der Gemeinsamkeiten und Überschneidungen ließe sich fortsetzen. Schwieriger ist es hingegen, genau den Punkt zu benennen, an dem sich die beiden Theorien unterscheiden. Meines Erachtens liegt der springende Punkt darin, dass Lacan unter Begehren ausschließlich *unbewusstes* Begehren versteht. In der von Kojève als »Motor« der menschlichen Entwicklung konzipierten Dialektik von Herr und Knecht verschieben sich damit die Akzente ganz erheblich. Ich möchte den damit einhergehenden Theorie-Umbau in drei Stichworten zusammenfassen: Lacan *internalisiert*, *strukturalisiert* und *medialisiert* dieses Modell in einem Zuge. Wobei ich die Frage, wie sich die verschiedenen Motive von Lacans

Kritik an Kojève in die Chronologie seines Werkes einpassen lassen, bewusst offen lasse.

Lacan *internalisiert* Kojèves Dialektik der Anerkennung: Das heißt, er denkt den Konflikt zwischen Herr und Knecht nun nicht mehr in erster Linie als ein Konflikt zwischen zwei selbständigen sozialen Akteuren, sondern verlagert ihn in die Psyche der beteiligten Personen hinein. Diese Wendung nach innen ist ein unmittelbarer Effekt davon, dass Lacans Interesse an der hegelschen Dialektik nur ein mittelbares ist. Sie dient ihm in erster Linie dazu, Freuds Psychoanalyse und das zugehörige Strukturmodell psychischer Instanzen in einem zeitgenössischen theoretischen Vokabular zu erneuern. Zugleich jedoch nimmt diese Verschiebung eine Korrektur an Freuds Modell vor: sie durchbricht den latenten »biologischen Solipsismus« (Lätsch 2007, S. 3) des Freudschen Triebmodells, indem er die Bedeutung des sozialen Anderen für die Entwicklung und Ausdifferenzierung innerpsychischer Instanzen herausstreicht. Damit wird der Begriff der Internalisierung streng genommen obsolet, denn ein eigentliches »Innen« lässt sich von einem »außen« nicht mehr deutlich abgrenzen. Die verschiedenen Modelle, in denen Lacan die Prozesse der Ich-Werdung mithilfe von Hohl- und Planspiegeln zu verdeutlichen sucht, sind in dieser Hinsicht präziser. Sie führen anschaulich vor, wie die intrasubjektive und intersubjektive Realität einander überlagern (Cremonini 2007b, S. 133–137).

Lacan *strukturalisiert* aber Kojèves Dialektik auch: das besagt, dass der Konflikt von Herr und Knecht auf keine bestimmte soziale oder historische Situation mehr zu beziehen ist, sondern auf die Tatsache des Begehrens überhaupt. Sofern die Ausbildung eines klar abgegrenzten bewussten Ichs (frz. *moi*) direkt an die Verdrängung des Begehrens gekoppelt ist, lässt sich eine Aufhebung des Begehrens nicht denken. Das unbewusste Begehren ist eine Grundtatsache des sprechenden Menschen. Eine Aufhebung desselben käme der Aufhebung des Menschen gleich. Insofern ist für Lacan das von Kojève konzipierte »Ende der Geschichte« und die damit verbundene Regression zu einem »posthistorischen Tier« (Kojève 2007, S. 43) keine Option. Man könnte auch sagen: Lacans strukturalistische Theorie des Begehrens eskamotiert die auf Marx zurückgehende *emanzipative* Dimension in Kojèves Dialektik (Bluhm 2004). Denn wenn die imaginäre Fiktion eines stabilen Ich-Bewusstseins auf der Verdrängung des Begehrens beruht, dann wäre der Preis für die Aufhebung der Entfremdung ein Zusammenbruch des Bewusstseins. Lacan hat deshalb folgerichtig immer gegen die Idee eines absoluten Wissens polemisiert (z.B. Lacan 1991d, S. 38).

Lacan internalisiert und strukturalisiert Kojève nicht nur, er *medialisiert* dessen Dialektik auch. Schon früh lässt sich erkennen, dass Lacan in der Dialektik von Herr und Knecht die Figur des »absoluten Herrn« (Hegel 1988, S. 134), den

Hegel mit dem Tod assoziiert, mit dem Begriff des Symbolischen in Verbindung bringt (Lacan 1991, S. 414). Lacans Aufmerksamkeit gilt somit weniger der direkten intersubjektiven Konfrontation, wie sie Kojève/Hegel im Begriff des Kampfes in Szene setzen, sondern primär den sprachlich-symbolischen Prozessen, die das Handeln, Sprechen und Denken der beteiligten Akteure übergreifen. Lacans komplexe, an Saussure und Lévi-Strauss inspirierte Theorie der symbolischen Subjektivierung spielt hier herein. Doch wird auch ohne diese deutlich, was »Arbeit« – das emanzipative Schlüsselwort Kojèves – unter dieser Hinsicht heißt. Weit davon entfernt, die Welt der Dinge zu transformieren, ist Arbeit im lacanschen psychoanalytischen Sinne eine Arbeit an/mit der Sprache. Und (erst) darüber auch Arbeit an sich selbst. Das Ziel der Psychoanalyse im Sinne Lacans ist denn auch nicht Anerkennung im Sinne reziproker Wertschätzung unter Gleichen, sondern Anerkennung im Sinne einer Artikulation des Begehrens.

Mit den drei Manövern der Internalisierung, Strukturalisierung und Medialisierung von Kojèves Anerkennungsdiagnostik arretiert Lacan gewissermaßen das Begehren als eine Grundtatsache des Menschen. Da Begehren bei Lacan jedoch stets unbewusstes, verdrängtes Begehren heißt, legt Lacan das Wesen des Menschen in etwas, das diesem gerade nicht zugänglich ist, in etwas, das sich dem Bild, das er von sich selbst macht, entzieht. Es ist dies der Sinn der Freud zugeschriebenen Aussage, »dass der Mensch nicht völlig im Menschen ist«. (Lacan 1991, S. 97) Die anti-humanistische Pointe dieser Formulierung liegt darin, dass sie die vom Humanismus für sich in Anspruch genommenen Ideale und Werte als imaginäre Selbstbespiegelungen denunziert. Das Wesen des Menschen liegt daher nicht in dem Bild, das er von sich macht, sondern gewissermaßen in dem blinden Fleck, der das Begehren nach diesem Bild von innen her umtreibt.

So scheint in Lacans Kritik an den humanistisch-emanzipativen Tendenzen der Kojèveschen Anthropologie eine allgemeine Stoßrichtung seiner »Rückkehr zu Freud« auf. Stets bemüht sich Lacan, den Stachel, der die Psychoanalyse für die Idee eines seiner selbst gewissen Geistes darstellt, gegen alle beschwichtigenden und beschönigenden Integrationsversuche festzuhalten. Zu diesen zählt Lacan aber auch die diversen Versuche der post-freudianischen psychoanalytischen Schulen, das Wesen des Unbewussten festzustellen.<sup>5</sup> Solchen Tendenzen der Substantifizierung hält er das wesenhaft Unbestimmbare des Unbewussten – sagen wir: seine proteische »Natur« – entgegen. Seine Kritik an der humanistischen Anthropologie geschieht also nicht im Namen einer anderen, besseren oder eigentlichen Anthropologie, sondern im Namen eines Anthropologie-Verzichts. Die Frage, inwiefern Lacan diese Askese begrifflich überzeugend durchhalten kann, wird Gegenstand des dritten Kapitels sein.

## 2. Jean-Paul Sartre: Der Mensch ist das, wozu er sich macht

Die Kritik von Lacan an Jean-Paul Sartres Philosophie ist ungleich schwerer zu fassen als die an Kojève. Das hängt damit zusammen, dass Lacan selbst, wie ich an anderer Stelle argumentiere (Cremonini 2003), über weite Strecken seine eigene Position in einer Art kritischem Kommentar zu Sartre entwickelt hat. Hinzu kommt, dass Sartre seinerseits deutlich in der Schuld von Kojève steht. Die in *Das Sein und das Nichts* (1943) ausgearbeitete dualistische Ontologie ist in vielen Hinsichten der Kojèveschen Hegeldeutung verwandt. Zugleich grenzt sie sich von dieser mit einer Reihe begrifflicher Unterscheidungen ab. So wird verständlich, dass Sartre in einigen wichtigen Punkte wieder in die Nähe Lacans rückt. Ich werde jedoch zu zeigen versuchen, dass es letztlich das auf Descartes zurückgehende subjektphilosophische Erbe ist, das Sartre grundlegend von Lacans Theorie des sprechenden Seins unterscheidet. Sartre denkt das Subjekt – oder das »Fürsich«, wie er sagt – als unvermittelte, negierende Aktivität. Aufgrund dieser voraussetzungslosen selbst- und weltsetzenden Aktivität ist es in einem radikalen (ontologischen) Sinne frei.

Sartre hat seine philosophische Position erstmals in *Das Sein und das Nichts* (1943) dargelegt. Der Grundgedanke dieses dicken Buches besteht in einer ontologischen These, der Annahme nämlich, dass Bewusstsein eine Seinsart *sui generis* sei. Diese Seinsart, Sartre nennt sie Sein Für-sich [être pour-soi], ist radikal verschieden von der Seinsart des Gegenständlichen, dem Sein An-sich [être en-soi]. Sein hat innerhalb der menschlichen Realität somit einen unterschiedlichen Sinn, je nachdem, ob es als An-sich-sein eines Gegenstandes oder als Für-sich-sein eines Bewusstseins verstanden wird. Während ersteres ein beziehungsloses, unmittelbar mit sich identisches, positives Sein meint (Sartre 1993, 42 ff.), bezeichnet letzteres ein Sein, das – einer stehenden Formel zufolge – *ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist* (Sartre 1993, S. 153 et passim).

Obwohl Sartre diese Bestimmungen aus einer phänomenologischen Begrifflichkeit heraus entwickelt, denkt Sartre den Welt- und den Selbstbezug des Bewusstseins nicht in Begriffen eines (reflexiven) Wissens von sich bzw. von der Welt, sondern in Anschluss an Heidegger als eine prätheoretische Erschlossenheit (»Sorge«). Die elementaren Strukturen des Seins erschließen sich in vorontologischen Erfahrungen der Angst, der Scham oder – wenn wir einen literarischen Text als Zeugen gelten lassen – des Ekels. Wird die Freiheit des Für-sich in der Angst erfahrbar (Sartre 1993, S. 91), so ist es die Sinnlosigkeit und Kontingenz des An-sich, die sich im Ekel mitteilt (Sartre 1983, S. 149; vgl. Sartre 1993, S. 606), während sich in der Scham die Freiheit des Anderen, mein Sein Für-Anderer [être pour-autrui], manifestiert (Sartre 1993, S. 471).

Unbeachtet der starken Präsenz von heideggerischen Motiven argumentiert Sartres Ontologie jedoch weiterhin phänomenologisch. Sartres Analyse der »menschlichen Realität« (Sartre 1993, S. 84) – so seine auf Henry Corbin zurückgehende Übersetzung für Heideggers Dasein – bleibt konzeptionell einem cartesianisch-husserlschen Rahmen verpflichtet. In der Dualität der Seinsweisen ist die Alteritätslogik des Bewusstseins weiterhin bestimmend. Das macht sich besonders im Zusammenhang mit Sartres Freiheitsbegriff bemerkbar. Weil das Für-sich in scharfer Kontrastierung zur Massivität und Positivität des An-sich als ein Nichts [néant] (Sartre 1993, S. 90), als »totale[] Transluzidität« (Sartre 1993, S. 123) oder als »völlige Leere« (Sartre 1993, S. 27) charakterisiert wird, bezeichnet Freiheit nicht eine Möglichkeit des Für-sich neben anderen, das Für-sich *ist* Freiheit: Freiheit ist die (präreflexive) Seinsweise des Bewusstseins. Mit der kategorialen Entgegensetzung von An-sich und Für-sich verschiebt Sartre Heideggers Spannung von Geworfenheit und Entwurf zugunsten des letzteren. Der Mensch ist »nichts anderes als das, wozu er sich macht« (Sartre 2000, S. 150) formuliert Sartre in seiner Programmschrift *Der Existentialismus ist ein Humanismus*.

Im Gegenzug konstruiert Sartre Heideggers Verfallenstendenz des Daseins als eine ontologische Dynamik der Entfremdung des Für-sich. Sie gründet darin, dass sich das Für-sich angesichts der Fülle der Welt als Begierde nach An-sichsein erfasst. Da es jedoch Negativität *ist*, verfehlt das Für-sich das An-sich notwendigerweise. An dessen Stelle realisiert es eine synthetische Totalität, ein An-sich-Fürsich, das Sartre »Wert« (Sartre 1993, S. 195) nennt. Im Wert eignet sich das Für-sich seine Freiheit als eine im Bewandtniszusammenhang der Welt angelegte (Handlungs-)Möglichkeit an. Sartre lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass diese Objektivität eine des Als-ob (Sartre 1993, S. 952) ist. Der Wert hat Teil an der Zweideutigkeit des Für-sich: obwohl unbeding, existiert er nicht.

Neben dem An-sich-sein und dem Für-sich-sein stellt das soziale Sein, das Sartre im dritten Teil des Buches unter dem Titel eines Seins Für-Andere entwickelt, die dritte eigenständige Seinsdimension der menschlichen Realität dar. Mithilfe des hegelschen Schemas von Herr und Knecht projiziert Sartre die Dialektik von An-sich und Für-sich in den Raum der Intersubjektivität, wobei er anders als Hegel nicht die Vermittlung der individuellen Perspektiven in einem gemeinschaftlichen »Wir« (Sartre 1988, S. 127), sondern deren irreduziblen Konflikt in den Vordergrund stellt. Der Grundgedanke ist folgender: Dem Für-sich erschließt sich sein An-sich-sein, d.h. die körperlich-weltliche Seite seiner Existenz, in der (präreflexiven) Erfahrung, Gegenstand für ein anderes Bewusstsein zu sein. Die paradigmatische Weise, in der dies erlebt wird, ist, so Sartre, die Scham (Sartre 1993, S. 471). Über die Scham erfasst sich das Für-sich als Gegenstand eines (ver-)urteilenden Blicks des Anderen.

Ganz in der Linie seiner Entfremdungs(onto)logik charakterisiert Sartre die vergegenständlichende Wirkung dieses Blicks in Begriffen der Uneigentlichkeit – als »Tod« (Sartre 1993, S. 477) bzw. als »Verhärtung« (Sartre 1993, S. 474). Mit dieser Darstellung, die ausgiebig von normativen Aspekten Gebrauch macht, will Sartre plausibel machen, dass die angemessene Reaktion auf diese Erfahrung darin besteht, den Anderen seinerseits zu objektivieren. Die Dialektik der Anerkennung gerät zum Kampf der Blicke, zu einem Ineinander-Umschlagen gegensätzlicher Haltungen. Auch die spätere Analyse der Haltungen gegenüber konkreten Anderen (Liebe, Hass) bleibt strukturell durch dieses Schema geprägt. Sartres dichte, bisweilen maliziöse Beschreibung der entfremdenden, verändernden Dynamik des sozialen Seins hat weit über die Grenzen der eigentlichen Sartre Rezeption hinaus Aufmerksamkeit erlangt.

Anders als Kojève, der sich zur Frage des Humanismus soweit ich sehe, nicht explizit geäußert hat (bzw. sich an Marx' Vorstellung der menschlichen Natur orientiert) hat Sartre diesen Titel für sein eigenes philosophisches Projekt reklamiert. Allerdings ist der Humanismus, den er in seinem Vortrag *Der Existentialismus ist ein Humanismus* vertritt, nicht identisch mit dem, was traditionellerweise unter Humanismus verstanden wurde. Sartres kritischer Humanismus (Ritter e. a. 1971, Bd. 3, S. 1225 ff.) markiert vielmehr einen Bruch mit dieser Tradition, als er die Frage nach dem in Natur, Gott oder Antike gründenden Wesen des Menschen als eine abkünftige Frage charakterisiert. Das Primäre, das, wovon auszugehen ist, ist, so Sartre, der Mensch als existierender. Alle Wesensbestimmungen sind unter dieser Voraussetzung »Entwürfe«, d.h. Selbstbestimmungsversuche des Menschen, der bereits da ist. Die antihumanistische Spitze in diesem Traktat liegt deutlich in einer radikalen Absage an alle Wesensbestimmungen, die dem individuellen Entwurf vorausgehen. Die Gefahr des Essentialismus liegt nach Sartre darin, dass er dem Menschen die Verantwortung für seine eigene Existenz abnimmt, indem er ihm ein zu realisierendes Maß, ein Ideal, ein Bild vorgibt. Damit aber verdeckt der Essentialismus dem Einzelnen seine radikale Freiheit und infolgedessen seine radikale Verantwortung. Apodiktisch: Der Mensch ist »nichts anderes als das, wozu er sich macht« (Sartre 2000, S. 150).

Bernard Henry-Lévy hat ausgehend von diesen Überlegungen Sartre in die Tradition des neueren französischen Antihumanismus gestellt, also in die Nähe von Althusser, Lacan, Foucault und Deleuze (Henry-Lévy 2002, S. 244 ff.). Daran scheint mir richtig, dass die Auseinandersetzung mit der Frage, was der Mensch sei, bei Sartre eine erhebliche Verschärfung erfährt. Und dies, wie Henry-Lévy richtig bemerkt, nicht erst 1946, sondern bereits 1938 in *La Nausée*, dem Buch also, das Sartre über Nacht berühmt machte (Sartre 1982, S. 119-141). Gleichwohl scheint mir diese Einordnung etwas übereilt. Denn es ist nicht zu

übersehen, dass Sartre seinen kritischen Humanismus auf eine Grundlage stellt, die wichtige Züge des humanistischen Menschenbildes bewahrt. Als dessen wichtigster scheint mir: die Auffassung des Menschen als autonomes Subjekt. Sartres Destruktion humanistischer Wesensbestimmungen hält an der zutiefst humanistischen Vorstellung fest, dass allem menschlichen Denken und Handeln etwas zugrunde liege, das diese Akte verursacht und somit verantworten kann. In dieser Ermächtigung des Subjekts geht Sartre sogar noch über die klassische Subjektphilosophie hinaus, indem er es für Dinge verantwortlich macht, die traditionellerweise als dem Einflussbereich des Subjekts entzogen gedacht worden sind (Gefühle, äußere Zwänge, Suchtverhalten etc.).

Diese metaphysischen Restbestände in Sartres anti-humanistischem Humanismus treten deutlicher zutage, wenn wir Sartres philosophische Position mit der Kritik konfrontieren, die Heidegger in seinem berühmten *Brief über den Humanismus* (1946) formuliert hat. Es ist kein Zufall, dass dieser Brief, der die zweite Rezeptionswelle Heideggers in Frankreich einleitet, zugleich den Ausgangspunkt der strukturalistischen und post-strukturalistischen Kritik an Sartre darstellt.<sup>6</sup> Heidegger distanziert sich darin ausdrücklich von Sartres Existenzialismus, indem er die manifeste Anthropozentrik sowie die unreflektierten metaphysischen Voraussetzungen seines Subjektbegriffs in Frage stellt. Tatsächlich kann sich Sartres Übersetzung des Daseins mit »réalité humaine« (Sartre 1993, S. 1084) – eine, wie Derrida meint, »monströse Übersetzung« (Derrida 1988, S. 123) – kaum auf das Denken Heideggers berufen. Wie Kojève, dem Sartre hier zu folgen scheint, identifiziert Sartre Dasein mit der personalen Seinsform des Menschen (Fürsich), die er der Seinsform des Seienden (Ansich) gegenüberstellt. Damit löst er das Dasein aus dem Seinsbezug heraus, auf den Heidegger bereits in *Sein und Zeit* großen Wert legt (Heidegger 1986, S. 12).

Auf der anderen Seite ist Sartres Missverständnis jedoch nicht gänzlich unmotiviert. Es ist offensichtlich, dass Heidegger in seinem frühen Werk das Dasein noch in einer gewissen Anlehnung an das Modell eines subjektiven Bei-sich-selbst-seins denkt (Thomä 2008, S. 291). Im *Brief über den Humanismus* hat sich Heidegger von dieser Nähe zum Subjektdenken energisch verabschiedet und ist zu einem Ereignis-Denken übergegangen. An die Stelle des Daseins des Menschen setzt Heidegger nun den Begriff der Ek-sistenz (Heidegger 1978, S. 324). Der Mensch »steht hinaus« in ein Geschehen, das Heidegger »Lichtung des Seins« (Heidegger 1978, S. 323) nennt. Aus diesem Geschehen empfängt der ek-sistierende Mensch erst sein Wesen. Es ist also nicht der Entwurf des personal verstandenen Daseins, von dem her Heidegger das Wesen des Menschen versteht, sondern das Seins-Geschehen der Lichtung bzw. Entbergung. Mit diesem Hinweis auf eine »Kehre« (Heidegger 1978, S. 328), die in

Frankreich deutlich wahrgenommen worden ist, geht Heidegger entschieden auf Distanz zum humanistischen Modell menschlicher Subjektivität. Die Distanz, die er damit zu Sartre markiert, könnte größer kaum sein: Nicht im menschlichen Entwurf gründet das Wesen des Menschen, sondern aus einem ihm unverfügbaren (Seins-)Geschehen eignet es sich ihm zu.

Mit diesem Ereignis-Charakter des Seins hat Heidegger einen Punkt markiert, der in den diversen strukturalistischen und post-strukturalistischen Verabschiedungen Sartres aufgenommen worden ist. Ebenfalls große Resonanz hat die enge Verknüpfung gefunden, die Heidegger zwischen dem Seinsereignis und der Sprache herstellt. Die Sprache ist, wie es in einer berühmten Formulierung heißt, das »Haus des Seins« (Heidegger 1978, S. 313). Sie ist, wie man übersetzen könnte, die Bedingung eines menschlichen Aufenthaltes beim Sein (Heidegger 1978, 313, 317, 333 f.), die Voraussetzung dafür, dass sich das Dasein im Sein »einrichtet«, einen Bezug zu sich selbst und zur Welt herzustellen vermag. Seins-Ereignis und Sprach-Ereignis hängen infolgedessen eng miteinander zusammen. Gestützt auf die Ergebnisse der in den fünfziger Jahren aufstrebenden Linguistik haben Theoretiker wie Lévi-Strauss, Foucault, Derrida aber auch Lacan daraus weitgehende theoretische Konsequenzen gezogen, die auf eine Radikalisierung des anti-humanistischen Programms hinauslaufen.

Wie stark Sartre einem husserlianisch-cartesischen Paradigma treu bleibt, zeigt sich darum nirgendwo besser, als in seinen Überlegungen zur Stellung und Bedeutung der Sprache. In einem Interview von 1965 mit Pierre Verstraeten hat sich Sartre zu seinem Verhältnis zum Strukturalismus geäußert (Sartre 1986). Das Gespräch macht deutlich, dass Sartre vom philosophischen Standpunkt aus den Begriff des Signifikanten letztlich seiner Bewusstseinstheorie assimiliert. Ganz im Sinne des französischen Partizips fasst Sartre den *signifiant* als den subjektiven Prozess des Bedeutens, der die aktuelle Präsenz eines noematischen Objekts im Sprechakt vermeint. Anders als Saussure jedoch, der das Verhältnis von Signifikant und Signifikat als Beziehung zwischen Lautbild und ideellem Konzept definiert, begreift Sartre das Signifikat als ein »ontologisches Phänomen« (Silverman 1978). Wie schon in *Das Sein und das Nichts* ist die Bedeutung für Sartre eine Selbstüberschreitung des Subjekts hin auf ein Ansichsein, welche zugleich in der Einheit des bewussten Aktes verbleibt. Was Sartre dort mit dem Begriff der Intentionalität beschrieben hatte, die Vereinigung der gegensätzlichen Seinsweisen von Ansich und Fürsich, wird nun in der Terminologie Saussures als Signifikation reformuliert. Der philosophische Gewinn dieser Reformulierung liegt in Sartres Augen darin, dass sie sich von der strukturalistischen Idee vorgeordneter, autonomer Strukturen ablöst. Bedeutung bleibt an die entwerfende Tätigkeit des Fürsich gebunden.<sup>7</sup>

Sartres Kritik am traditionellen Humanismus bleibt also in einigen zentralen Punkten dem Kritisierten verbunden. Es ist insbesondere die Idee einer alle Bedeutungen und Werte setzenden Subjektivität, die Sartre in den Horizont eines traditionell aufklärerischen Menschenbildes zurückholt. Der Mensch ist in den Augen Sartres zwar bestimmungslos, weil die klassischen Instanzen wie Gott, Natur oder Tradition ihre Bindekräfte verloren haben. Mit diesem Autoritätsverlust des klassisch humanistischen Menschenbildes ist der Mensch jedoch nicht bestimmungslos geworden. Seine letzte Bestimmung liegt in der heroischen Aufgabe, seiner Existenz durch verantwortliches Handeln, Sprechen und Denken einen Sinn und damit eine Bestimmung zu verleihen. Die Grundlage dafür, dass er das kann, hat Sartre mit einer von Descartes und Husserl inspirierten Subjektphilosophie gelegt.

Beziehen wir die strukturalistische Kritik an Sartre auf dessen Hegelexegese zurück, so könnte man sagen, dass die sich auf Heidegger und Nietzsche berufenden Strukturalisten einen Aspekt der hegelschen Dialektik in den Vordergrund rücken, der in der Lesart Kojèves und Sartres in Vergessenheit geraten ist: die dialektische Bewegung als etwas, das »hinter dem Rücken« der beteiligten Akteure stattfindet. Die Negativität des Geistes – die Logik hinter dem Bewusstsein – ist in Hegels Verständnis nichts, das auf die negierende Aktivität des individuellen Bewusstseins reduziert werden kann. Die anthropologisierenden Deutungen von Kojève und Sartre haben dieses gemein, dass sie die Negativität des Geistes als die Negativität des individuellen Fürsich verstehen. Darin weisen sie dem einzelnen Bewusstsein eine Stellung und eine Bedeutung zu, die es in der Philosophie Hegels nicht hat. Der für strukturalistische Positionen charakteristische Hinweis auf die Eigenlogik von dem Bewusstsein vorgeordneten sprachlichen, diskursiven oder institutionellen Strukturen rehabilitiert somit einen wichtige Aspekt der hegelschen Philosophie. Allerdings ohne die systematischen Implikationen dieses Erbes zu übernehmen.

### 3. Lacan: eine minimale Anthropologie des sprechenden Seins

Die vorausgehenden Überlegungen machen deutlich, dass Lacans strukturalistische Revision der Freudschen Psychoanalyse in verschiedenen Punkten von Alexandre Kojèves Hegeldeutung und Jean-Paul Sartres Existentialismus profitiert hat. Während Lacan bei Kojève eine Theorie des menschlichen Begehrens vorgebildet findet, die ihm das entscheidenden Stichwort für seine Rückkehr zu Freud liefert, ist es bei Sartre insbesondere die Sozialphilosophie, das aporetische Sein Für-Andere, die ihm wichtige Einsatzpunkte für eine skeptische Revision menschlicher Intersubjektivität vorgibt. Die Theorieelemente, die Lacan aus bei-

den Entwürfen übernimmt, durchlaufen gleichwohl einen Prozess tief greifender kritischer Transformation. Als gemeinsamer Fluchtpunkt dieser Modifikationen hat sich in Umrissen bisher das Projekt einer nicht-humanistischen Anthropologie abgezeichnet. Dieses Projekt ist bisher erst negativ, d.h. im Sinne einer Kontrastfolie, in Erscheinung getreten.

Für eine positive Bestimmung dieses Projekts ist nun der Einfluss zu berücksichtigen, den Lévi-Strauss' strukturelle Anthropologie seit Beginn der 50er Jahre auf Lacan ausübte. Lacan nimmt diese an mehreren Stellen (Lacan 1996, S. 328, 338; 1991a, S. 332) explizit von seinen kritischen Seitenhieben gegen die Anthropologie aus, preist die *anthropologie structurale* gar als Beispiel einer gelungenen Vermeidung humanistischer Fallstricke. Der Grund für diese hohe Wertschätzung liegt darin, dass auch Lacan den Menschen als eine imaginäre Größe versteht, deren illusorischer Effekt auf ein Zusammenspiel von signifikanten symbolischen Elementen zurückzuführen ist. »Der Mensch«, so schreibt Lacan im Seminar VII, »ist für uns dabei, sich aufzulösen, gleichsam durch die Wirkung einer Spektralanalyse, für die ich Ihnen hier ein Beispiel gebe« (Lacan 1996, S. 328). Was Lacan als eine »spektrale« Zerlegung des Menschen bezeichnet, ist der Versuch, das unbewusste Begehren aus einer Konstellation von signifikanten Elementen zu rekonstruieren. Und von solchen Elementen kennt die Theorie Lacans eine ganze Reihe:  $\$, a, A, S_1, S_2, -\phi, \mathbb{A}$  und andere. Mit Juranville könnte man sagen: Lacan deduziert das unbewusste Begehren aus einer Logik des »Signifikanten« (i. S. des Bedeutsamen) (Juranville 1999, S. 70).

Dieser Ansatz, den Lacan in immer neuen Anläufen seit den 50er Jahren verfolgt, gehorcht einer zentralen Intuition. Der Idee nämlich, dass die Begegnung mit der Sprache für das nicht-sprechende Kind (*infans*) eine Reihe von Modifikationen und Transformationen nach sich zieht, die die natürliche Ordnung seiner körperlichen Bedürfnisse und seiner leibhaften Expressivität durchkreuzt und sie einer neuen künstlichen, ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten folgenden Ordnung unterwirft. Die Folge dieser Begegnung ist eine radikale Spaltung, die zwischen dem Subjekt des unbewussten Begehrens (*je*) und dem bewussten Ich (*moi*) eine irreversible Entfremdung (*aliénation*) etabliert. Lacan interpretiert diese Entfremdung jedoch nicht als eine zwischen dem kulturellen und dem natürlichen Sein des Menschen. Vielmehr lokalisiert er den Ort, an dem sich diese Entfremdung manifestiert, im Sprechen selbst. Jedes Sprechen ist gespalten in Sagen und Gesagtes, in Aussagen und Aussage.

Dieser Grundgedanke einer Dekomposition des imaginären Bildes, das sich der bewusste Mensch von sich macht, scheint in Lacans *œuvre* in verschiedenen Varianten auf. Er findet sich mit einem Akzent auf dem Imaginären bereits in dem berühmten Aufsatz zum Spiegelstadium sowie in den darauffolgenden

Komplikationen des Schemas (Cremonini 2007b, S. 133–137). In einer symbolischen Akzentuierung ist diese Idee in den sog. »Graphen« des Textes »Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten« (Lacan 1991b, S. 179–195) ausgearbeitet, er ist aber auch in den vier Diskursen des späten *Seminars XVII* (Lacan 1991) immer noch in Kraft, wenn auch in einer anderen Terminologie. So allgemein formuliert, gehorcht Lacans Werk einer Destruktion des humanistischen (philosophischen) Menschenbildes.

Gleichwohl ist klar, dass Lacan seinerseits von gewissen Annahmen ausgeht. Einige Hinweise machen deutlich, dass ihm das durchaus bewusst war. In einem Gespräch mit Studenten der *Ecole Normale Supérieure* äußert er sich dazu wie folgt: »L'anthropologie la meilleure ne peut aller plus loin que de faire de l'homme l'être parlant. [...] Or le sujet de l'inconscient est un être parlé, et c'est l'être de l'homme [...]. En fait la psychanalyse réfute toute idée jusqu'ici présentée de l'homme.« (Lacan 2001, S. 211) Der Ansatz beim Menschen als einem sprechenden/gesprochenen Sein ist in den Augen Lacans also keineswegs ohne anthropologische Voraussetzungen. Es ist jedoch ein Ansatz, der nur *minimale* Festlegungen vornimmt. Wenn wir den Menschen als ein *parlêtre* (Soler 2009, S. 85) begreifen, gehen wir nicht vom Menschen als einer Gegebenheit (Lacan 2007, S. 58–59) aus. Denn die Tatsache des Sprechens kann auf ganz unterschiedliche Weise in signifikante Strukturen eingebettet sein. Diese unterschiedlichen signifikanten Verankerungen, die auch je unterschiedliche Stellungen zum sozialen oder symbolischen Anderen implizieren, hat die Psychoanalyse zu typischen Bildungen des Unbewussten verdichtet. So lässt sich das sprechende/gesprochene unbewusste Subjekt je nach dem als ein zwanghaftes, hysterisches, pervernes oder psychotisches Begehren qualifizieren.

Diese Tendenz zu einer strukturalen bzw. minimalen Anthropologie des sprechenden Seins ist auch in Lacans Zugriff auf Freud leitend. Denn eine wichtige Stoßrichtung von Lacans Rückkehr zu Freud liegt in dem Versuch, die Freud'sche Theorie von dem Ballast einer – wie man es nennen könnte – unreflektierten Anthropologie zu befreien. Diese sieht er in den zahllosen Geschichten am Werk, in denen Freud scheinbar umgangssprachlich von Stadien der infantilen Entwicklung, von Kastrationsangst, der Verdrängung, der Liebe zur Mutter, der Rivalität zum Vater und ähnlichem spricht. Gerade in diesem Konkretismus Freuds, seiner Nähe zur klinischen Empirie, sieht Lacan die Gefahr einer Festschreibung eines unreflektierten Menschenbildes. So lässt sich Lacans Arbeit an und mit Freud so verstehen, dass er den Kern der Freudschen Klinik, den Lacan in der psychoanalytischen Praxis des Sprechens lokalisiert, von seinen Anthropomorphismen befreit und in einer strukturalistischen Theorie reformuliert. Beispiele für diese Umarbeitung gibt es viele. Das erzürnte »Nein« des empirischen

Vaters wird zum »nom du père« umgearbeitet, die Kastration als symbolische oder imaginäre differenziert, die Verdrängung als ein struktureller Effekt der Signifikantenkette gedeutet. Und die wohl folgenreichste Innovation von Lacans strukturaler Psychoanalyse, das objet petit *a*, ist als Erneuerung und Revision von Freuds Idee der Partialobjekte in einer strukturalen Theorie des Sprechens konzipiert.

Abschließend stellt sich die Frage, inwiefern wir Lacans eigenem Anspruch, eine nicht-humanistische, minimale Anthropologie des »Sprechseins« formuliert zu haben, folgen können. Ist es Lacan gelungen, die normative Fixierung eines Menschenbildes zu umgehen? Vermeidet seine strukturale Rekonstruktion des unbewussten Subjekts den Ausgang vom Menschen als einem »gegebenen«? Diese Fragen sind nicht neu. Jacques Derridas Vorwurf des »Phonologozentrismus« an die Adresse Lacans, der Vorwurf also, dem »Phallus« eine quasi-transzendente Sonderstellung als Signifikant aller Signifikatswirkungen zuzubilligen, zielt in diese Richtung (Derrida 1987, S. 241 ff., bes. 245). Die strukturale Reformulierung der Psychoanalyse, so Derridas Vermutung, beseitigt die kulturell, sozial und historisch kontingenten anthropologischen Festschreibungen der Freud-schen Psychoanalyse nicht nur nicht, ihre Transformation zu strukturalen Elementen des Bedeutens entzieht sie vielmehr der Kritisierbarkeit, indem sie sie zu überempirischen Gegebenheiten stilisiert (Gondek 1998, S. 221). Ähnlich argumentiert Judith Butler in ihrer Auseinandersetzung mit Lacans Theorie der Sexuierung. Die Überhöhung, so Butler, einer bestimmten sozialen und historischen Familien-Konstellation zu »dem Symbolischen« ist anthropologisch keineswegs neutral. Sie schreibt im Kern des menschlichen Begehrens vielmehr eine heterosexuelle Matrix fest, die als metastrukturelle Gegebenheit eine massive normative Festlegung darstellt (Butler 1997, S. 262 ff.).

Ich will diese kritischen Positionen lediglich in Erinnerung rufen. Sie scheinen mir eine gewisse Berechtigung zu erhalten durch Diskussionen, wie sie in Frankreich anlässlich der Einführung des sog. »Pacte civil de solidarité« (PACS) um 1999 geführt worden sind. Der zivile Solidaritätspakt erlaubt es unverheirateten homosexuellen und heterosexuellen Paaren, eine eheähnliche Gemeinschaft zu schließen und dadurch einen Rechtsstatus zu erlangen. Dem Beschluss dieses Gesetzes sind zum Teil heftige Debatten vorausgegangen, in denen sich interessanterweise viele Analytiker und Analytikerinnen zu Wort gemeldet haben. Ein Brennpunkt dieser Debatten war die Frage, inwiefern homosexuellen Partnerschaften das Recht zugestanden werden soll, eine Familie zu gründen. Dabei wurde von Psychoanalytikern, die den PACS kritisch gegenüberstanden, immer wieder der perverse oder in irgendeiner Hinsicht abnorme Status der Homosexualität als Argument geltend gemacht. Aus den zum Teil heftigen, aber auch

wirren Debatten wurde klar, dass der Struktur der Familie und der eigentümlichen symbolischen Funktion des Vaters eine zentrale Rolle zugeschrieben wurde (Tort 1999). Gewissermaßen unter der Hand hatte sich eine symbolische Funktion zu einem Kriterium verwandelt, anhand dessen über Normalität und Devianz befunden wurde.

Nun liegt diese Debatte bereits einige Jahre zurück und ein etwas sachlicherer Ton scheint der Polemik gewichen. Elisabeth Roudinesco (2002) hat in einem bemerkenswerten Artikel die Traditionslinien der Homophobie in den psychoanalytischen Theorien und Institutionen bis in die Anfänge der Psychoanalyse zurückverfolgt. Auch wenn sie zeigen kann, dass sich die Verfechter einer ödipalen heterosexuellen Norm weder auf Freud noch auf Lacan als Zeugen berufen können, bleibt doch die Frage am Ende offen, inwiefern die Psychoanalyse ihrem Selbstverständnis als *Psychoanalyse* gerecht zu bleiben vermag. Die Versuchung liegt, wie die Debatte gezeigt hat, nahe, die der analytischen Zerlegung dienenden Begriffe präskriptiv zu wenden.

Darin zeigt sich, wie mir scheint, ein prinzipielles Problem der Psychoanalyse. Auch Lacans Entwurf einer nicht-humanistischen Anthropologie bleibt somit der steten Gefahr ausgesetzt, in eine positive Anthropologie zu verfallen und die neuen psychosozialen Formationen zu beurteilen, anstatt sie zu analysieren. Insofern ist Lacans Versuch, die Psychoanalyse von ihrem humanistisch-anthropologischen Erbe zu befreien, ein Schritt in die richtige Richtung. Ihre dialektische Pointe liegt allerdings darin, dass ihr nur entsprochen werden kann, wenn die Psychoanalyse bereit ist, ihre analytischen Kategorien nach Maßgabe der jeweiligen Formationen, die sich im analytischen Sprechen abzeichnen, zu revidieren. So ist Lacans Skepsis gegenüber einer jeden Anthropologie zugleich ein Argument für Geschichte als dem letzten Horizont psychoanalytischer Theoriebildung.<sup>8</sup> Für die Analyse gilt deshalb immer noch, was Jean-Martin Charcot einmal dem verblüfften Freud entgegen hielt: »La théorie c'est bon. Mais ça n'empêche pas d'exister.« (Freud 1952, Bd. I, S. 23–24)

*andreas.cremonini@cremonini.info*

#### Anmerkungen

- 1 Matthias Vogel spricht von einer »Kindheitsvergessenheit« der Philosophie des Geistes (Vogel 2008)
- 2 Ich verwende Menschenbild hier in Anlehnung an Heideggers Rede vom Weltbild. Von letzterem heißt es: »Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will.« (Heidegger 1980, S. 87)
- 3 Zu den Implikationen einer solchen intersubjektivistischen Wende vgl. Cremonini 2007a.

- 4 Wenn darum auch noch nicht gleich alles. Mikkel Borch-Jakobsen (1999) hat den Versuch unternommen, die Psychoanalyse Lacan als ein Amalgam von Kojévéschen Ideen zu rekonstruieren, mit beschränktem Erfolg, wie mir scheint (vgl. Cremonini 2000).
- 5 Exemplarisch für diese Tendenz nennt Lacan immer wieder die Archetypenlehre von C. G. Jung (vgl. Lacan 2010, S. 26).
- 6 Lacan scheint mit dem Inhalt dieses Briefwechsels wie auch mit weiteren Schriften Heideggers durch eine persönliche Quelle bestens vertraut gewesen zu sein. Es ist der Adressat des Briefes, der Heidegger-Übersetzer Jean Beaufret, der im Jahr 1946 bei Lacan eine Analyse antritt. Eine erste Begegnung mit Heidegger findet ebenfalls auf Vermittlung Beaufrets 1950 statt. Drei Jahre später betätigt sich Lacan selbst als Übersetzer von Heideggers kleiner Schrift »Logos«, die in der ersten Nummer seiner Zeitschrift *La Psychanalyse* erscheint (vgl. Dosse 1999, S. 540 ff.).
- 7 Diese Darstellung ist in gewisser Weise einseitig und unterschlägt die verschiedenen Ansätze zu einem anderen (poetischen, magischen, infantilen) Sprachverständnis, die sich bei Sartre vor allem im Spätwerk auch finden. Letztere bleiben jedoch unausgearbeitet. Zu diesem Zusammenhang und zu der Frage, wie Sartres ambivalente Haltung zur Psychoanalyse gegenüber hier hereinspielt vgl. Cremonini 2005.
- 8 Vgl. den überraschend kämpferischen Eintrag »Anthropologie«, in dem Odo Marquard die prinzipielle Gegenstellung von Anthropologie und Geschichte herausarbeitet (Ritter e.a. 1971 ff., Bd. 1, S. 362–374, bes. 374).

#### Literatur

- Auffret, Dominique (1990): *La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris: Éditions Grasset.
- Blumh, Harald (2004): »Herr und Knecht – Transformationen einer Denkfigur. Eine Skizze«, in: A. Arndt, E. Müller (Hg.): *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*. Berlin, S. 61–82.
- Borch-Jakobsen, Mikkel (1999): *Lacan. Der absolute Herr und Meister*, München.
- Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M.
- Cremonini, Andreas (2000): »Schützenfest. Ohne Gewähr. Rezension zu M. Borch-Jakobsen, Lacan«, in: *R.I.S.S. Zeitschrift für Psychoanalyse*, Bd. 47, S. 119–124.
- (2003): *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*. München.
- (2005): »Vom Geniessen der Passivität. Sartre und die Psychoanalyse«, in: E. M. Vogt, P. Kampits, Th. R. Flynn (Hg.), *Über Sartre: Perspektiven und Kritiken*. Berlin, S. 69–96.
- (2007a): »Die Anerkennung des anderen. Ein neues Paradigma der Psychoanalyse?«, in: *R.I.S.S. Zeitschrift für Psychoanalyse. Freud – Lacan*, Bd. 66, S. 7–16.
- (2007b): »Die verdeckte Ökonomie der Norm. Überlegungen zum Verhältnis von Symbolischem und Realem beim späten Lacan«, in: J. Bonz, G. Febel, I. Härtel (Hg.), *Verschränkungen von Symbolischem und Realem. Zur Aktualität von Lacans Denken in den Kulturwissenschaften*. Berlin, S. 130–150.
- Derrida, Jacques (1987): *Die Postkarte, von Sokrates bis an Freud und jenseits, 2. Lieferung*. Berlin.
- (1988): *Randgänge der Philosophie*. Wien.
- Descombes, Vincent (1981): *Das Selbe und das Andere. 45 Jahre Philosophie in Frankreich (1933–1978)*, übers. v. U. Raulff. Frankfurt a. M.
- Dosse, François (1999): *Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1, Das Feld des Zeichens 1945–1966*. Frankfurt a. M.
- Freud, Sigmund (1952): *Gesammelte Werke*. London.
- Gondek, Hans-Dieter (1998): »La séance continue. Jacques Derrida und die Psychoanalyse«, in: J. Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, hg., übersetzt u. mit einem Nachwort v. H.-D. Gondek. Frankfurt a. M., S. 179–232.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes*, neu hg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont, mit e. Einl. von W. Bonsiepen (=Philos. Bibl., Bd. 414). Hamburg.

- Heidegger, Martin (1978): »Brief über den 'Humanismus'«, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., S. 313-364.
- (1980): *Holzwege*. Frankfurt a. M.
- (1986): *Sein und Zeit*. Tübingen (16. Aufl.).
- Kojève, Alexandre (1988): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, übers. v. I. Fetscher, G. Lehmruch u. T. König, Frankfurt a. M. (3. Aufl.).
- (2007): *Überlebensformen*, hg. u. mit einem Nachwort v. A. Hiepko. Berlin.
- Lacan, Jacques (1991a): *Das Seminar. Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse (1954-1955)*. Weinheim, Berlin (2. Aufl.).
- (1991b): *Schriften II*, hg. v. N. Haas, H.-J. Metzger. Weinheim, Berlin (3. korr. Aufl.).
- (1991c): *Das Seminar. Buch XX. Encore* (1964), hg. v. J.-A. Miller, übers. v. N. Haas, V. Haas u. H.-J. Metzger. Weinheim, Berlin (2. Aufl.).
- (1991d): *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), hg. v. J.-A. Miller, Paris: Éditions du Seuil.
- (1996): *Das Seminar. Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse* (1959-1960). Weinheim, Berlin.
- (2001): *Autres écrits*. Paris: Editions du Seuil.
- (2007): *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse ou Les positions subjectives de l'être* (1964-1965), unpubliziert (interne Version der *Association Freudienne Internationale*).
- (2010): *Das Seminar, Buch X: Die Angst* (1962-1963). Wien.
- Lätsch, David (2007): »Tagungsbericht des IPF«, url: <http://www.ipf.uzh.ch/archiv/Tagungsbericht2007.html> (abgerufen am 3.11.2010).
- Lévy, Bernard-Henry (2002): *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München, Wien.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.) (1971 ff.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel.
- Roudinesco, Elisabeth (2002): »Psychoanalyse et homosexualité. Réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle«, in: *Cliniques méditerranéennes* 65, S. 7–34.
- Sartre, Jean-Paul (1983): *Der Ekel*, übers. v. U. Aumüller. Hamburg.
- (1986): »Der Schriftsteller und seine Sprache. Interview mit P. Verstraeten«, in: ders., *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960-1976*. Hamburg, S. 94–122.
- (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. T. König, übers. v. H. Schöneberg u. T. König. Hamburg.
- (2000): »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*. Hamburg, S. 145–192.
- Silverman, Hugh (1978): »Sartre and the Structuralists«, in: *International Philosophical Quarterly*, Bd. 18, S. 341-358.
- Soler, Colette (2009): »Die Paradoxien des Symptoms in der Psychoanalyse«, in: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Freud. Lacan*, Bd. 71, S. 79–97.
- Thomä, Dieter (2008): »Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik«, in: Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Berlin, S. 281–298.
- Tort, Michel (1999): »Homophobies Psychanalytiques«, in: *Le Monde*, 15. 10. 1999.
- Vogel, Matthias (2008): *Geist und Psyche. Auf dem Weg zu einer integrativen Theorie des Mentalen*, erscheint Frankfurt a. M. 2011.