

Peter Widmer

Angst und Begehren

2009

<https://doi.org/10.25969/mediarep/18429>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Widmer, Peter: Angst und Begehren. In: *ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Angst, Jg. 0 (2009), Nr. 1, S. 87–101. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18429>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Angst und Begehren

Peter Widmer

DAS THEMA, zu dem ich etwas sagen möchte, hat mit Affekten zu tun. Angst gilt als Affekt, ebenso wie Hoffnung, Trauer, Hass, Liebe, Scham, Schuld. Was ist mit Affekten gemeint, was ist ein Affekt? Dem Wortsinn nach kommt Affekt aus dem Lateinischen; das entsprechende Verb heißt *afficere*, also ein zusammengesetztes Wort aus *ad* und *ficere* (machen), was übersetzt heißt: hinzutun, einwirken, anregen.

Die Bedeutung des Wortes ist ziemlich breit. Man kennt umgangssprachlich die Rede von einer Person, die sich affektiert gibt, was gekünstelt, unnatürlich meint. Am anderen Ende des Spektrums bezeichnen die Affekte die menschlichen Gemütsregungen, sogar Leidenschaften. Wenn jemand im Affekt handelt, dann nimmt man an, dass er sich vergisst, dass Motive die Person überwältigt haben, die ihre Vernunft außer Kraft gesetzt haben. In diesem Sinne gilt Jähzorn als besonders prägnantes Beispiel eines Affekts. Dieser ist in dieser Sicht gerade nichts Künstliches, sondern eher Ausdruck einer unbeherrschten Natur, wobei in dieser Beurteilung mitschwingt, dass der Affekt eigentlich etwas Echtes ist, das man aber seiner sozialen Schädlichkeit wegen kontrollieren muss.

1. Angst bei Freud

Angst nimmt unter den menschlichen Affekten zweifellos einen bevorzugten Platz ein, vielleicht gerade ihrer Mehrdeutigkeit wegen. Einerseits ist sie im Existenziellen angesiedelt, gehört zur *conditio humana*, hat nichts Pathologisches an sich; andererseits kann sie in Gestalt von Phobien massiv lebens einschränkend sein. Außerdem kann sie lebenserhaltend sein, wenn sie als Signal einer drohenden Gefahr wirkt, sie kann aber wiederum das Leben beeinträchtigen, wenn das betroffene Subjekt unter unspezifischen Angsterwartungen leidet, die sich körperlich manifestieren können, z. B. als Herzklopfen, Beklemmungszustände, Bauchschmerzen usw.

Für Sigmund Freud war die Angst ein Phänomen, das ihn seit seiner Frühzeit beschäftigte. Man kann grob zwei theoretische Ansätze erkennen, mit denen er versuchte, sie zu ergründen. In der Arbeit *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie*

einen bestimmten Symptomkomplex als »Angstneurose« abzutrennen (1894)¹ unterschied er eine somatische Sexualerregung vom psychischen Reiz, den jene auslöst. Eine Kontaktschranke zwischen somatischer Sexualerregung und psychischem Reiz sorgt dafür, dass ein gewisses Quantum erreicht sein muss, damit sie durchstoßen wird und ein psychischer Reiz, der sich als libidinöse Spannung manifestiert, zustandekommt. Wird diese Schranke nicht durchbrochen, ist also das Erregungsquantum zu gering, so schlägt die Sexualerregung andere Wege ein, woraus psychisch Angst entsteht. Angst ist dieser Auffassung zufolge Ausdruck der fehlenden Bildung von Sexualstoffen zu einem psychischen Reiz; es kommt keine Bindung zwischen dem Ich und den Sexualstoffen zustande; das Ich vermag keine Vorstellungen zu produzieren, die die libidinösen Stoffe binden und vereinheitlichen. Somit kann keine »spezifische Aktion« erfolgen, die Ebene des Ichs, in dem die Vorstellungen angesiedelt sind, wird gar nicht erreicht. Das Primat gehört hier ganz klar dem Materiellen, die Angst ist das Ergebnis von ungebunden bleibenden materiellen Sexualstoffen. Noch drastischer gesagt: Der Orgasmus – eine spezifische Aktion *par excellence* – ist bewältigte Angst, in der die libidinösen Stoffe mittels Vorstellungen abgeführt werden. Der *coitus interruptus*, damals weitverbreitet, begünstigte Freud zufolge die Bildung von Angst, weil die libidinösen Stoffe nicht abgeführt werden konnten, sondern frei flottierend im Körper verblieben. Diesen Zustand nannte Freud Verdrängung, gleichbedeutend mit Nicht-Aufnahme der Sexualstoffe auf die Ebene des Ichs, der Vorstellungen.

Dreißig Jahre später sieht seine Angsttheorie wesentlich anders aus, nachzulesen vor allem in *Hemmung, Symptom und Angst* (1926)² und in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*.³ Angst wird nun nicht mehr als Folge von Verdrängung, sondern als ihre Ursache aufgefasst. Die Gefahr wird nicht als eine innere, sondern als eine äußere behauptet, und nicht mehr als eine neurotische, sondern als eine reale.

Freud denkt dabei an Kastrationsangst, an den mit Kastration drohenden Vater im Kontext des Ödipus-Komplexes. Die Kastrationsangst fasst er also als reale, äußere Gefahr auf. Um ihr zu entgehen, lässt das Kind von der Bindung an die Mutter ab und wendet sich außerfamiliären Objekten zu; die ursprüngliche libidinöse Bindung wird verdrängt, unter dem Diktat des Ichs, das narzisstische Interessen vertritt, d. h. die Integrität des Körpers schützt:

1 Sigmund Freud: Gesammelte Werke, hrsg. v. Anna Freud u. a., Frankfurt/M. 1990 f., Bd. 1, S. 315 ff.

2 Freud: Gesammelte Werke (wie Anm. 1), Bd. 14, S. 111 ff.

3 Freud: Gesammelte Werke (wie Anm. 1), Bd. 15.

»Nicht die Verdrängung schafft die Angst, sondern die Angst ist früher da, die Angst macht die Verdrängung! Aber was für Angst kann es sein? Nur die Angst vor einer drohenden äußeren Gefahr, also eine Realangst. Es ist richtig, der Knabe bekommt Angst vor einem Anspruch seiner Libido, in diesem Falle vor der Liebe zu seiner Mutter, es ist also wirklich ein Fall von neurotischer Angst. Aber diese Verliebtheit erscheint ihm nur darum als eine innere Gefahr, der er sich durch den Verzicht auf dieses Objekt entziehen muss, weil sie eine äußere Gefahrensituation heraufbeschwört. [...] Es ist die Strafe der Kastration, der Verlust seines Gliedes.«⁴

Zwischen diesen sehr gegensätzlichen Auffassungen Freuds, die gegeneinander auszuspielen wenig Sinn macht, liegen noch zwei weitere Arbeiten, in denen die Angst eine zentrale Rolle spielt: Einerseits die Analyse des *Kleinen Hans* (1912)⁵ und andererseits die Arbeit über *Das Unheimliche* (1919).⁶ In der Arbeit über den Kleinen Hans erscheint die Angst, d.h. die Angst, von einem Pferd gebissen zu werden, weder als nicht-abgeführte Libido noch als direkte Folge erlittener Kastrationsangst. Vielmehr deutet alles darauf hin, dass der Kleine Hans nicht unter einem schrecklichen, die Kastration androhenden Vater litt, sondern eher an einer fehlenden Stütze, die ihm erlaubt hätte, sich der übermächtigen mütterlichen Fürsorge zu entziehen. Das beißende Pferd repräsentiert somit zwar den kastrierenden Vater, aber nicht in dem Sinne eines drohenden Verlusts seiner Männlichkeit, sondern eher im Sinne einer Trennung zwischen Mutter und Kind, also, wenn man so will, einer Kastration der Mutter. Der Vater hätte die Funktion des Pferdes wahrnehmen sollen und ihn auf dem Wagen aus der mütterlichen Obhut herausziehen sollen; das Pferd stand also für das Begehren schlechthin, für seine metonymische Dimension.

Vielleicht passt Freuds erste Angsttheorie doch ganz gut zur Geschichte des Kleinen Hans, denn als Phallus der Mutter war er in Gefahr, keine Vorstellungen eigener Autonomie bilden zu können; das phobische Objekt war in diesem Sinne ein Kompromiss zwischen aktiver Imagination einer Trennung, der andere, das Vater-Pferd, möge ihn aus seiner zu engen Bindung an die Mutter herausführen, und der Passivität, die einer Trennung von der Mutter keineswegs förderlich war.

Auf ein anderes Terrain führt uns Freud in seiner Arbeit *Das Unheimliche*:

⁴ Ebd. S. 93.

⁵ Vgl. Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben, Gesammelte Werke (wie Anm. 1), Bd. 7, S. 243 ff.

⁶ Freud: Gesammelte Werke (wie Anm. 1), Bd. 12, S. 229 ff.

»Als ich einst an einem heißen Sommernachmittag die mir unbekannt, menschenleeren Straßen einer italienischen Kleinstadt durchstreifte, geriet ich in eine Gegend, über deren Charakter ich nicht lange in Zweifel bleiben konnte. Es waren nur geschminkte Frauen an den Fenstern der kleinen Häuser zu sehen, und ich beeilte mich, die enge Straße durch die nächste Einbiegung zu verlassen. Aber nachdem ich eine Weile führerlos herumgewandert war, fand ich mich plötzlich in derselben Straße wieder, in der ich nun Aufsehen zu erregen begann, und meine eilige Entfernung hatte nur die Folge, dass ich auf einem neuen Umwege zum drittenmal dahingeriet. Dann aber erfasste mich ein Gefühl, das ich nur als unheimlich bezeichnen kann, und ich war froh, als ich unter Verzicht auf weitere Entdeckungsreisen auf die kürzlich von mir verlassene Piazza zurückfand. Andere Situationen, die die unbeabsichtigte Wiederkehr mit der eben beschriebenen gemein haben und sich in den anderen Punkten gründlich von ihr unterscheiden, haben doch dasselbe Gefühl von Hilflosigkeit und Unheimlichkeit zur Folge.«⁷

Hier geht es weder um ungebundene libidinöse Ressourcen noch um Kastrationsangst, sondern um das, was man *Triebangst* nennen könnte, die sich hier hartnäckig und gegen den bewussten Willen Freuds wiederholt. Was kann das sein, Triebangst? Wir brauchen bloß an Freuds Aussage zu denken: »Ein Trieb kann nie Objekt des Bewusstseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert.«⁸ Das heißt, dass ich über den Kern des Triebs nichts wissen kann; ich muss mich mit den Vorstellungen begnügen, die ihn repräsentieren. Damit ist eine Verbindung zwischen Angst und Nicht-Wissen angedeutet. Wo ich etwas nicht weiß, liegt die Angst nicht fern; umgekehrt beruhigt das Wissen, ja, es hat oft die Funktion, die Angst zu besänftigen. In diesem Sinne sind wir stets geneigt, irgendwelchen Erklärungen zu glauben, wenn etwas passiert, was uns Angst macht.

Natürlich spielt die Angst auch in anderen Arbeiten und Aussagen Freuds eine Rolle, man denke an den Rattenmann oder den Wolfsmann mit seiner Halluzination des abgeschnittenen kleinen Fingers, oder man denke an die Angstträume, die Freud Anlass gaben, seine Wunscherfüllungstheorie zu diskutieren. All dies kann hier bloß erwähnt werden. Wahrscheinlich gibt es keine einzige Arbeit Freuds, in der Angst nicht eine bedeutsame Rolle spielt.

⁷ Ebd. S. 249.

⁸ Freud: Das Unbewusste, Gesammelte Werke (wie Anm. 1), Bd. 10, S. 275.

2. Angst bei Lacan

»Die Angst ist nicht ohne Objekt«, behauptet Jacques Lacan.⁹ Er wendet sich damit gegen die Auffassung, die Angst sei Angst vor dem Nichts. Aber um seine Behauptung zu verstehen, muss man wissen, dass Lacans Auffassung dessen, was ein Objekt ist, vom alltäglichen Sprachgebrauch abweicht: Es ist das, was sich dem sprachlichen Gefüge entzieht, von ihm ausgegrenzt wird. Auch im lacanianischen Verständnis steht das Objekt dem Subjekt entgegen, aber es entzieht sich der Erkenntnis; es hält das Innerste des Subjekts zusammen, entspricht selber keiner bezifferbaren Größe. Was hat Lacan nicht alles bemüht, um dieses undarstellbare Reale doch irgendwie darzustellen; er spricht vom »*clinamen*«, das die Atome zusammenhält, vom »*inter-dit*«, vom Untersagten, was auch ein Zwischengesagtes ist, vom Unmöglichen, und natürlich muss man an das Ding-an-sich im kantischen Sinne denken, das sich dem Phänomenalen, dem Empirischen entzieht. Dieses unmögliche Ding situiert Lacan auch außerhalb der Welt, »*im-monde*«, was zudem schmutzig heißt – es ist der vermeintliche Ort ungeteilten Genießens, der berüchtigten *jouissance*.

Dieser Entzug des Realen lässt sich ebenso als Wirkung der ausgrenzenden Ebene der Sprache, der Signifikanten, auffassen. Das Subjekt hat schon vor seiner Geburt die strukturierende Wirkung der Signifikanten erfahren, es wird durch sie repräsentiert. Sie gehen jeder individuellen Existenz voraus, schreiben ihm ihre Gesetze und Regeln vor, ermöglichen ihm ein Verhältnis zu den andern, zur Welt und zu sich selber. Dieses Repräsentiertwerden durch die Signifikanten hat zur Folge, dass die Position des Subjekts, das allein mit seiner Singularität, mit seiner Frage nach seinem Sein ist, eine Position des Traumatischen und somit der Angst ist. Dieser Abstand zwischen den Signifikanten und dem Körper des Subjekts, zwischen ihm und den anderen ist eine Position der Angst. In diesem Sinne ist Angst etwas Existenzielles, und menschliche Angst ist sehr verschieden von tierischer Angst.

Gibt es keine Bezüge, Verbindungen zwischen menschlicher und animalischer Angst? Ist es nicht genau dieselbe Manifestation, wenn ein Hund bellt, der einen Unbekannten sieht oder hört, wie er versucht, in das bewachte Haus einzudringen, und wenn ein Mann in einer vergleichbaren Situation die Polizei ruft? Gewiss gibt es einen Teil, den wir mit den Tieren teilen. Wie diese haben wir eine Libido, und sie konstituiert ein Feld von Interessen, Aufmerksamkeit, auch von Narzissmus, das wir verteidigen, wenn wir uns bedroht fühlen. Aber es gibt Unterschiede. Wenn ein Tier oder ein Mensch in Gefahr ist, die wahrgenommen

⁹ Jacques Lacan: Le Séminaire X: L'angoisse (1962/63), hrsg. v. Jacques-Alain Miller, Paris 2004, S. 133.

wird, nennt man das eher Furcht. Angst ist etwas anderes. Selbst dann, wenn die Wahrnehmung einer Gefahr Angst genannt wird, gibt es einen großen Teil, der beim menschlichen Wesen verschieden ist. Dieser Teil verdankt sich nicht der biologischen Seite, sondern den Signifikanten und ihrer ausgrenzenden Wirkung.

»Die Angst ist nicht ohne Objekt«, sagt Lacan also, und er kann sich dabei durchaus auf Freud berufen. War die Erfahrung des Unheimlichen nicht eine des Objekts, das Freuds bewusste Bemühungen, aus dem verrufenen Quartier herauszukommen, blamierte? Lacans Aussage richtet sich vor allem gegen Martin Heidegger, dessen Philosophie, vor allem sein Hauptwerk *Sein und Zeit*,¹⁰ zu gleicher Zeit wie Freuds späte Arbeiten erschienen. In diesem Werk ist die Angst ein Schlüsselwort. Wenn das menschliche Wesen, das Heidegger Dasein nennt, seine Situation, seine Lebensbedingungen überdenkt, sieht es sich konfrontiert mit seinem eigenen Tod, mit der Armut seiner Existenz, die Heidegger Nichtigkeit nennt, mit dem Nichts, und für Heidegger impliziert diese Konfrontation Angst. In seiner Theorie ist sie nicht an ein Objekt gebunden, sondern an die Erfahrung des Nichts, eine Erfahrung, die der Mensch zu vergessen sucht, indem er sich ins Alltägliche »man« flüchtet, in die Anonymität der Leute, so dass man den Tod und die Angst vergessen kann.

Heideggers Philosophie ist insofern bemerkenswert, als er Angst weder genetisch noch als naturgegebenes Phänomen versteht, sondern als Ausdruck menschlichen Lebens, als Zeichen der Möglichkeit, seine Situation zu reflektieren, auch als Vermögen, das Ende des Lebens zu antizipieren. An dieser Stelle gibt es jedoch Einwände: Die Reflexion des eigenen Lebens, die Antizipation, das Vorlaufen zum Tod ist nicht in jedem Fall mit Angst verknüpft. In gewissen Situationen kann der Tod, wenn nicht eine Erlösung, eine Befreiung, das Ende von Mühe und Agonie sein. Ist Tod nicht oft das heimliche Ziel des Lebens, sogar in der Sexualität, in der man den Orgasmus den kleinen Tod nennt? Und ist das Paradies nicht sehr nahe beim Tod und deshalb ein sehr langweiliges Ziel, ein Zustand ohne Konflikte und Begehren, vor dem man sich jedoch keineswegs ängstigen muss?

Sodann ist das Nichts ein abstraktes Konzept, welches sicher seine Notwendigkeit hat; aber es entspricht nicht dem, was das menschliche Wesen empfindet. Es ist wahr, dass der Signifikant das Nichts einführt, ein Fehlen von Bedeutung, aber an diesem Platz entstehen Phantasmen, die das Nichts bevölkern. Gäbe es dennoch die Erfahrung des Nichts, wäre sie, folgt man Sokrates' Argumentation, nicht gleichbedeutend mit Angst. In der *Apologie*¹¹ sagte er, wenn der Tod das Ende des Lebens sei, brauche er sich nicht zu ängstigen. Was dagegen vielmehr Angst macht,

¹⁰ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1967.

¹¹ Vgl. Platon: *Werke*, Bd. 2, Darmstadt 1990, 40c u. d.

ist die Vorstellung, das Leben gehe irgendwie nach dem Tode weiter – es ist das Nicht-Wissen, wie das geschehen wird, was Angst hervorruft. Werde ich auf einem anderen Planeten erwachen, in einer ganz fremden Umgebung? Was wird mit mir passieren? Die Vorstellung von Hölle und Fegefeuer sind dabei nur ausgeprägte Vorstellungen, für die man sogleich Maßnahmen erfunden hat, um sie zu beschwichtigen. Was bleibt, ist ein Unwissen, das sich mit diesem inneren Ungrund, Abgrund meiner Existenz paart.

Diese Unwissenheit ist denn auch ein Schlüssel zum Verständnis der lacanschen Angst-Auffassung. Sie zeigt sich ja nicht nur in Bezug auf meinen mir unbekanntesten innersten Kern, auf das Reale, sondern sie manifestiert sich auch intersubjektiv. Was will der andere mir? *Che vuoi?* Wie sieht er mich, was bedeute ich ihm? Noch viel beunruhigender ist die Frage, ob er weiß, was er mir bedeutet, denn er selber ist ja auch dem Realen unterworfen, das ihn auf die Bahnungen der Repräsentationen führt.

3. Das Paradigma der Gottesanbeterin

Zu Beginn des *Seminars X*, das den Titel *Angst* trägt, stellt Lacan einen Apolog vor, den er den Apolog der Gottesanbeterin nennt.¹² Die Gottesanbeterin, *mantis religiosa*, auch Stabheuschrecke genannt, kommt bei uns vor, mehr noch in südlichen Ländern, wo dieses merkwürdige Tier größere Ausmaße hat. Es zeichnet sich dadurch aus, dass seine Bewegungen sehr langsam sind, dass seine Augen seitlich im Kopf liegen, so dass man sich darin nicht spiegeln kann, dass sein Gesicht tatsächlich an eine religiöse Verklärung denken lässt, und vor allem dadurch, dass es die Eigenheit hat, das Männchen nach der Begattung aufzufressen.

Nun darf dieser Apolog nicht naturalistisch aufgefasst werden; es handelt sich vielmehr um ein überdimensioniertes Tier, das einem menschlichen Betrachter gegenübersteht. Dieser trägt eine Maske, aber er weiß nicht welche, man hat sie ihm angezogen, ohne dass er sie gesehen hat. Er kann sie also auch nicht in den Augen der Gottesanbeterin sehen, da diese wie gesagt seitlich liegen. Er weiß nicht, wie ihn die Gottesanbeterin sieht, was seine Erscheinung bei ihr auslöst. Will sie ihn fressen, was hat sie vor mit ihm? Die Frage nach dem *Che vuoi?*¹³ stellt sich auf eine unvermeidliche Weise. Dieses *Che vuoi?* bleibt bei ihm selber, weil die andere ja nicht ein sprachliches Wesen ist, er kann sie nicht fragen. Er ist also in der Situation, dass er diesem Tier absolut ausgeliefert ist. Dieses Tier sieht ihn,

¹² Lacan: Das Seminar X, *L'angoisse* (wie Anm. 9), S. 15.

¹³ Der Ausdruck *che vuoi?* stammt aus dem Märchen von Jacques Cazotte *Le diable amoureux* und wird von Lacan des öftern zitiert.

mit einem Wahrnehmungsregister, das ein anderes ist als das sprachliche, eines, das zum bio-logischen Register gehört.

Was will Lacan mit diesem merkwürdigen Apolog sagen? Warum diese Gottesanbeterin und warum trägt der Betrachter, der diesem Tier gegenübersteht, eine Maske, die er nicht einmal kennt? Wir brauchen nur an unsere Gewohnheiten zu denken, an das, was wir uns angeeignet haben, um uns im menschlichen Zusammenleben zu behaupten. Niemand käme wohl auf die Idee, dass dies unser wahres Gesicht sei. In der psychoanalytischen Terminologie wird diese Erscheinung das Ich genannt, französisch *le moi*, zu unterscheiden vom sprachlichen Ich, vom *je*. Dieses Ich, das aus meinen Gewohnheiten besteht und das einer Maske entspricht, ist mir zu großen Teilen unbekannt, unbewusst, ich habe es im Laufe meiner Lebensgeschichte erworben, es besteht aus Identifizierungen und Imitationen, die nur zu einem kleinen Teil bewusst sind. Ich trage diese Gewohnheiten, diese Verhaltensweisen, dieses Benehmen zur Schau, so wie ich mein Gesicht anderen zeige. Die andern können an mir mehr sehen, als ich an mir zu sehen vermag, denn ich kann mein Gesicht nicht sehen, ich kann nicht sehen, was mein Gegenüber sieht. Der Spiegel gibt mir zwar die Möglichkeit, mein eigenes Gesicht zu sehen, aber gleichwohl entgeht mir, wie die anderen mich sehen – es geht ja nicht nur um Äußerlichkeiten, um meine Augen, meine Nase, mein Mund, meine Ohren, sondern um das, was sie ausdrücken, um das, was die anderen an mir wahrnehmen und wahrzunehmen glauben.

Eben in diesem Nicht-Wissen hat die Angst ihren Grund. Nur zu gerne möchte ich wissen, wie die anderen mich sehen, was sie an mir sehen. Ich kann es versuchen mit dem Präsentieren von etwas, von dem ich glaube, dass es die anderen interessiert, ich kann mich vorteilhaft zeigen, mich so und so kleiden, mich schminken – und doch muss ich mir den Glauben abschminken, dass es gelingen könnte, die Angst zu überwinden. Dass andere etwas in mir sehen, was mir verborgen bleibt, ist übrigens auch die Grundsituation dessen, was man in der Psychoanalyse Übertragung nennt und was zur Konsequenz hat, dass die psychoanalytische Behandlung so vor sich geht, dass der Analysant den Analytiker nicht sieht. Umso mehr rückt die Frage ins Zentrum, wie und was der Analytiker beim Analysanten sieht und hört. So gesehen ist die Praxis der Analyse eine Kur der Angst.

Kommen wir zum Apolog mit der Gottesanbeterin zurück. Die Erfahrungen innerhalb der Sprache, die mich geformt haben, sind Teil meines Ichs (*moi*), das ich exponiere, vielleicht auch in Frage stelle, wenn ich spreche. Wenn ich unter Menschen bin, die ich gut kenne, tritt dieses Gefühl, dass ich eine Maske trage, in den Hintergrund, aber ob es verschwindet, ist keineswegs gewiss. Sobald ich aber mit unbekanntem Menschen zusammen bin, kommt dieses Gefühl stärker auf: Wie sehen sie mich, was bedeutet das für die anderen? Wenn der andere auch ein sprachliches Wesen ist, kann ich versuchen, mich über das, was wir gegenseitig

voneinander wollen oder wie wir uns gegenseitig wahrnehmen, zu verständigen. Das ist pure Angstbewältigung! Wenn dies nicht gelingt, taucht die Angst auf. Das ist das, womit z.B. die *Science-Fiction*-Filme spielen, wenn Menschen auf einem anderen Planeten sind und Lebewesen begegnen, von denen sie nicht wissen, was die mit ihnen vorhaben. In jedem Menschen steckt ein Stück anderer Planet, der sich der Sagbarkeit entzieht.

Gleichwohl stellt sich die Frage, warum Lacan nicht einen Bewohner eines anderen Planeten für seinen Apolog gewählt hat, sondern die Gottesanbeterin, mit der ja eine sprachliche Verständigung gänzlich unmöglich ist. Ist darin ein Spott über die Religiosität enthalten, die unter dem Schein der Frömmigkeit das Männchen auffrisst? Oder geht es letztlich um die Kastrationsangst, die beim Männchen nicht den Verlust seines Organs betrifft, sondern des ganzen Lebens? Oder ist gar das weibliche Begehren in seiner bedrohlichsten Seite dargestellt und in diesem Sinne doch wieder anknüpfend an Freuds Erzählung über das Unheimliche, das ihm ja auch irgendwie zu Leibe rückte? Jedenfalls ist es auffallend, dass die angsterregenden Figuren bei Lacan wie bei Freud weiblich sind und die Opfer Männer.

Bei diesen Betrachtungen liegt das Entscheidende nicht in psychologischen, sondern in strukturellen Gegebenheiten. Das weibliche Begehren zeichnet sich Lacan zufolge dadurch aus, dass es nicht ganz im Phallischen situiert ist; anders gesagt: Im Unterschied zum männlichen Begehren, bei dem die Signifikanten mit dem männlichen Geschlecht eine innige Verbindung eingehen, woraus die Phallizität entsteht, bleibt bei der Weiblichkeit ein Rest, der sich nicht an das Phallische bindet.¹⁴ Dieser Rest ist keine Substanz, sondern ein Entzug, eine Ungebundenheit, wenn man so will, die bewirkt, dass das weibliche Begehren freier ist, weniger fixiert auf das Phallische. Eine Auswirkung davon ist die Unsicherheit, die es beim Manne bewirkt, und von da ist es nur ein Schritt zur Angst. Sie ist ein anderer Ausdruck für das, was Lacan das Fehlen des Geschlechtsverhältnisses nennt. Mann und Frau passen nicht naturgegeben zusammen, sondern ihre Beziehung ist nur möglich unter der Bedingung von Regeln, Konventionen, Einschränkungen.

Betrachten wir diese Zusammenhänge unter dem Aspekt der Kastrationsangst. Freud fasst die Kastrationsangst sehr körperbezogen auf; sie ist vor allem Angst vor dem Verlust des männlichen Geschlechts. Bei Lacan begegnen wir einer zunächst unterschiedlich scheinenden Konzeption von Kastration: Sie meint in einer ersten Annäherung Unvollkommenheit. Bei näherer Betrachtung erweist sich, dass Lacan

¹⁴ Lacan hat die Theorie der weiblichen Sexualität vor allem in den Seminaren XIX: ... *ou pire* und XX: *Encore* ausgearbeitet; sie kulminiert im so genannten Tableau der Sexuierung im Seminar XX. Von diesen beiden Seminaren ist ersteres noch unveröffentlicht, während das andere 1975 in Paris herauskam; die deutsche Übersetzung ist unter dem gleichen Titel *Encore* erschienen.

Freuds Kastrationskonzept weitergedacht hat. Dies dreht sich bei ihm nicht so sehr um den Verlust des Gliedes, sondern um die Erfahrung des Mangels, der viele Aspekte aufweist. Die Rivalität des Mannes mit andern Männern führt zur Erfahrung, dass die Potenz stets eine begrenzte ist, eine Erfahrung, die sich im Kontakt mit dem weiblichen Geschlecht verstärkt. Die Angst vor dem Vater tritt vor allem dann auf, wenn der Junge nicht von der Mutter ablassen will und dadurch in eine Rivalität mit ihm gerät. In allen diesen Konflikten geht es um die Erfahrung der Unvollkommenheit, die auf das Ideal des allmächtigen Phallus verweist, an das jeder Mann mehr oder weniger glaubt, obwohl das eine Illusion, ein Phantasma ist. Aber wer kann sich dem Ideal entschlagen, der Stärkste, der Beste, der Potenteste, der Größte, der Gescheiteste, der Reichste zu sein?

Es ist die Erfahrung mit der Sprache, mit der durch sie bewirkten Vereinzelnung, die diesem phallischen Ideal entgegenwirkt und eine Spaltung beim Mann bewirkt: Einerseits weiß er um das Illusionäre des männlichen Ideals, andererseits dient es ihm doch als Orientierung, auch wenn es unerreichbar ist. Wenn er dem Ideal nicht genügt, kann er sich Idole schaffen, die der symbolischen Kastration entzogen sind. Das weibliche Geschlecht ist jedoch nicht ganz von dieser Kastrationsthematik betroffen. Es erleidet diesen Verlust der Phallizität nicht so wie der Mann; diesseits der Sprache ortet Lacan ein Genießen, das sich der symbolischen Kastration, jedoch auch der Sagbarkeit entzieht. Das ist es, warum das Weibliche für den Mann etwas Rätselhaftes hat, und das ist es, warum umgekehrt die Frauen eine Orientierung bei einem Mann suchen, der sie liebt.

4. Die Rolle der Sprache und die Angstbewältigung

Der Apolog der Gottesanbeterin hat gezeigt, dass die Angst dann zunimmt, wenn die Sprachlichkeit versagt. Nicht nur der Anblick eines Tieres kann Angst auslösen, sondern auch die Situation unter Menschen, deren Sprache ich nicht kenne, die einer anderen Kultur angehören. Das machte die Faszination der Entdeckerbücher aus, die ich aus der Zeit der Kindheit in Erinnerung habe. Die Sache wurde dann brisant, wenn Forscher auf einen bis anhin unbekanntem Stamm trafen, mit deren Angehörigen sie sich nicht verständigen konnten. Sofort und unausweichlich entstand die Frage, was diese Menschen mit ihnen vorhatten, sollten sie gekocht und verspiesen werden, oder wie Götter verehrt? Waren Geschenke ein geeignetes Mittel, etwas Drittes zu schaffen, eine Basis für ein gegenseitiges Akzeptieren?

Die Rolle des Andern wird in solchen Situationen besonders deutlich spürbar. Betrachten wir dieses Konzept etwas genauer. Mit dem Andern im Sinne Lacans ist nicht nur die Sprache als Signifikantenkette gemeint, sondern auch »der Neben-

mensch«,¹⁵ wie Freud ihn nennt, ein Repräsentant des Anderen. Es ist nicht sehr bekannt, dass bereits Freud vom Anderen sprach¹⁶ – es war nicht Lacan, der dieses Konzept in die Psychoanalyse einführte. Freud schreibt über die Klagen der Hysterikas, dass sie sich dabei an den Andern wendeten. Und er fügt hinzu: »an den unvergesslichen Andern«. ¹⁷ Das scheint sehr seltsam zu sein, weil dieser unvergessliche Andere keiner wirklichen Figur im Leben der Hysterika entspricht, weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit. Vielmehr entspricht er einem Ideal, einem Ideal ohne Mangel, einem Ideal als einer Figur des Begehrens. Im lacanianischen Konzept entspricht der Andere ebenfalls einem Ideal.

Die Bedeutung des Andern wird dann deutlich, wenn er unterschieden wird vom andern, der klein geschrieben wird. Damit ist der andere Mensch gemeint, meinesgleichen, der ähnliche Züge hat. Der Andere meint jedoch einen Abstand zu diesem anderen, ein Abstand, der sich deutlich zeigt, wenn einer dem anderen zuhört. Sobald er sich einmischt und sich selber einbringt, verlässt er die Position des Andern. Das Ideal des Anderen entsteht notwendigerweise, wenn ein Subjekt zu einem anderen Subjekt spricht. Gewiss, ich könnte zu mir selbst in meinen vier Wänden sprechen, wenn ich allein bin. Aber es ist nicht dasselbe, ob ich meine Gedanken an eine andere Person wende oder nicht. Tue ich es, hat es keine Bedeutung, wie diese andere Person aussieht, ob sie männlich oder weiblich ist, groß- oder kleingewachsen. Andere Eigenschaften sind wichtig, das Vertrauen, das Wissen, das ich ihm unterstelle, die Sympathie, die Aufmerksamkeit, die er für mich hat, die Diskretion, die ich wünsche, schließlich die Liebe, seine Liebe.

Die Rolle der Angst ist in diesem Kontext der Übertragung gut verständlich. Der Glaube an ein Ideal, das ein leuchtendes Beispiel und ein Modell für Identifizierungen ist – ist es nicht Ausdruck einer Angst vor seinem Fehlen oder Versagen, was Chaos oder gar Vernichtung nach sich ziehen könnte? Das ist wohl die nicht-pathologische Seite der Angst, die existenzielle, die einen jeden überkommt.

Kehren wir nochmals zum Anderen zurück. Wir haben gesehen, dass mit diesem Konzept erstens die Sprache selbst gemeint ist, zweitens die Repräsentation durch einen Nebenmenschen, der für die Fragen wichtig ist, die unser Leben

¹⁵ Zu diesem Ausdruck vgl. Freud: Entwurf einer Psychologie, Gesammelte Werke (wie Anm. 1), Nachtragsband, S. 426.

¹⁶ Dazu zwei Beispiele: Im Briefwechsel mit Wilhelm Fließ schreibt Freud am 21. Mai 1894: »Es ist eben keine besondere Gunst des Schicksals, dass ich ungefähr fünf Stunden im Jahr für Gedankenaustausch mit Dir habe, wo ich den Anderen kaum entbehren kann und Du der einzige Andere, der alter, bist.« Am 18. Mai 1898 lässt Freud verlauten: »Ich bin so unendlich froh, dass Du mir einen Anderen schenkst, einen Kritiker und Leser, und noch dazu von Deiner Qualität. Ganz ohne Publikum kann ich nicht schreiben, kann mir aber ganz gut gefallen lassen, dass ich es nur für Dich schreibe.« Vgl. Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904, hrsg. v. J. M. Masson, Frankfurt/M. 1986.

¹⁷ Ebd. Brief vom 6. Dezember 1896.

betreffen. Niemand ist davon ausgeschlossen, den Andern zu repräsentieren. Er entspricht einer Position, die offen ist für jedermann, eine Position, von der wir wissen, dass ihre Aufrechterhaltung mit der existenziellen Form von Angst verknüpft ist. Auch wenn ich weiß, dass der Andere einem Ideal entspricht, einer Illusion, kann ich versuchen, diesen Platz dadurch einzunehmen, dass ich dem andern Menschen zuhöre, dass ich ihm meine Aufmerksamkeit schenke, ohne ihn zu einem bestimmten Ziel zu bringen, das ich mir für ihn ausdenke. Das ist nicht leicht, weil diese Position des Andern eine der Reflexion ist und daher mit Angst verknüpft. Es gibt jedoch viele Subjekte, die es vermeiden, jemals in eine solche Position zu kommen. Sie ziehen es vor, Figuren zu idolisieren, die ihnen eine Orientierung geben und sie die Singularität ihrer Existenz vergessen lassen. So können wir sehen, dass die Idolisierung eine Technik ist, um der existenziellen Angst zu entkommen. Das geht nicht, ohne einen Preis zu bezahlen. Das Subjekt, das eine Figur idolisiert, versucht, dem zu entsprechen, was der Andere will. Es gibt vor, kein eigenes Begehren zu haben, sondern bloß dasjenige des Andern zu erfüllen. Was geschieht jedoch, wenn das Begehren des Andern sich gegen das idolisierende Subjekt richtet? Was, wenn der Andere anordnet, für ihn zu kämpfen, in den Krieg zu ziehen, mit dem das idolisierende Subjekt nichts zu tun hat? Was, wenn der Andere Opfer vom Subjekt erwartet, sogar Opferungen seines Lebens? Es ist jedoch nicht einmal nötig, an solch extreme Beispiele zu denken. Wir können an Eltern denken, die ihren Kindern nicht erlauben, mit anderen Kindern zu spielen. Solche Eltern geben vor, das Kind zu schützen gegen jede Gefahr, die von außerhalb des eigenen Hauses kommt. Dieses überbehütende Verhalten führt nicht zu einer Verringerung von Angst, sondern zu einem Anwachsen. Es ist weniger die eigene Angst, die das Kind empfindet, als vielmehr die Angst des Andern. Aber ein Phänomen ist noch wichtiger: Wenn das Kind die Angst des Andern empfindet und es nichtsdestotrotz zu protestieren oder sogar die Umarmung, Einkreisung des Andern zu durchbrechen versucht, fühlt es sich schuldig. Es kommt ihm vor, als töte es die behütenden Eltern.

5. Pathologisches zur Angst

Was ist nun mit Phobien und Panik-Attacken? Es ist bekannt, dass sich Phobien in der psychoanalytischen Kur als sehr widerständig erweisen. Manchmal kann eine Sprechkur zu vielen Einsichten und zu einem Verständnis der Angst führen, aber im Verhalten ändert sich nichts. Der Analytiker kann nichts tun; wenn er zuhört oder deutet, empfindet der Analysant eine Sicherheit, weil jemand zu seinem Wohl da ist und die aufsteigende Angst bekämpft. Wenn der Analytiker ihn dagegen zu etwas bringen will, riskiert er das Aufkommen von Angst, was zu

einem *acting-out* oder sogar zu einem Unterbruch oder Abbruch führen kann. Trotz diesen Schwierigkeiten gibt es Hoffnung, dass ein wahres Verständnis dazu verhelfen kann, den Knoten der Phobie zu lösen.

Stellen wir uns ein Subjekt vor, das sich nicht getraut, eine Brücke zu überqueren. Der geringste Schritt auf die Brücke zu ruft ein unbezwingbares Gefühl von Angst oder gar Panik hervor. Ein anderes Subjekt fühlt dasselbe, wenn es sich einem Marktplatz nähert; ein drittes Subjekt flieht den Anblick einer Maus oder einer Spinne. Kinder sind von solchen Phänomenen nicht ausgeschlossen, wie das Beispiel des von Freud analysierten Kleinen Hans zeigt, der sich fürchtete, von einem Pferd gebissen zu werden.¹⁸

Phobien haben manchmal ein seltsames Erscheinungsbild; die von ihr betroffenen Subjekte wissen wohl, dass eine Brücke, ein Marktplatz, ein kleines Tier oder was auch immer nicht der wahre Grund ist für ihre Angst. Es ist wie in Träumen, in der wir Situationen antreffen, Bilder sehen, die etwas davon Verschiedenes darstellen. In Phobien können wir von Symptomen sprechen. Die Unmöglichkeit, eine Brücke zu überqueren, ist ein Symptom, die Angst, einen Marktplatz zu überqueren, desgleichen. Ein Symptom ist ein Kompromiss zwischen unterschiedlichen Seiten von psychischen Tendenzen, die nicht miteinander vereinbar sind. Denken wir an das Beispiel der Brückenphobie. Im Unbewussten repräsentiert die Brücke etwas für das Subjekt. Wenn wir an den Signifikanten denken, können wir sagen, dass die Brücke den Signifikanten symbolisiert; sie steht also mit der Idee von Fortschritt in Verbindung, damit auch Weggehen, sich etwas Unbekanntem zuwenden, Risiken eingehen, in eigener Verantwortung zu leben. Andererseits gibt es den tatsächlichen oder vermeintlichen Anderen, der solchen Fortschritten im Wege steht. Selbst wenn niemand da ist, der sich beklagt, kann das phobische Subjekt eine solche Vorstellung haben. Warum? Was liegt ihm denn daran, einer solch repressiven Instanz Bedeutung zu geben? Die Einschränkung des Andern könnte vom phobischen Subjekt aus betrachtet ein Zeichen dafür sein, dass es dem Anderen nicht gleichgültig ist, dass der Andere sich Sorgen macht, und dies kann das phobische Subjekt sogar als Zeichen von Liebe auffassen. So gesehen begegnet es dem Problem, die Sorge des Andern zu respektieren, auch wenn sich bei genauerer Betrachtung erweisen würde, dass die Sorge des Andern nicht so sehr dem phobischen Subjekt gilt, sondern dem phallisch-possessiven Begehren des Andern selbst, der es nicht aus den Augen gehen lassen möchte. Der Glaube an die Liebe des Andern bewirkt dann, dass aufkommende Gefühle von Aggressionen, sogar vom Töten des Andern, erstickt werden, so dass es beim Nicht-Überqueren der Brücke bleibt.

Natürlich kann man solche Phobien weiter befragen. Ihre Symptome sind nicht

¹⁸ Freud: Phobie eines fünfjährigen Knaben (wie Anm. 5), S. 260ff.

nur Kompromisse zwischen der Offenheit des Begehrens und der Sorge des Anders, sondern auch zwischen Begehren nach Offenheit und Sexualität. Die Brücke zu überqueren würde nicht nur bedeuten, eine Position von Singularität zu riskieren, sondern andere Leute zu treffen, auch das andere Geschlecht. Um dies zu vermeiden, wird Sexualität unterdrückt, verdrängt, in Phantasien und Phantasmen verschoben. An diesem Punkt holt die Brückenphobie die Agoraphobie ein, insofern dies ein Platz von Austausch, sexuellem Kontakt ist. Das phobische Subjekt fühlt den Blick des Anders auf sich gerichtet, wenn es sich vorstellt, auf den Marktplatz zu gehen. Das würde bestimmt den Tod des Anderen bedeuten, der das nicht ertragen würde!

Darüber hinaus wäre der befürchtete Verlust des Anders verknüpft mit der Angst, die psychischen Strukturen zu verlieren, mit der Angst, dem Unendlichen ausgeliefert zu sein, sich im Grenzenlosen zu verlieren. Das wäre gleichbedeutend mit dem Verlust der Subjektivität, mit dem Fallen in den Zustand eines Objekts, mit dem Eintritt in eine Psychose.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die pathologische Angst versucht, die Offenheit des Begehrens zu verhindern; aus dem rätselhaften Triebgrund der Angst, der zur existenziellen Situation gehört, macht die Phobie ein Objekt, das vermeintlich seine Ursache ist und dem Subjekt erlaubt, sich in eine Kausalität einzureihen, die lautet: »Dieses oder jenes Objekt ist die Ursache meiner Angst; wenigstens kenne ich sie und kann versuchen, die Begegnung mit dem angsterregenden Objekt zu vermeiden.« Lassen sich solche Mechanismen nicht auch in der Politik beobachten, wenn z. B. ein Staat irgendwelche Feinde, Terroristen, die meist aus dem Ausland kommen, bezichtigt, schuld an der Misere zu sein? Das lenkt von den wahren Problemen ab und scheint doch als Erleichterung immer wieder zu funktionieren.

Abschließend noch eine Bemerkung zur gegenwärtigen Krise in der Gesellschaft, der so genannten Finanzkrise: Sie hat direkt mit dem Realen zu tun, das im Finanzsektor wie nirgendwo sonst herausgefordert wird. Was jetzt spürbar geworden ist, ist die Angst, die direkt mit der Bodenlosigkeit des Realen zu tun hat. Die Großbanken und mit ihnen die Anleger haben sich zu einer Wettvereinigung zusammengeschlossen, die lautet: das Reale muss genussvoll sein; dieses Reale holen wir uns, um maximalen Genuss im Leben zu haben. Lacan spricht in diesem Zusammenhang vom *plus-de-jouir*, vom Mehrgenießen, in Anlehnung an den Mehrwert bei Karl Marx.¹⁹ Im Dienste dieses phantasmatischen Ziels ist ein Wissen generiert worden, das auf schnellem Weg zu enormen Summen von Geld, zu Reichtum und Prämien führte.

¹⁹ Vgl. Jacques Lacan: *Le Séminaire XVI: D'un Autre à l'autre (1968/9)*, hrsg. v. Jacques-Alain Miller, Paris 2006, S. 11 ff.

Lacan hat in einem seiner Seminare gezeigt, dass das Geld, der Tauschwert, ein Objekt hat, nämlich den Genuss; es geht nicht bloß um die Möglichkeit des Konsums und des Besitzes, sondern um das damit verbundene Genießen, das den Mangel des Subjekts aufheben sollte. Aus strukturellen Gründen ist das jedoch unmöglich, aber solange die Subjekte das nicht wissen, entstehen Exzesse des Genießens, wie das vor allem in der Finanzwelt zu beobachten war. Das Genießen ist das wirkliche Objekt des Geldes, das Genießen, das nicht einholbar ist, sondern unendlich, ausgegrenzt von den Signifikanten. Wenn man die Unerreichbarkeit des vollen Genießens nicht erkennt, muss es zwangsläufig zur Katastrophe kommen, denn der Mehr-Genuss der einen geht auf Kosten der arbeitenden Klasse, auch wenn einem heute allerorten weisgemacht wird, dass das Kapital arbeitet. Die Angst, die nun auftritt, ist auch Angst vor einer unliebsamen Wahrheit und Angst vor der Metamorphose des Genießens, die sich als Bodenlosigkeit und drohender Einsturz der herkömmlichen Ordnung manifestiert, die ja nicht nur außen situiert ist, sondern auch intrapsychisch.