

UNENDLICHE SUBVERSION

Antonello Sciacchitano, geboren 1940, ist Psychoanalytiker und Mathematiker und lebt in Mailand. Bei Turia + Kant ist von ihm erschienen »Wissenschaft als Hysterie. Das Subjekt der Wissenschaft von Descartes bis Freud und die Frage nach dem Unendlichen« (2002).

René Scheu, geboren 1974, ist promovierter Philosoph und lebt als Publizist in Zürich. Er gibt für Turia + Kant die Reihe »Philosophie aus Italien« heraus.

ANTONELLO SCIACCHITANO

## UNENDLICHE SUBVERSION

Über die wissenschaftlichen Ursprünge der  
Psychoanalyse und die psychoanalytischen  
Widerstände gegen die Wissenschaft

Herausgegeben und übersetzt von  
René Scheu

TURIA + KANT  
WIEN

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

**Bibliographic Information published by**

**Die Deutsche Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-508-9

Originaltitel: »Resistere alla scienza«

© für die deutsche Ausgabe:

Verlag Turia + Kant, 2008

Lektorat: Roger Gaston Sutter

VERLAG TURIA + KANT

A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG 1

[info@turia.at](mailto:info@turia.at) | [www.turia.at](http://www.turia.at)

# INHALT

Einleitung (René Scheu) .....	7
VORWORT .....	27
ERSTES HAUPTSTÜCK .....	45
Der wissenschaftliche Fortschritt	
existiert nicht .....	45
Der technowissenschaftliche Fehler .....	55
Zwischen Ideologie und Wissenschaft .....	61
Die beiden Irrtümer Husserls .....	63
Der wissenschaftliche Schritt	
darüber hinaus .....	64
Vom Einzelnen zum Vielfältigen .....	70
Der moralische Fortschritt	
der Wissenschaft .....	77
Wer leistet keinen Widerstand	
gegen die Wissenschaft? .....	83
Einsmachen macht genießen .....	88
ZWEITES HAUPTSTÜCK .....	93
Welche Wissenschaft für die Psychoanalyse? ..	93
Religionen und das Eine .....	104
Die Rechte? Das Recht des Herrn! .....	110
Vorläufiges Recht .....	114
Das Endliche und das Unendliche .....	117

Die Rückkehr zu Descartes . . . . .	119
Die Analyse des Zweifels . . . . .	122
Ein fruchtbarer Zweifel . . . . .	124
Das Subjekt ist endlich . . . . .	126
Endlich versus begrenzt . . . . .	130
Das Objekt ist unendlich . . . . .	131
Die Logik der Vermutung . . . . .	134
Die Nichtübereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt . . . . .	141
Die unendlichen Objekte des Begehrens . . . .	143
 DRITTES HAUPTSTÜCK . . . . .	 149
Von Descartes zu Lacan . . . . .	149
Arrow und das Unmögliche . . . . .	153
Die Abschwächung des Unmöglichen . . . . .	157
Das Aushandeln des sozialen Bands . . . . .	161
Schlusspräzisierung . . . . .	165
 KONKLUSION . . . . .	 167
 Anmerkungen . . . . .	 179

## EINLEITUNG

»Ich habe Dein Buch zu Ende übersetzt, und das macht mich glücklich! Habe ich etwas gelernt? Ja, dass die Philosophen zu Ausflüchten greifen [»arrampicarsi sugli specchi«], um ja nicht dem wissenschaftlichen Denken zu verfallen, das wirklich schwach ist, ohne dass dies speziell gesagt werden müsste. Es bleibt der Eindruck, dass dieses schwache Denken sein Ziel des »zu Denkenden« gänzlich verfehlt. Wobei das Ziel das Objekt, nicht das Subjekt ist. Aber wenn es sich mit dem Objekt befasste, wäre es eben Wissenschaft... .«

Diese halb ernst gemeinten, halb scherzenden Zeilen schrieb mir Antonello Sciacchitano diesen Frühling in einer E-Mail. Der Kontext: Sciacchitano hatte eben die Übersetzung meines Buches mit dem Titel *Das schwache Subjekt. Zum Denken von Pier Aldo Rovatti* zu Ende gebracht. Rovatti ist einer der wichtigen italienischen Philosophen der Gegenwart, gewissermaßen ein dissidenter Phänomenologe in der Nachfolge Derridas, der sich gegen Husserls Konzeption der Philosophie als »strenge Wissenschaft« verwahrt und Vorbehalte gegen die modernen Wissenschaften hegt, ein wenig wie Heidegger, der schrieb: »Die Wissenschaft denkt nicht.«<sup>1</sup>

Meine Fokussierung auf die phänomenologische Frage nach der Erfahrung des Subjekts, die sich auch beim späten Heidegger feststellen lässt (ein Ziel meiner Arbeit bestand mitunter im Nachweis

der ungebrochenen Relevanz dieser Frage bei Heidegger), und die damit einhergehende Geringschätzung der modernen Wissenschaft mussten Sciacchitano als Ironie getarnten Widerspruch hervorrufen. Die Wissenschaft, so das verbreitete Mantra, das Phänomenologen, Hermeneutiker, Dekonstruktivisten und Psychoanalytiker eint, sei empiristisch, objektivistisch und deterministisch. Wer sich unter seinesgleichen bewegt, dem fällt es leicht, solche Ansichten zu bewahren. Sciacchitano kennt sie aus seiner Praxis als Psychoanalytiker und Redakteur der kulturphilosophischen Zeitschrift »aut aut«. An seinen Patienten und Kollegen konnte er über Jahrzehnte studieren, woher der Widerstand gegen die moderne Wissenschaft rührt – und woraus er gemacht ist. Man muss seine Feinde kennen. Diese Einsicht dürfte neben unserer Freundschaft der Hauptgrund gewesen sein, weshalb Sciacchitano die Übersetzungsarbeit an meinem Buch überhaupt auf sich nahm.

Als Philosoph, der sich mit der Phänomenologie befasst, habe ich nun die Ehre, von ihm auch zu jenem Kreis rückwärtsgewandter Intellektueller gezählt zu werden, die sich darauf spezialisiert haben, einen letzten Rest an Deutungshoheit in ihren jeweiligen Disziplinen zu retten. Die gesellschaftliche Relevanz hat ihr Denken in seinen Augen freilich schon längst eingebüßt. Die Wirklichkeit wird heute in den Labors dieser Welt fabriziert, diesen Schnittstellen zwischen altem und neuem Wissen, zwischen Bekanntem und Unbekanntem. »Das soziale Band

der Gesellschaft, in der wir leben«, schreibt der Wissenschaftssoziologe Bruno Latour, »besteht aus Objekten, die im Laboratorium fabriziert sind«. <sup>2</sup> Irgendwo in der Tiefe unserer Seele wissen wir wissenschaftsskeptischen Intellektuellen um unsere Rückwärtsgewandtheit. Mit einem ungunen Gefühl führen wir Scheingefechte gegen den Pappkameraden der bösen Wissenschaft oder der bösen Technik (man denke etwa an Heideggers »Ge-stell«), wobei wir uns unter unseresgleichen versichern, dass der gute Zweck die Mittel heilige. Die Lektüre und Übersetzung mehrerer Texte von Sciacchitano und lange, intensive Gespräche mit ihm haben mich freilich zunehmend nachdenklich gestimmt. Könnte es vielleicht sein, dass das wissenschaftliche Denken spannender und offener ist, als es Philosophen, Psychoanalytiker und andere Humanisten je zu träumen wagten? Könnte es sein, dass nicht in erster Linie die Wissenschaftler ein autoritäres Denken pflegen, sondern vor allem jene, die ihnen den »Willen zur Macht« unterstellen? »Wozu plumpe Metaphysik, wenn die Physik von morgen jede Phantasie überflügeln wird?«, fragte einst der Wissenschaftssoziologe Ludwik Fleck. <sup>3</sup> In der Tat. Der Leser darf sich einige Aufklärung von der Lektüre dieses Büchleins versprechen. Der Autor desselben hat sich zum Ziel gesetzt, zu klären, was wissenschaftliches von nicht- oder pseudowissenschaftlichem Denken unterscheidet. Und vor allem: dem Widerstand gegen die Wissenschaft auf den Grund zu gehen. Der Essay ist aus Gesprächen hervorgegangen, die wir

in den Vorweihnachtstagen des Jahres 2005 in Mailand geführt haben. »Was hast du gegen die Phänomenologie?«, fragte ich Sciacchitano damals. »Gib mir einige Monate Zeit, und ich werde es dir sagen«.

Zurück zu Sciacchitanos E-Mail. Er gebraucht den Ausdruck »arrampicarsi sugli specchi«, was wörtlich so viel wie »auf den Spiegel klettern« bedeutet. Wie ließe sich also auf Deutsch fassen, was die Philosophen veranstalten? Als Spiegelfechterei. Sie drehen sich im eigenen imaginären Kreis, betrachten sich im Spiegel, beschreiben immer wieder von neuem die subjektive Selbsterfahrung. Besonderen Anstoß nimmt Sciacchitano an den Werken Edmund Husserls, der das wissenschaftliche Erbe von Descartes' Denken zur Unkenntlichkeit entstellt habe. Auch Wissenschaftler brauchen ihre Feindbilder.<sup>4</sup> Husserl komme zwar das Verdienst zu, den wissenschaftlichen Positivismus als Pseudowissenschaft angeprangert zu haben (Pseudowissenschaft in dem Sinne, dass es nicht um die Wissenschaft geht, wie sie tatsächlich in den Labors betrieben wird, sondern um jene, von der Wissenschaftsphilosophen gerne hätten, dass sie in dieser Einfachheit und Kohärenz existierte). Doch stelle sein Versuch, eine »neuartige universale Wissenschaft von der Welt vorgebenden Subjektivität« zu begründen, einen Irrweg dar, insofern er das Objekt eliminiere.<sup>5</sup> Der Subjektivismus des späten Husserl führt in der Tat dazu, dass sich der Leser seiner Werke wie der Hase in Grimms Märchen vom

Hasen und vom Igel fühlt: »Ik bün all hier«, sagt das Subjekt zum Leser. Exemplarisch ist in dieser Hinsicht der Paragraph 53 des posthum erschienenen Werkes *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, wo sich mitverfolgen lässt, wie sich das Subjekt das Objekt einverleibt. Wenn der Phänomenologe Epoché übt, wenn er die Seinsgeltung der Welt einklammert, so wird sich weisen: »Alles Objektive verwandelte sich in Subjektives«. Oder an anderer Stelle, zugespitzt: Das Subjekt »verschlingt sozusagen die gesamte Welt«. <sup>6</sup> Einem Psychoanalytiker fällt es leicht, hier etwas von jener »jubilatorischen Aufnahme des Spiegelbildes« wiederzuerkennen, die Jacques Lacan als zentrales und unauslöschliches Moment menschlicher Subjektwerdung beschrieb. <sup>7</sup> Was Husserl in diesem Passus leistet, stellt sich als mentale Spiegelfechtere dar, so als würde der Phänomenologe in einem gewaltigen Kraftakt versuchen, alles ihm Begegnende zu einem Spiegelbild seiner selbst zu erklären. Ob er die Welt auf sein Ich reduziert oder sein Ich auf die Größe der Welt aufbläst, bleibt dabei eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Fest steht, dass das Objekt als jenes widerständige, wenn auch schwer fassbare Etwas, das subjektiver Bemächtigung trotzt und in dessen Angesicht sich das Subjekt zuallererst konstituiert, auf der Strecke bleibt.

Dem Objekt nun wird in der Psychoanalyse besondere Beachtung zuteil, ebenso wie in der Wissenschaft. Jeder Psychoanalytiker – von Freud über

Klein und Winnicott bis Lacan – hat gleichsam seine Objekttheorie entwickelt. Ich will hier nicht näher darauf eingehen, sondern mich auf die Angabe zweier Eckpunkte beschränken, die für unseren Diskurs wesentlich sind: Freud beschreibt das Objekt als »wiederzufindendes«,<sup>8</sup> während Lacan es als »verlorenes« und »ewig fehlendes« kennzeichnet.<sup>9</sup> Sciacchitano zieht Freuds Definition der Lacan'schen vor, weil sie weniger ontologisch und mehr epistemologisch ist; das Objekt ist nicht gegeben (was verloren werden kann, muss zuerst dagewesen sein), sondern aufgegeben; das Subjekt muss es immer wieder neu konstruieren und erfinden, wobei es ihm – logisch gesehen – vorausgeht.<sup>10</sup> Lacan nennt es deshalb treffend »Objekt-Ursache des Begehrens«.

Mit solchen Objekten, die nicht gegeben, sondern aufgegeben sind, haben es auch die Wissenschaftler in ihrer Praxis im Labor zu tun. Anders als die Philosophen, die sich mit ihrem Geist in platonischen Sphären bewegen, denken sie mit den Händen, wobei sie in Kauf nehmen, sie zu besudeln. James Watson etwa, der Entdecker der Doppelhelix und spätere Nobelpreisträger, erzählt in seinem Rechenschaftsbericht, wie sich die Wissenschaftler deswegen gegenseitig hänselten: »Diesmal aber bewies er [der Kollege Roy Markham] unerwartetes Mitgefühl und vertraute mir ohne Zögern einige Viren an. Die Vorstellung, dass Francis [Crick] und ich uns mit Experimenten die Hände schmutzig machten, erregte seine unverhohlene Heiterkeit.«<sup>11</sup> Und Francis Crick, der junge Physiker, der sich der im

Entstehen begriffenen Disziplin der Molekularbiologie zuwandte, musste sich von der Vorstellung verabschieden, »Wissenschaft sei eine Beschäftigung für Gentlemen«. <sup>12</sup> Es sind Objekte wie Viren oder die DNS, auf die sich ihr Denken und Handeln richtet. Was Lacan für die Humanwissenschaften formuliert hat, gilt auch hier: »Das Subjekt ist, wenn man so sagen kann, in innerem Ausschluss seinem Objekt eingeschlossen.« <sup>13</sup> Der Wissenschaftshistoriker Hans-Jörg Rheinberger hat am Beispiel der Geschichte der Proteinsynthese eindrücklich gezeigt, wie die Forscher im Labor mit epistemischen Objekten Umgang pflegen, oder besser: wie diese mit ihnen umgehen. Im Rahmen eines »Experimentalsystems«, das aus verschiedenen Apparaturen, Techniken, Begrifflichkeiten und Schreibweisen besteht, wird ein Objekt zum Existieren gebracht, das sich stets von neuen Seiten zeigt – und dessen Existenz sich von diesem System nicht trennen lässt. <sup>14</sup> Die Forscher vermögen seiner nicht habhaft zu werden. In Heidegger'schem Jargon könnte man sagen: Im selben Maße, in dem es sich entbirgt, verbirgt es sich zugleich. Doch geht eine solche Redeweise immer noch von einem Objekt aus, das irgendwo da draußen existiert, bevor es sich zeigt und im Zeigen zugleich entzieht. Im Labor geht es freilich weniger um die (vollständige oder unvollständige) Entdeckung dessen, was ist, als vielmehr um die Erfindung dessen, was noch nicht ist. Die klassischen Unterscheidungen des starken Ontologismus (Sein/Denken, Sein/Werden) greifen hier nicht

mehr. Die wissenschaftlichen Objekte – Rheinberger nennt sie »epistemische Dinge« – sind gleichsam entstehende Hybriden, in denen sich Sein und Werden vermischen, das Denken in die Dinge übergeht und die Dinge ins Denken: »Epistemische Dinge verkörpern, paradox gesagt, das, was man noch nicht weiß.«<sup>15</sup> Und was man noch nicht weiß, erhält das Begehren aufrecht, neues Wissen zu gewinnen. Oder in Gedichtform, nach Enzensberger, zitiert von Rheinberger: »Es hat aufgehört, von selbst, / es richtet sich ein, ist eingerichtet, / so und nicht anders, unabsichtlich, / es fängt wieder an, die Hand, meine Hand / bewegt sich, unabsehbar, greift, bewegt, / greift ein, begreift nicht, es denkt, / unsichtbar, hält den Pinsel fest, / handelt, den Stift, zittert, / das Messer, gerät in Bewegung (...).«<sup>16</sup> Die klare Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Denken und Sein verwischt sich im Forschungsprozess. Das epistemische Objekt besteht nicht unabhängig von der Tätigkeit des Subjekts, doch steht es auch nicht in dessen Belieben, gleichsam ein Objekt aus dem Nichts zu schaffen. Indem der Forscher das Objekt durch seine epistemische Tätigkeit zum Existieren bringt, veranlasst das Objekt zugleich den Forscher zum Denken und Handeln.<sup>17</sup> Dieses Wissensding, das sich dem Wissenschaftler zu denken gibt, ist zugleich das Objekt, das das menschliche Begehren verursacht. In dieser Gleichsetzung von Objekt der Wissenschaft und Objekt der Psychoanalyse besteht Siciacchitanos theoretische Wette (weshalb er das

Objekt »Unendliches« nennt, wird im Laufe der Lektüre dieses Büchleins klar werden). Die beiden Subjekte – Lacan spricht vom »Subjekt der Wissenschaft« und vom »Subjekt des Unbewussten« –<sup>18</sup> haben es mit demselben Objekt zu tun, einmal in objektiver Hinsicht als »epistemisches Ding« und einmal in subjektiver Hinsicht als »Objekt-Ursache des Begehrens«. In beiden Fällen ist das Objekt nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben, bedeutet mithin eine »unendliche Aufgabe«:<sup>19</sup> Es gilt ein Objekt zu konstruieren (Freud spricht von der »Arbeit der Konstruktion«),<sup>20</sup> das es noch nicht gibt. In beiden Fällen ist das Subjekt kreativ. Der Prozess der Wissensbildung ist unabgeschlossen und unabgeschlossen. Die Synthese ist ebenso unendlich, wie es nach Freud die Analyse ist.

Jacques Lacan hat sich anders als Sigmund Freud nie in einem Labor zu schaffen gemacht, aber er hat irgendwann begonnen, sich ernsthaft für die Wissenschaft zu interessieren. So sehr Sciacchitano auch gegen Lacans metaphorischen Gebrauch der Mathematik polemisiert,<sup>21</sup> die nicht mehr ist als »eleganter Unsinn«,<sup>22</sup> so sehr verdankt sich sein Denken der Inspiration durch dessen Schriften. Sciacchitano, 1940 in San Pellegrino geboren, ist schon früh mit der Lacan'schen Psychoanalyse in Berührung gekommen. Der »Meister« war zeit seines Lebens in Italien unterwegs. Seinen berühmten Diskurs über *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse* hielt er im Jahre

1953 in Rom, und auch später weilte er mehrmals in Italien, nicht nur ferienhalber, sondern auch und vor allem, um die Werbetrommel für seine Schriften zu rühren.<sup>23</sup> Lacan schien das Belpaese so liebgewonnen zu haben, dass er 1974 beschloss, eine neue Schule zu gründen («La cosa freudiana»), die er allein auf die »passe« gründen wollte. Was in Paris nicht gelungen war, musste in Mailand funktionieren. Es sollte eine Schule werden, die sich nicht darauf beschränkte, Wissen zu horten und die Übereinstimmung mit der herrschenden Lehrmeinung zu sanktionieren, indem eine Jury der Schule Titel vergab, die einen Psychoanalytiker als Mitglied derselben auswies. Vielmehr sollte die theoretische Innovation im Zentrum stehen, die von jenen ausging, die sich bereit erklärten, die »passe« – den Übergang – vom Analysanden zum Analytiker zu wagen. Die »passants« mussten nach dem Ende ihrer Analyse gegenüber sogenannten »passeurs« Zeugnis von ihrem analytischen Abenteuer ablegen; sie mussten sich gleichsam frei dafür entscheiden, andere darüber entscheiden zu lassen, ob wirklich eine »passe« stattgefunden hatte. Es ging um dieses Moment des Ausgeliefertseins, des Abfallens, des Abfalls, um die Möglichkeit, die Position des *objet-a* einzunehmen, wie es auf Lacanesisch heißt. Lacan erkor ein italienisches »tripode« (Dreifuß), das diese Funktion der »passeurs« zu erfüllen hatte: Giacomo Contri, Armando Verdiglione und Muriel Drazien. Auf diesen drei Füßen wollte er seine Schule bauen.

Im März 1974, nach der vollständigen Publikation der *Ecrits* in italienischer Übersetzung, begab er sich nach Italien, zuerst nach Rom zu Drazien, später nach Mailand, um mit Contri und Verdiglione zusammenzutreffen. Dasselbst hielt er am 30. März eine improvisierte Rede, in der er gleich zu Beginn seinem lange gehegten Wunsch Ausdruck verlieh: »Ich bin hier, weil ich erwarte, dass in Italien etwas entsteht, nämlich dass eine bestimmte Anzahl Personen hier analysiert werden.«<sup>24</sup> Aber sein Aufruf wurde nicht erhört, wie sich bald herausstellen sollte, weder von den »passeurs« noch von den potenziellen Analysanden. Die einzige Nachfrage nach einer »passe« kam von Sciacchitano, der sich mit seinem Anliegen jedoch nicht an das italienische »tripode« wandte, sondern an Lacans »Ecole freudienne« in Paris; es mutet an wie eine Ironie der Geschichte, dass er die Analyse bei der auch in Paris akkreditierten Drazien durchführte, wobei befunden wurde, dass keine »passe« stattgefunden hatte. Es kam, wie es kommen musste: Drazien, Contri und Verdiglione begannen um die Position des auserwählten Schülers zu buhlen, um den Titel des wahren Lacanianers, und so wurde aus dem »tripode« der »tripodio«, der dreifache Hass.

Obwohl Lacans Experiment in Italien also scheiterte, sind die einschlägigen Dokumente für uns durchaus von Interesse; er äußerte sich in Italien auffällig häufig und ausführlich (wenn auch enigmatisch) zum Verhältnis von Psychoanalyse

und Wissenschaft. Weil wir im Zeitalter der Wissenschaft leben, weil das Subjekt am Realen leidet, das durch die Wissenschaft in die Welt kommt, so seine Botschaft, brauchen wir die Psychoanalyse. Sie ist im Gegensatz zu anderen Formen der Psychotherapie auf der Höhe der Zeit und versteht es, das Subjekt der Wissenschaft zu kurieren. Ich zitiere aus dem Mailänder Vortrag Lacans im O-Ton, und zwar in extenso: »An dem Punkt, an dem wir heute sind, besteht eine Notwendigkeit, dass es Analytiker gibt. Diese Notwendigkeit ist an etwas gebunden, das von der Ordnung ist, dass es etwas gibt, das unmöglich geworden ist im Leben, im Alltag der einzigen Leute, die wir kennen, von denen wir mit Gewissheit wissen, dass sie sprechen, das heißt von jenen, die man gemeinhin Menschen nennt. Es gibt etwas, das unmöglich geworden ist aufgrund eines gewissen Eindringens (*envahissement*), etwas, auf das ich als das Reale hinweise. Unsere Beziehungen zum Realen – wenn ich ›unser‹ sage, spreche ich von den Sprachwesen (*êtres parlants*) –, es gibt da etwas, das unmöglich geworden ist, in der Art eines Eindringens des Realen, das uns vielleicht entwischt, das aber äußerst unbequem geworden ist. Das Reale hat durch die Wissenschaft zu wuchern begonnen. Ich meine damit, dass selbst die Art, wie dieser Tisch gemacht ist, eine ganz andere Inständigkeit (*insistance*) hat, als sie dies im früheren Leben der Menschen jemals hat haben können. (...) Das Reale ist zu einer Gegenwart (*présence*) geworden, die es nicht hatte, weil man be-

gonnen hat, einen Haufen Apparate herzustellen, die uns beherrschen, wie sie zuvor nie produziert worden waren. Einzig deshalb haben wir darauf gedrängt, in Betracht zu ziehen, dass die Analyse die einzige Sache ist, die uns erlaubt, das Reale zu überleben. Der Mensch hatte stets sehr klar den Sinn dafür, was er vom Realen erwarten konnte. Er hatte von ihm stets eine klare Vorstellung. Das Reale, das ist die einzige Kategorie, von der er etwas wissen kann, und genau deshalb hat er begonnen, sich dafür zu interessieren. Wenn Sie nur die geringste Ahnung von dem haben, was die Geschichte des Wissens ist, so müssen Sie gleichfalls wissen, dass er begonnen hat, sich für den Himmel zu interessieren, was eine merkwürdige Sache ist, denn er hätte damit beginnen können, sich für die Erde zu interessieren. Er hat sogleich sehr gut begriffen, dass er sich nur am Himmel festhalten konnte. Wenn ich vom Himmel spreche, so spreche ich von dem, was man lange das Himmelsgewölbe nannte, das heißt: die Dinge, die im Himmel stets in derselben Position verharren. Er hat das sehr gut begriffen: dass er da etwas wissen konnte. Ausgehend vom Himmel hat er, wenn ich so sagen kann, Dinge auf die Erde geholt, die er zu machen wusste.«<sup>25</sup>

In diesen Sätzen kommt ein Unbehagen zum Ausdruck, das auf den unvoreingenommenen Leser reichlich diffus wirken mag. Ich habe den Passus dennoch angeführt, weil er auf einen Ausdruck überleitet, den Lacan einen Monat später, Ende April 1974, in seinem Brief an das italienische »tri-

pode« verwenden wird und der seither in den Köpfen vieler Psychoanalytiker herumgeistert: »le savoir dans le réel«, das Wissen im Realen. Ich zitiere wiederum die entsprechende Passage: »Es gibt Wissen im Realen. Obwohl es nicht der Analytiker ist, sondern der Wissenschaftler, der es zu beherbergen hat. Der Analytiker beherbergt ein anderes Wissen, an einem anderen Ort, aber er muss dem Wissen im Realen Rechnung tragen.«<sup>26</sup> Diese enigmatische Passage ist wie die vorangehende dazu angetan, mannigfache Deutungen hervorzurufen. Bevor ich mich ebenfalls im Deuten versuche, indem ich Lacans Sprachgebrauch auf den Text eines französischen Wissenschaftshistorikers rückbeziehe, scheint mir dennoch eine Botschaft klar zu sein: Die Psychoanalytiker haben sich mit der Wissenschaft zu beschäftigen; sie haben ihre »gelehrte Unwissenheit« (*docte ignorance*) zu überwinden, ihre »Wissensangst« (*horreur de savoir*);<sup>27</sup> sie müssen sich mit jenem »unerhörten Begehren« (*désir inédit*)<sup>28</sup> konfrontieren, das die Wissenschaft mit der Psychoanalyse verbindet. Während sich die Wissenschaftler mit dem Realen draußen in der Welt befassen, haben sich die Psychoanalytiker des Realen im Subjekt anzunehmen. Beiden gemeinsam ist ein Begehren zu wissen, das sich nicht darauf beschränkt, schon bestehendes Wissen zu registrieren und es einer präexistierenden, verborgenen Wahrheit anzupassen, sondern neues Wissen hervorzubringen, das sich erst durch seine Bewährung als wahr erweist. Wiederum Lacan: »Natürlich haben wir die-

ses Wissen nicht in der Tasche. Denn man muss es erfinden.«<sup>29</sup>

Wie also hängen das Reale, das Unmögliche, Wissen, Wissenschaft und Himmel genau zusammen? Hier treffen wir auf ein Kapitel, das in der Lacan-Exegese zwar bekannt, aber noch nicht genügend aufgearbeitet ist. Lacan bezieht sich, um die für sein Spätwerk charakteristische Umdeutung des Begriffs des Realen in das wissenschaftlich Reale vorzunehmen, auf einige Schriften des russischen, im Jahre 1919 nach Frankreich emigrierten Wissenschaftshistorikers Alexandre Koyré. Lacan hat Koyré in den 1930er-Jahren in Paris persönlich kennengelernt; sie verkehrten in denselben Kreisen und hatten gemeinsame Freunde. In der letzten Sitzung seines Seminars über die Objektbeziehung, gehalten zwischen November 1956 und Juni 1957, erwähnt Lacan den Namen Koyrés und stellt erstmals einen Zusammenhang zwischen Wissenschaft, Realem und Unmöglichem her (der Begriff des Realen ist bei Lacan älter und geht letztlich auf die Freud'sche Unterscheidung zwischen [psychischer] »Realität« und [extrapsychischer] »Wirklichkeit« zurück, aber eine Untersuchung dieses vieldeutigen Begriffs in Lacans Schriften sei den Lacanianern vorbehalten):<sup>30</sup> Er spricht von der »Revolution«, die auf Galilei und die »Mathematisierung des Realen« zurückgehe, darauf, »dass man sich entschließt, die Methode radikal zu purifizieren, das heißt die Erfahrung an Termini und Stellungen des Problems, die eindeutig vom Unmöglichen ausgehen,

zu überprüfen«. <sup>31</sup> Die moderne Wissenschaft, so führt Lacan weiter aus, beruhe auf einer Distanzierung von der unmittelbaren Erfahrung und einer Verabschiedung des Common Sense (dessen also, was Freud die »Realität« und Lacan das »Symbolische« nennt); sie ist, anders gesagt, absolut kontraintuitiv (und befasst sich also mit dem »Realen«, mit dem, was sich nicht erfahren lässt, was sich aus lebensweltlicher Perspektive als »unmöglich« darstellt). Ein einfaches Beispiel mag dies illustrieren: Wird ein Kind oder ein wissenschaftlich unbedarfter Erwachsener gefragt, ob eine Nuss oder ein Apfel, von einem Turm fallen gelassen, zuerst den Boden erreicht, so werden beide intuitiv auf den größeren Apfel tippen. Die Intuition geht hier jedoch in die Irre. Das wissenschaftliche Denken beginnt in dem Moment, in dem wir bereit sind, auf die »Evidenz« zu verzichten, dass »die schweren Körper schneller fallen« (Lacan). <sup>32</sup> Oder was geschieht, um ein mehr Newton'sches Beispiel zu zitieren, mit einem in Bewegung befindlichen Körper, auf den keine äußeren Kräfte einwirken? Eine Aristoteliker, ein Kind oder ein Nichtwissenschaftler würden sagen: Da der Körper zur Ruhe tendiert, kommt er irgendwann zum Stillstand. In Wahrheit bewegt er sich unter den genannten Bedingungen unendlich lange weiter, wobei der Raum eben ein künstlicher oder gedachter Raum ist, der sich unendlich ausdehnt. <sup>33</sup> Bei Galilei, Descartes oder Newton treffen wir auf die Idee eines Unendlichen, die

zur neuzeitlichen, kontraintuitiven Naturwissenschaft gehört. Lacan ist auf den Begriff eines Unendlichen bei Koyré gestoßen, und zwar im 1955 erschienenen Aufsatz *Galilée et la révolution scientifique du XVIIe siècle*, auf den die zitierten Ausführungen im Seminar über die Objektbeziehung verweisen.<sup>34</sup> Ich zitiere die Passage ausführlich, weil sie durchaus einen poetischen Reiz entfaltet: »Die neuzeitliche Physik stammt nicht nur von der Erde, sondern ebenso vom Himmel. Und im Himmel findet sie ihre Vollendung. Sie hat in der Tat gleichsam ihren Prolog und Epilog im Himmel: Sie gründet im Studium astronomischer Probleme und hält im Lauf ihrer gesamten Geschichte daran fest. Das ist von beträchtlicher Bedeutung, hat entscheidende Konsequenzen. Denn damit ist die Preisgabe des klassischen und mittelalterlichen Weltbildes bezeichnet, jenes *Kosmos*, der als abgeschlossenes, einheitliches Ganzes gilt, das qualitativ bestimmt und hierarchisch gegliedert ist und dessen Bestandteile nach irdischer und himmlischer Natur zu unterscheiden sind und unterschiedlichen Gesetzen folgen. An die Stelle dieses Kosmos tritt ein *Universum*, das als offene, unbegrenzt ausgedehnte Gesamtheit existiert, beherrscht und geeint durch die fundamentalen Gesetze, die überall darin gelten.« Aus dem »Kosmos der Antike« wird nach Galilei die »Unendlichkeit des Universums der Modernen«.<sup>35</sup> Galilei, Descartes und Newton waren unerschrockene Menschen der Wissenschaft, die sich mit dem »Realen« konfrontierten. Sie ersetzen die Welt der täglichen Er-

fahrung durch eine bloß gedachte Welt der Geometrie und erklären die Erfahrung aus dem Denken. Das ist, für einen Anhänger des Common Sense, ein Unterfangen, das durchaus des Wahnsinns würdig ist.

So begann Lacan mit Hilfe Koyrés über jenes moderne »Subjekt der Wissenschaft« nachzudenken, das sich auf das »Reale« einlässt und dadurch immer neues Wissen hervorbringt, Wissen, das sich in jenen technischen Objekten verkörpert, die unseren Alltag prägen und unsere sozialen Bande stiften. Er ließ sich auf ein Denkabenteuer ein, dessen theoretische Konsequenzen er nicht abzusehen vermochte. Wenige Lacanianer sind ihm auf diesem Weg gefolgt, ganz einfach deshalb, weil sie große Widerstände gegen die Wissenschaft hegen (wobei auch der »Meister« selbst vor diesen Widerständen keineswegs gefeit war, wie Sciacchitano zeigt). Lacans »Rückkehr zu Freud« ist auch der Versuch einer Rückkehr zur Wissenschaft. Da Lacan aus der Psychiatrie kam, musste dieser Versuch freilich scheitern. Aber es ist erst das Scheitern, das jene Lücke öffnet, in der Neues entstehen kann. Sciacchitano zeigt in diesem Büchlein, wie fruchtbar ein Denken sein kann, das sich dieser Lücke annimmt. Nicht um sie zu stopfen, sondern um sie weiter aufzureißen. Mir jedenfalls haben seine Überlegungen begreiflich gemacht, warum es unerlässlich ist, die eigenen Widerstände gegen die Wissenschaft zu analysieren. Dabei habe ich irgend-

wann begriffen: Ein Leben ohne Wissenschaft ist ein langweiliges Leben.

So kehre ich zum Anfang zurück, zu Sciacchitanos E-Mail, und sage ihm: Ich habe das Büchlein zu Ende übersetzt, und das macht mich ebenfalls glücklich!



## VORWORT

Dieses Buch beruht auf meiner dreißigjährigen Erfahrung als Psychoanalytiker. Es hat nicht den Anspruch, einen Schlusspunkt hinter diese Praxis zu setzen. Ich will darin vielmehr eine Frage angehen, die die gegenwärtigen Konzepte und Theorien – Frucht von tausendundeins psychoanalytischen Lehrmeinungen – vernachlässigen, von der aber die Existenz der Psychoanalyse abhängt: die Frage nach der Wissenschaft oder, negativ formuliert, die Frage nach dem intellektuellen Widerstand gegen die Wissenschaft.

Jenseits aller mehr oder minder häretischen Varianten gibt es einen beständigen Kern, eine Invariante – so sagen die Mathematiker – gegenüber allen zugestandenem Veränderungen. Die verlässlichen Eckpunkte sind und bleiben die Freud'schen. Ich zitiere einleitend deren zwei, der eine theoretischer, der andere praktischer Natur. Die theoretische Grundannahme der Psychoanalyse ist die Existenz des Unbewussten, das heißt eines Wissens, von dem man noch nicht weiß, dass man es weiß. Philosophisch gesagt, stellt das Unbewusste ein Wissen dar, das sich begrifflich nicht fassen lässt, das aber Auswirkungen auf das Subjekt hat, die dieses nicht gänzlich zu kontrollieren vermag: Wünsche, Träume, Liebe, Hass, Versprecher, Fehlhandlungen. Das

praktische Problem besteht darin, den in uns allen vorhandenen Widerstand gegen den Gedanken zu überwinden, dass wir durch ein unbekanntes Wissen ferngeleitet werden, das unsere Absichten immer wieder durchkreuzt.

Wie Freud zu Recht behauptet, muss die Psychoanalyse *sowohl* Analyse der Übertragung *als auch* Analyse der Widerstände sein. Da ich in den Genuss einer wissenschaftlichen Ausbildung gekommen bin, hatte ich kaum Mühe, den ersten Bestandteil der Psychoanalyse zu akzeptieren. In der Wissenschaft sind die Übertragungen die Regel. Ein geometrisches Problem lässt sich in der Algebra lösen, und umgekehrt gestattet ein algebraisches Problem geometrische Deutungen; die Lösung eines immunologischen Problems hat Auswirkungen auf die neurowissenschaftliche Forschung, und die Neurowissenschaften vermitteln der ökologischen Forschung neue Anregungen. Aber wo und wie erlebt man den Widerstand in der Wissenschaft?

Ich bin ihm bei mindestens zwei Gelegenheiten in meiner wissenschaftlichen Karriere begegnet. Das erste Mal war während der 1960er-Jahre an der Universität, als das Selektionsparadigma des Nobelpreisträgers und Immunologen F. MacFarlane Burnet sich als Erklärungshypothese für die Bildung der Antikörper durchzusetzen begann. Noch bis in jene Zeit meines Medizinstudiums hatte das Informationsparadigma vorgeherrscht, das 200 Jahre zuvor entstanden war. Laut dieser Sichtweise bildet sich der Antikörper nach dem Muster des An-

tigens, mit dem er sich vereinen muss, um es zu neutralisieren. Man sprach von einer Informationstheorie, weil das Antigen die Anleitungen für den Bau des Antikörpers lieferte, so wie das Modell die Anleitungen für die Schaffung des Porträts gibt. Die Autorität des großen deutschen Biologen Paul Ehrlich stand für die Güte der Theorie. Die Selektionstheorie hingegen ist von Darwin'schem Charakter; sie geht davon aus, dass im Organismus sämtliche Antikörper bereits vor der Begegnung mit dem Antigen existieren. Die Wirkung des Letzteren beschränkt sich darauf, den Zellklon, der die ihm am besten angepassten Antikörper produziert, auszuwählen und zur Vermehrung anzuregen. Der Widerstand gegen die Selektionstheorie, die einfacher, allgemeiner und ästhetisch überzeugender ist als die Informationstheorie, stellt bloß einen besonderen Fall des Widerstands gegen Darwin dar, der seit 150 Jahren anhält. Immerhin hat sich die Selektionstheorie für die Produktion der Antikörper trotz des anfänglichen Widerstands schließlich durchgesetzt. Dennoch ist Vorsicht geboten – man denke bloß an das, was zurzeit jenseits des Atlantiks geschieht, wo die Theorie der natürlichen Selektion gezwungen ist, mit dem Kreationismus zu rivalisieren, der keine wissenschaftliche Theorie ist, wie dessen Anhänger behaupten, sondern eine religiöse Doktrin.

Das zweite Mal erlebte ich mit einer gewissen Überraschung eine Form des Widerstands gegen wissenschaftliche Ideen, die mir »natürlich« erschienen, als ich nach dem Abschluss des Studiums

in das Institut für Biometrie der Universität von Mailand eintrat. Ich trug ein vom englischen Mathematiker Thomas von Bayes inspiriertes Buch über die Wahrscheinlichkeitsrechnung unter dem Arm. Meine Kollegen hänselten mich, weil sie in mir einen unbedarften Uni-Abgänger sahen, der sich einer unvernünftigen Mode des Augenblicks hingab. Damals wusste ich noch nichts von wissenschaftlichen Moden, war aber in der Tat so naiv anzunehmen, dass die Wissenschaft, wie Athene aus dem Kopf des Zeus, bis an die Zähne bewaffnet geboren wurde. (Der Mythos sagt es übrigens mit unübertroffener Klarheit: Wenn die Göttin der Wissenschaft bewaffnet ist, dann bedeutet dies, dass sie einige Konflikte zu bewältigen haben wird.) Umso weniger hegte ich den Verdacht, dass ich in einer verschworenen Gruppe von Positivisten gelandet war, die die Wahrscheinlichkeit als objektives Maß der relativen Häufigkeit konzipierten, mit der ein Ereignis in Anbetracht der Anzahl der Individuen einer Bevölkerung auftritt. Meine Biometer operierten im Schatten der Autorität des großen Volksgenetikers Ronald Aylmer Fisher. Der Bayesianische Zugang betrachtet die Wahrscheinlichkeit demgegenüber als Wetteinsatz, den das Subjekt im Hinblick auf ein Ereignis akzeptiert, konzipiert sie mithin auf eine Art und Weise, die begrifflich unabhängig von den empirischen Häufigkeiten, aber kohärent ist. Die alten Positivisten, von denen ich nicht wusste, dass sie überhaupt noch existierten, taten die *degrees of belief* der Bayesianer als reine

Phantasterei ab, als Mittel von *bookmakers* oder Versicherern, als weder objektiv noch messbar, kurz, als unwissenschaftlich. Die Wissenschaft hat gemäß ihrem positivistischen Verständnis objektiv zu sein und nicht subjektiv, quantitativ und nicht qualitativ. Heute halten meine früheren Kollegen, sofern sie noch nicht in Pension gegangen sind, Seminare über Bayesianische Statistik ab – ein seltenes Beispiel von wissenschaftlicher Bekehrung. Ihre Schüler werden auf diesem Wege fortfahren. Die Jungen sind die Hoffnung der Wissenschaft, wenn sie sich von den Alten nicht bestechen lassen. Der alte Max Planck hatte alle Hoffnung aufgegeben, die Prinzipien der neuen Quantenmechanik in die Rüben der Kollegen einzupflanzen. Er vertraute auf die neuen Intelligenzen, die noch nicht von den »orthodoxen« Paradigmen kontaminiert waren.<sup>36</sup>

Ich werde noch mehrmals darauf zurückkommen. Hier soll es mir genügen, eine erste Antwort zu geben auf die von mir eingangs formulierte Frage, eine Antwort, die bis auf weiteres den Stellenwert einer Vermutung hat. Zur Vermeidung von Missverständnissen muss ich jedoch vorweg präzisieren, dass ich den Widerstand gegen die herrschende Wissenschaft nicht bloß für ein Übel halte. Der Widerstand ist auch ein Faktor, der die wissenschaftliche Forschung antreibt. Oft wird gegen den Mainstream des wissenschaftlichen Fortschritts geforscht, beispielsweise indem man auf die Stützung einer untergehenden wissenschaftlichen Theorie

hinarbeitet, wobei die Resultate helfen, eine neu auftauchende Theorie zu festigen.

Es sei an eine einfache soziokulturelle Tatsache erinnert. Der Widerstand gegen die Wissenschaft hat außerwissenschaftliche Ursprünge. Er entsteht außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses in der Zivilgesellschaft, lebt und entwickelt sich aber innerhalb der Wissenschaftsgemeinschaft. Man kann den Widerstand gegen die Wissenschaft sogar als mächtigen Bildungsfaktor der Wissenschaftsgemeinschaft verstehen. Er operiert an ihrer Grenze: von innen und von außen. Er formt sie von innen, dank der Arbeit seiner Mitglieder, die sich von ihren Rivalen zu unterscheiden bemühen, indem sie sich in ihren eigenen besonderen Positionen verschanzen; und er gestaltet sie von außen, dank der Trennungsarbeit der Kultur, die unterschiedliche Subkulturen ausscheidet, vor denen sie sich fürchtet, um sie besser zu kontrollieren. Es gibt so etwas wie ein spezifisches »Unbehagen in der Kultur«, das von der Wissenschaft ausgeht. Wir werden sehen, weshalb die Wissenschaft von der Kultur zu Recht gefürchtet wird – von jeder Kultur.

Aber nun muss ich das Hauptmotiv meiner einleitenden Überlegungen erklären. Ich hätte mich nie für den Widerstand gegen die Wissenschaft interessiert, wenn ich nicht die psychoanalytische Erfahrung durchquert hätte. Und in der Tat: Für den Freud von *Die Frage der Laienanalyse* besteht »von Anfang an ein Junktum zwischen Heilen und For-

schen«, zwischen »Therapie« und »Wissenschaft«. <sup>37</sup> Wenn nun die Psychoanalyse in dem Sinne wissenschaftlich ist, dass sie durch die Formulierung von Arbeitshypothesen verfährt, wenn »man nicht behandeln [kann], ohne etwas Neues zu erfahren«, <sup>38</sup> dann wird der Widerstand gegen die Wissenschaft schon bald einmal zum Widerstand gegen die Psychoanalyse. Mit diesem zweiten Widerstand wurde ich in meiner Laufbahn als Analytiker immer wieder konfrontiert. Dabei handelte es sich nicht in erster Linie, wie man vermuten könnte, um den Widerstand des Patienten gegen die Kur, beispielsweise in der sogenannten »negativen therapeutischen Reaktion« (eine Freud'sche Ad-hoc-Erfindung, mit der sich jeder therapeutische Misserfolg rechtfertigen lässt und die man deshalb am besten gleich wieder vergisst). <sup>39</sup> Viel stärker war der Widerstand der Kollegen gegen die psychoanalytische Forschung; wie stark er ist, lässt sich erst abschätzen, wenn man einen Blick in jene psychoanalytischen Zeitschriften tut, deren einziger Zweck darin besteht, die Lehren von Institutionen und Schulen in ihrer Reinheit zu bewahren und zu übermitteln. Da ich das Lacan'sche Feld durchquert habe, kenne ich Lacans satirische Bemerkungen über den Gebrauch bzw. Missbrauch der Widerstände des Patienten gegen die Deutungen des Analytikers nur allzu gut. Lacan kommt zweifellos das Verdienst zu, den Widerstand des Analytikers gegen die Analyse, der um einiges schlimmer ist als der Widerstand des Patienten, klar

umrissen und an den Pranger gestellt zu haben. Aber die Satire ist nicht alles; sie wird der Komplexität des Phänomens nicht gerecht. Ihr entgeht mitunter, dass der Widerstand des Patienten, die schulkonformen Dummheiten des eigenen Analytikers zu akzeptieren, nicht nur ein individuelles Faktum ist. Die Psychoanalyse zielt nie bloß auf die Kur des Einzelnen, wie die Psychotherapeuten meinen, die sich nicht darum scheren, die Theorie durch gemeinsame Forschung voranzubringen. (Man achte auf die terminologische Unterscheidung: Die Psychotherapeuten wollen bloß heilen, ohne zu forschen; die Psychoanalytiker begreifen das Heilen und das Forschen als die beiden Pfeiler ihrer Arbeit – reißt man einen Pfeiler ein, stürzt das Gebäude in sich zusammen.) Die Psychoanalyse ist immer ein individuelles *und* kollektives Faktum zugleich; sie ist, wie Freud im ersten Satz von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* schreibt, eine »Kulturwissenschaft«. <sup>40</sup> »Kultur« ist im Deutschen ein mehrdeutiger Ausdruck. Er meint nicht nur Kultur im Sinne der Zivilisation, sondern Kultur im Sinne der Lebenswelt des Einzelnen *und* der Gemeinschaft, der er angehört. Es sind dieselben Mechanismen – die libidinösen und Triebchicksale, die Identifikationen, die positiven und negativen Neigungen gegenüber dem Anderen –, die das Leben des Einzelnen und dasjenige der Gemeinschaft prägen. Das Individuelle und das Kollektive überlappen sich in der Psychoanalyse wie die Bahnen der Elektronen in der Quantenmechanik. So wenig man sagen kann, ob

ein Elektron hier oder da, ob es schnell oder langsam sei, so wenig kann man sagen, ob eine Bildung des Unbewussten individuell oder kollektiv sei. Oder besser: Wie das Elektron, das hier *und* da ist, so ist auch die Bildung des Unbewussten individuell *und* kollektiv zugleich.

Der Widerstand gegen die Psychoanalyse hat einen gesunden Aspekt, insofern er den Blick für die Pseudowissenschaftlichkeit mancher psychoanalytischer Lehren schärft. Aus dieser Perspektive erweist sich der Widerstand als Widerwillen, in eine jener Gemeinschaften aus Analytikern und Analysanden einzutreten, die zumeist eng und leblos sind, wobei man unaufhörlich dieselben Stoßgebete auf-sagt, die während der katechistischen Phase der sogenannten »Formation« auswendig gelernt wurden. Natürlich hat aber dieser Widerwille zugleich auch eine pathologische Komponente, die umso klarer zutage tritt, je mehr man sich dem nähert, was Freud den »pathogenen Kern« nannte.<sup>41</sup> Beide Formen des Widerstands sind sowohl individuelle als auch kollektive Phänomene, ebenso wie der psychoanalytische Diskurs sowohl individueller als auch kollektiver Natur ist. Aber am Ende lassen sich die mannigfaltigen Widerstände gegen die Psychoanalyse – und darauf kommt es mir an – in einem einzigen zusammenfassen: dem Widerstand gegen wissenschaftliches Denken. Das ist der wahre Name der Widerstände gegen die Analyse des Analytikers, ein Name, den Lacan, obwohl er das Phänomen erkannte, nie ausgesprochen hat.

In einem gewissen Sinne versuche ich auf den folgenden Seiten nur ein Phänomen zu begreifen: die nicht immer friedliche Interaktion zwischen Individuellem und Kollektivem oder, anders gesagt, das soziale Band, wie es sich innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses, insbesondere innerhalb eines bestimmten psychoanalytischen Diskurses, konfiguriert. Mein Interesse geht dahin zu analysieren, inwiefern dieses Band zugleich verschlossen und offen ist: offen gegenüber Neuem und verschlossen für die Wahrheit, diese Fremde, die von weiß nicht woher kommt und immer nur eine beschränkte Gastfreundschaft in den Institutionen genießt. Dabei werde ich auf meine psychoanalytischen Erfahrungen und auf meine wissenschaftlichen Erkenntnisse zurückgreifen in der Hoffnung, dass meine Ergebnisse nicht nur die Psychoanalytiker und die Wissenschaftler interessieren mögen, sondern auch und vor allem eine allgemein interessierte Leserschaft. Ich gehe sozusagen eine Bayesiansche Wette ein: Ich setze auf die Möglichkeit, einen epistemologischen Diskurs über die Wissenschaft und über die Psychoanalyse zu beginnen, der zugleich eine Soziologie der beiden ist.

Die Wissenschaft ist ein vollkommen demokratischer Diskurs. Mit »vollkommen« meine ich zwei Dinge – erstens, dass keine im Voraus gebildete Autorität existiert, weder ein Meister noch eine parlamentarische Kommission, die die wissenschaftliche Orthodoxie festlegt; und zweitens, dass die wissen-

schaftliche Demokratie allen offen steht.<sup>42</sup> Hält sich die Wissenschaft fern von Weltanschauung, können alle mit demselben Recht an ihr teilnehmen. Es bedarf nicht einmal der Wahlen, um festzustellen, wer gewinnt und wer verliert. »*Il tempo*«, so sagen wir in Italien, »è *un galantuomo*«. Die Zeit wird weisen, ob eine wissenschaftliche Theorie der Prüfung standhält oder nicht.

Es scheint unglaublich, aber genau dieser demokratische Geist ist die Quelle des kollektiven Widerstands gegen die Wissenschaft. Jedwede Macht – von rechts, aus der Mitte, von links – fürchtet die Wissenschaft, die, weil sie demokratisch ist, nicht von außen kontrolliert werden kann. Du kannst die Wissenschaft nicht zwingen, das zu sagen, was dir passt. Du kannst die Wissenschaftler verklagen, einsperren oder auf den Scheiterhaufen schicken. Du kannst sie wie Bruno und Galilei zum Schweigen bringen, aber du kannst den Verlauf der Wissenschaft nicht ändern. Vor allem deshalb nicht, weil die Wissenschaft ein im Wesentlichen kollektiver Diskurs ist. Hätte Einstein die berühmteste Gleichung der modernen Physik nicht erfunden, so hätte sie kurz nach ihm zweifellos jemand anders aufgeschrieben:  $E = mc^2$ .

Der Macht bleibt also nichts anderes übrig, als die Wissenschaftler zu kontrollieren, indem sie jene Forschungen begünstigt, von denen sie sich ökonomischen Mehrwert verspricht – so wird die Wissenschaft zur Technowissenschaft. Gewiss, von der

Kontrolle zur Korruption ist es ein kleiner Schritt. Und unsere phänomenologischen Kollegen haben leichtes Spiel, wenn sie im Namen der moralischen Schwäche der einzelnen wissenschaftlichen Mitarbeiter die Suspension – sie sprechen von *epoché* – des wissenschaftlichen Diskurses wollen. Sie spannen mit den Philosophen und allen anderen Humanisten zusammen, um die Suspension – sicher ist sicher – auf alle Wissenschaften auszudehnen, Psychoanalyse inbegriffen.

Der Widerstand der Macht gegen die Psychoanalyse ist sehr intelligent. Man ist fast geneigt zu sagen, dass die Mächtigen die Freud'sche Theorie besser kennen als die Analytiker. Angewandt wird, wie bereits erwähnt, eine Strategie der Reduktion: Die Psychoanalyse soll auf Psychotherapie reduziert werden, das heißt auf eine Behandlung ohne Forschung. So wird einer der beiden grundlegenden Pfeiler und damit die Grundlage der psychoanalytischen Praxis, die eben Heilen *und* Forschen ist, unterminiert.

Für die Macht schaut dabei ein schöner Extrageinn heraus. Weil die Psychotherapie anders als die Psychoanalyse nicht wissenschaftlich ist, kann sie leicht reglementiert und einem äußeren deontologischen Kodex unterworfen werden. Kurz, sie kann wie die Medizin, die Juristerei oder die Ingenieurwissenschaften vom Staat kontrolliert werden. Der Psychotherapie mangelt es an innerer Kohärenz, und deshalb scheint eine Intervention der Behörden, die eine rein äußerliche und formelle psy-

chotherapeutische Kohärenz zum Ziel hat, nicht nur eine Erleichterung, sondern geradezu ein Gebot. Die Gesetze über die Psychotherapie haben sich in den letzten zwanzig Jahren denn auch entsprechend vermehrt. Darin ist implizit auch eine Botschaft an die Psychoanalytiker enthalten: »Achtung, früher oder später werden wir auch euch reglementieren!« Im Italienischen gibt es das Sprichwort: »*Parlare a nuora perché suocera intenda*« – wenn man es der Schwiegertochter sagt, wird es die Schwiegermutter schon verstehen.

Ich habe auf diese Herausforderung eine Antwort, die zugleich politischer und wissenschaftlicher Natur ist. Wenn ich behaupte, dass die Psychoanalyse wissenschaftlich ist, führe ich einen politischen Diskurs. Ich betreibe Politik der Psychoanalyse, indem ich Widerstand gegenüber jener Politik leiste, die die Psychoanalyse der Wissenschaft entreißen will. Letztere ist übrigens eine Politik – diese Paradoxie sei hier nicht verschwiegen –, die vielen psychoanalytischen Vereinigungen sehr wichtig ist. Warum? Weil die psychoanalytischen Assoziationen im Kleinen dasselbe Problem haben wie die herrschende Macht im Großen: die Psychoanalyse zu kontrollieren, um die Formation der Psychoanalytiker zu regeln, eine wichtige Einnahmequelle für die Honoratioren der Vereinigungen. Deshalb zielt meine Politik der Psychoanalyse nicht zuletzt auch auf eine systematische Entmachtung jener Institutionen, die sich für psychoanalytische Schulen ausgeben. Ich übe Kritik, nicht weil ich

einer besonderen Schule angehöre oder weil ich von einem doktrinären Furor ergriffen bin, sondern weil ich die Überzeugung vertrete, dass in der Wissenschaft – und also auch in der Psychoanalyse – keine Lehrmeister existieren, die irgendjemandem irgendetwas beibringen sollen, eine Technik zum Beispiel. Die Schulen der Psychoanalyse erweisen sich so zuletzt als Betrugsunternehmungen, die von der herrschenden Macht unterhalten werden – ein bisschen wie die Religionen und ihre Kirchen. Sie helfen dabei, die Menschen ruhig zu stellen und sie gegen die subversiven, da demokratischen Ideen der Wissenschaft zu immunisieren.

Ich bin mit dem Vorwort noch nicht zu Ende. Der Herausgeber und Übersetzer, der gewissermaßen zum Co-Autor des Buches geworden ist, gibt mir einen editorischen Hinweis. Damit der Leser sich angesichts des Diskurses der Wissenschaft nicht verloren fühle, solle ich ihm einige entsprechende Anhaltspunkte vermitteln. Was ist die Wissenschaft? Und was ist sie nicht?

Da ich keine wissenschaftsphilosophische Abhandlung schreiben will, erlaube ich mir, bevor ich dem Rat folge, dem Übersetzer einen Gegenratsschlag zu unterbreiten. Es ist durchaus in Ordnung, wenn den Leser angesichts der Wissenschaft ein unheimliches Gefühl heimsucht. Dieses Gefühl hilft, die Vorurteile ins Wanken zu bringen, beispielsweise die weit verbreitete Vorstellung, die Wissenschaft sei ein objektiver, quantitativer und determi-

nistischer Diskurs, der streng vorausbestimmten Beziehungen von Ursache und Wirkung gehorcht. Abgesehen davon lässt sich der Rat meines Freundes nicht in die Tat umsetzen. Die Wissenschaft ist nicht kategorisch – es ist nicht möglich zu sagen, was die Wissenschaft sei, indem man sie einfach von nicht-wissenschaftlichen Praktiken unterscheidet. Ursprünglich geht auch die Wissenschaft aus der Nichtwissenschaft hervor. Nicht einmal Galilei wusste am Anfang, was er genau mit seinen kleinen hydrostatischen Waagen anstellte. Kurz und gut, wir müssen damit leben, dass es keinen cartesianischen, »klaren und deutlichen« Begriff gibt, der ein für alle Mal bestimmt, was Wissenschaft sei.<sup>43</sup>

Lässt sie sich auch nicht definieren, so steht dennoch außer Zweifel, dass Wissenschaft betrieben wird. Es ist eine Praxis, eine Mischung aus Denken und Handeln. Als solche kann sie ziemlich gut beschrieben werden. Es folgt eine unvollständige Auflistung einiger ihrer charakteristischen Merkmale.

Zuerst einmal ist die Wissenschaft keine Doktrin und also keine Religion. Die Doktrin geht von Dogmen aus und sucht nach Bestätigungen. Die Wissenschaft geht von Vermutungen aus und schreitet durch Bestätigungen *und* Widerlegungen voran. Die Doktrin ist statisch und verändert sich nicht. Die Wissenschaft ist dynamisch und entwickelt sich in der Zeit. Die Doktrin benutzt als Wahrheitskriterium die Übereinstimmung mit dem Dogma, das auf bürokratischem Wege durch die Alten der Gemeinschaft, die Garanten des offiziell-

len Katechismus, kontrolliert wird. Die Wissenschaft verwendet als Wahrheitskriterium die Fruchtbarkeit der Theorien, die kein Senat *a priori* garantiert.

Zweitens ist die Wissenschaft (*scienza*) nicht bloß Erkenntnis (*conoscenza*). Dies hat einerseits mit dem in der Wissenschaft herrschenden Wahrheitskriterium zu tun. Weil es in der Wissenschaft nicht um die Anpassung an die Wirklichkeit geht, ist die wissenschaftliche Erkenntnis weniger sicher als die technische, die in den Handbüchern durch standardisierte und intersubjektiv überprüfbare Verfahren gewährleistet wird. Doch hängt der wissenschaftliche Indeterminismus vor allem vom eigentümlichen Wesen des wissenschaftlichen Objekts ab: dem Unendlichen. Das Unendliche ist ein von Natur aus nichtkategorisches Objekt, das sich sowohl dem Rationalismus als auch dem Empirismus entzieht. Es ist ein weder rein rationales, in einem Begriff fassbares, noch ein rein empirisches, sinnlich oder instrumentell erfahrbares Objekt.<sup>44</sup>

Im Grunde wird das Unendliche – wie die Poesie – erfunden. Jede Wissenschaft erfindet ein Unendliches als das ihr eigene Objekt. Die Mathematik erfindet die unendliche Reihe von Unendlichen gemäß Cantor. Die Physik arbeitet mit Inertialbewegungen in unendlichen Räumen. Die Biologie operiert mit der unendlichen Vielfalt der Individuen und Gattungen. Die Soziologie hat es mit den unendlichen Formen menschlichen Zusammenlebens zu tun, die Linguistik mit dem sprachlichen Unend-

lichen, die Psychoanalyse mit dem unendlichen Wissen, das nicht gewusst wird.

Drittens versteht es das Subjekt der Wissenschaft – dieses Subjekt existiert, wie die Zweifel, die Überraschungen und die Fehlhandlungen beweisen, denen es tagtäglich ausgeliefert ist –, mit dem Unendlichen umzugehen. Ja, es arbeitet an und mit dem Unendlichen. Wie sieht dieses Subjekt aus? Es zeichnet sich durch die Überlappung zweier Dimensionen aus: des Individuellen und des Kollektiven. Ich würde sagen, dass im Zentrum der wissenschaftlichen Unternehmung das soziale Band steht, wie es in der wissenschaftlichen Gemeinschaft wirkt. Wissenschaft betreibt man nicht alleine, auch wenn sich eine wissenschaftliche Erfindung auf die Tätigkeit eines Einzelnen zurückführen lässt. Übrigens betreibt man auch Psychoanalyse nicht alleine, obwohl eine glückliche Interpretation stets aus einem Munde stammt (sei es des Analytikers oder des Analysanden); denn sie bewahrheitet sich im einzigartigen sozialen Band, das von der Übertragung geschaffen wird.

Ich weiß nicht, ob diese schnelle Übersicht über das wissenschaftliche Gebiet dem Leser dabei behilflich war, sich auf den folgenden Seiten besser zurechtzufinden. Ich hoffe jedenfalls, dass dem annähernd so sein möge. Dabei möchte ich darauf hinweisen, dass das Subjekt der Wissenschaft sich auf die Annäherung versteht – es vermag die gute Annäherung zu finden, die weitere Annäherungen

hervorbringt, ohne sich in letzter Genauigkeit zu erschöpfen.

# ERSTES HAUPTSTÜCK

## DER WISSENSCHAFTLICHE FORTSCHRITT EXISTIERT NICHT

Die Franzosen haben einen schönen Ausdruck, um einen Brief zu bezeichnen, der seinen Bestimmungsort nicht erreicht. Von einem solchen postlagernden Brief sagen sie, er sei »*en souffrance*«. Ein vorübergehendes Leiden, wenn Jacques Lacans Behauptung wahr ist, dass früher oder später ein Brief stets seinen Bestimmungsort erreiche. Nun, dieser Lacan ist ganz schön logozentrisch.

Das logozentrische Universum ist – man denke an die alten Griechen – geschlossen und vollständig. Alles ist schon gesagt worden, und nichts Neues kann der überlieferten Enzyklopädie hinzugefügt werden. Die Hegel'sche Formel bringt es auf den Punkt: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«<sup>45</sup> Die moderne Version dieses Prinzips ist der Vollständigkeitssatz der Prädikatlogik erster Stufe, der von Gödel bewiesen wurde: Alles Beweisbare ist wahr, und alles Wahre ist beweisbar. Dieser Satz bekräftigt die Äquivalenz von Wahrheit und Wissen. Zu Zeiten der *Cahiers pour l'analyse* sprach man von der »*suture du manque*«. Die Logik stopft den Mangel zwi-

schen Wahrheit und Wissen, denn die Logik ist vollständig, während die Arithmetik unvollständig ist (Gödel, 1930-1931). Folglich ist die Logik eins und begründet das »Eine«. Die Mathematik hingegen ist vielfältig und öffnet sich dem Unendlichen.

Es gibt, anders gesagt, im logozentrischen Universum weder Raum für noch das Bedürfnis nach Forschung. Du möchtest wissen, wie sich die Dinge wirklich verhalten? Ganz einfach: Du öffnest das Buch auf der richtigen Seite, und du wirst finden, was die kollektiv für wahr gehaltene Rationalität dazu zu sagen hat. In Wirklichkeit ist die Sache ein wenig komplizierter, weil nicht nur ein Buch existiert, sondern in der Bibliothek mindestens deren zwei anzutreffen sind: das heilige Buch und das profane Buch, die Bibel und das aristotelische *Organon*. Aber es gibt auf jeden Fall keinen begrifflichen Raum für persönliche Forschung, weil die ganze Erkenntnis in der Deutung der Gründungstexte der Kultur besteht. Die Hermeneutik, die antike Praxis des Kommentierens von Texten, zieht ihren anhaltenden Erfolg aus dem Vollständigkeitssatz. Im Logo zentrismus existiert nichts Neues, es gibt bloß die neue Interpretation des Alten. Es herrscht die Anpassung des Intellekts, der das Buch liest, an die Sache. Das logozentrische Modell überlebt im modernen Kognitivismus. *Wissen* bedeutet *erkennen* – der Kognitivismus stammt aus England, dessen Sprache (*to know*) nicht zwischen den beiden Bedeutungen unterscheidet –, und erkennen bedeutet das wiedererkennen, was auf kollektiver Ebene be-

reits gewusst wird, weil es in der zirkulierenden Bibliothek geschrieben steht.

Die Wissenschaft leidet im logozentrischen Universum, ja sie leidet an ständigen Geburtsschmerzen, insofern es ihr kaum gelingt, aus der engen Vagina der prästabilierten Kodizes herauszukommen. Wenn du willst, dass dein Wissen öffentlich anerkannt wird, musst du es in irgendein Kleid zwingen, das im Schrank bereitliegt. In Logozentropolis werden Kongresse veranstaltet, um periodisch den Zugehörigkeitsgrad der Einzelnen gegenüber dem Gruppenwissen zu überprüfen und allfällige Dissidenten, die das Eine bedrohen, aus der Gruppe auszuschließen. In Wirklichkeit muss der Diskurs umgedreht werden. Es ist das logozentrische Universum, das vorwissenschaftlich ist und keine Ausgänge aus der scholastischen Einhelligkeit bietet. »*L'Unengendre la science*«, sagt Lacan in *Encore*, einem seiner letzten Seminare (Sitzung vom 22. Oktober 1973). Das ganze wissenschaftliche und psychoanalytische Wissen ist in der *Summa* vereinigt, ist eins. Keine der Schulen, die sich auf ihren Meister Lacan berufen, hat die meisterhafte Dummheit korrigiert. Und zwar deshalb nicht, weil der Meister ein Buch geschrieben hat, in dem er die Wahrheit über die analytischen Dinge festhält. *Ipse dixit*, das heißt *ipse scrixit*. Lacan als neuer Aristoteles. Die Psychoanalyse, die sich das wissenschaftliche Vorgehen zu eigen gemacht hat, leidet einmal mehr daran, in ein Buch eingeschlossen zu werden. Wer empfiehlt, das Buch zu schließen, weil es nichts wert

ist, wird totgeschwiegen oder der Häresie bezichtigt.

Vielleicht sollte ich ein Detail präzisieren. Soweit ich Anhänger einer wissenschaftlichen Metaphysik bin, die dank der wissenschaftlichen Methode endgültig das Wahre über das Wahre sagt, soweit sagt mir die Vorstellung zu, die Wissenschaft als Häresie darzustellen. Mit dem wissenschaftlichen Diskurs beginnt mehr als eine Häresie und weniger als eine Revolution. Es handelt sich um das, was Sigmund Freud »Urteilsverwerfung« genannt hat.<sup>46</sup> Mit Galileo Galilei und René Descartes ändert sich ganz einfach die Art zu denken. Im Zeitalter der Wissenschaft denkt der Mensch nicht mehr mit dem Buch, sondern beginnt mit dem Objekt zu denken. Mit der Erfindung des Drucks, der das Buch unendlich reproduzieren kann, wird es gleichsam vom Objekt aufgegessen, in der Reproduktion der Kopien verschlungen, die aus der Gutenberg'schen Presse hervorgehen, und verschwindet von der fundamentalen Bühne des Subjekts. Ich erkläre, was ich meine. Mit der technischen Reproduzierbarkeit, die das Eine (potentiell) unendlich vervielfältigt, verliert das Buch die ihm eigene Aura des Sakralen, jene Aura also, die es der Tatsache verdankte, dass es die Verkörperung des Einen in der einzigen Ausgabe war.<sup>47</sup> Indem das Buch, das den Kodex enthält, nicht mehr als Behältnis der einen Wahrheit konzipiert werden kann, mithin zu einem Gebrauchsgegenstand wird, verliert es an Autorität. Die Bücher wurden nicht verbrannt – es kam für

die Hüter der Wahrheit viel schlimmer. Einige Exemplare der Bücher wurden in verschiedenen Bibliotheken aufbewahrt und waren vielen Menschen zugänglich. Die Demokratie der vielen hat die Aristokratie der wenigen abgelöst. Im selben Maße, in dem die Autorität des Buches schwindet, wächst die Macht des Objekts, das noch zu entdecken oder zu erfinden ist. Die Wissenschaftler lesen, bevor sie schreiben – nicht nur in Büchern, sondern auch und vor allem in ihren Laborinstrumenten. Damit einhergehend konfiguriert sich die Macht im Zeitalter der Wissenschaft in neuer Weise. Wir werden darauf zu sprechen kommen, doch zuerst gilt es zu begreifen, wie der Prozess beginnt, der gegen die Wissenschaft geführt wird – bis zum heutigen Tage.

Im symbolischen Universum der logozentrischen Kultur sind alle Plätze besetzt. Wie der französische Dichter Charles Péguy irgendwo sagte, gehören die kleinen Rebstöcke in die kleinen Löcher. Mit der Geburt der Wissenschaft ändert das symbolische Universum seine Struktur – es wird unvollständig. Leere Plätze tauchen unerwartet auf, und es gibt Raum für neue Forschungen, die das Buch nicht vorhersehen konnte. Die meisten dürften die Geschichte von David Hilbert kennen. Das Hotel von Hilbert hat unendlich viele Zimmer, die heute Nacht allesamt belegt sind. Mitten in der Nacht klopft ein neuer Gast an die Tür. Was soll der Hotelier tun, wenn er wirklich gastfreundlich ist? Er ordnet einen allgemeinen Umzug an. Der Gast des ersten Zimmers geht ins zweite, derjenige des zwei-

ten Zimmers geht ins dritte und so weiter. Der Umzug hat zur Folge, dass das erste Zimmer für den neuen Gast frei wird. Die Operation würde auch funktionieren, wenn unendlich viele neue Wanderer ankämen. Der Hotelier würde den ersten Gast im zweiten Zimmer unterbringen, den zweiten Gast im dritten Zimmer, den dritten Gast im fünften Zimmer, den vierten Gast im siebten Zimmer, den fünften Gast im elften Zimmer und so weiter für alle Primzahlen. Am Ende der Operation werden unendlich viele Zimmer für unendlich viele Neuankömmlinge frei.

Die Geschichte hat einen tieferen Sinn. Die Wissenschaft führt in das symbolische Universum das ein, was Lacan metaphorisch »Seinsmangel« (*manque à être*) nennt. Dieser Mangel ist nichts physisch Bestimmbares, ist kein tatsächliches Loch. Mit der Wissenschaft wird das Sein in dem Sinne unvollständig, dass die vom Seienden besetzten Plätze durch eine eigentliche Virtualität gezeichnet werden. Sie werden beweglich und relativ. Der Relativismus, gegen den unsere Gutdenker anschreiben, wird zu einer strukturellen Tatsache. Im Zeitalter der Wissenschaft ist die Ontologie nicht mehr endgültig. Deshalb wollen die Gutdenker im Namen des eingefleischten Widerstands gegen das Neue und die Veränderung den Stall schließen, wobei sie nicht bedenken, dass die Rinder längst abgehauen sind. Damit hoffen sie, die alten Positionen wiederzuerlangen. Ihr Prozess gegen die Wissenschaft hat zum Ziel, sie in einen klar umgrenzten Raum ein-

zusperren, von dem die beunruhigenden Wirkungen ihrer destabilisierenden Tätigkeit nicht nach draußen dringen und die anderen Orte der Kultur – Religion, Moral, Recht, Technik, Kunst, Literatur – möglichst nicht heimsuchen. Aber nochmals: Das ist ein illusorisches Unterfangen. Die Würfel sind längst gefallen. Der heutige Logozentrismus ist bloß Ausdruck der Nostalgie unserer unbelehrbaren Humanisten. Ein Jahr nach dem Beweis des Vollständigkeitssatzes der Logik (1930) hat Gödel den Unvollständigkeitssatz der Arithmetik bewiesen (1931). In einem kohärenten System, das so mächtig ist, dass es die eigenen Eigenschaften ausdrücken kann, existieren unentscheidbare Wahrheiten, die sich weder beweisen noch widerlegen lassen. *Deo gratias.*

Was hingegen zweifellos existiert, ist der technologische Fortschritt. Ich verweise auf die Erkenntnisse der geschichtlichen Rekonstruktion von David Noble in *The Religion of Technology*. Der technologische Fortschritt existiert; er ist kumulativ und die Frucht des religiösen Geistes in fanatischer oder genauer in millenaristischer Ausprägung nach der Art von Joachim von Fiore. Die anfänglichen Katalysatoren des Rennens um den technologischen Fortschritt, der zu einer relativen Verbesserung der Lebensqualität beitrug, waren die zisterziensischen Mönche von Clairvaux. Sie kultivierten die sumpfigen Ebenen Europas mit eindrucklichen Werken hydraulischer Ingenieurskunst. Die Grundvoraussetzung des technologischen Fortschritts ist und bleibt ein unbeirrbarer Optimismus. Der

Mensch, dem Gott wohlgesonnen ist, entwickelt sich notwendig zum Besseren, indem er sich die Natur untertan macht. Die Natur ihrerseits, die anthropomorph als gütige Mutter begriffen wird, belohnt ihn mit göttlichen Geschenken. Der so entstehende Reichtum ist zugleich Zeichen der göttlichen Güte und Antrieb für weiteren Fortschritt. Der Finalismus steigt vom Himmel auf die Erde herab, wird zur menschlichen Vorsehung und verkörpert sich im *homo faber*.

Der Diskurs der Technik stellt die Verlängerung des Diskurses der Magie dar, der ebenfalls das Funktionieren in den Vordergrund stellt. Wir dürfen deshalb einen potentiellen Konflikt zwischen den beiden ursächlichen Diskursen nicht übersehen: zwischen den Diskursen der Magie und der Technologie, die auf der Wirkursache beruhen (*causa efficiens*), und dem religiösen Diskurs in eschatologischer Version, der von der Zweckursache ausgeht (*causa finalis*).<sup>48</sup> Letzterer kommt wiederum dem Diskurs des Herrn zugute, der eine einfache Sicht der Politik vertritt: die Durchsetzung seiner Ziele. So erstaunt es nicht, dass sich heute der Diskurs der Religion denjenigen der Technologie einverleibt – und nicht umgekehrt. Die Technik wird als neue Religion gefeiert, die den Menschen in ein Paradies auf Erden führen wird. Auf der Strecke bleibt der Diskurs der Wissenschaft, der sich weder für die Wirk- noch für die Zweckursache interessiert. Die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Technik ist wesentlich. Es stimmt zwar, dass die Wissen-

schaft technische und instrumentelle Prozeduren verwendet, die weitgehend unabhängig von der subjektiv sinnlichen Wahrnehmung sind, um das eigene »Wissen im Realen« (Lacan) zu erwerben. Aber es ist ebenso wahr, dass die Technik als Methode mit dem Ziel, sich die Natur zu unterwerfen, eine alte kulturelle Tätigkeit ist, die der Wissenschaft vorausgeht. Das Rad und das Feuer sind vorwissenschaftliche Erfindungen, die ohne Rückgriff auf eine Theorie entwickelt wurden.

Was ich behauptete, mag einigen als paradox erscheinen: Im Gegensatz zur Technologie kennt die Wissenschaft keinen Fortschritt. Doch braucht dies nicht weiter zu erstaunen, denn die Zweckursache hat im wissenschaftlichen Diskurs nichts zu suchen. Descartes wusste das und hielt die Kenntnis des Endzwecks für ein exklusives Privileg Gottes. Man kann dies beweisen, ohne die Theologie zu bemühen, indem man die Arithmetik als – partielles, aber bedeutendes – Modell des wissenschaftlichen Diskurses wählt. Aufgrund von Gödels Theorem wissen wir, dass die Arithmetik, wenn sie kohärent sein soll, unvollständig ist. Also neigt sie dazu, sich zu vervollständigen, könnten wir unter dem Einfluss des technologischen Modells zu sagen versucht sein. Ist aber nicht so. Die Arithmetik bleibt wesentlich unvollständig, wie es im Fachjargon heißt. Was bedeutet dies? Es bedeutet, dass man selbst dann, wenn die unentscheidbare Aussage als Axiom hinzugefügt wird (was immer möglich ist), ein neues formales System erhält, in dem eine weitere unent-

scheidbare Aussage existiert. Moral: Wenn sich vor der Hinzufügung  $n$  Aussagen von  $n+1$  Aussagen beweisen ließen, so haben wir nun  $n+1$  bewiesene von insgesamt  $n+2$  zu beweisenden Aussagen. Die Vollständigkeit hat sich nicht wesentlich erhöht; die Sättigungstendenz erweist sich im Gegenteil als vernachlässigbar. Im Vergleich dazu macht der technologische Fortschritt Riesenschritte. Die Wissenschaft verläuft also nicht evolutionistisch, weil sie nicht in der Lage ist, die Sympathien der meisten auf sich zu ziehen. Und sie tut es auch deshalb nicht, weil sie eine Schreibpraxis ist. Wie jede Schrift ist auch die wissenschaftliche vom Informationsprinzip reguliert, wonach jede Schrift eine Überschrift – im Sinne des Überschreibens der vorausgehenden Schrift – ist.<sup>49</sup> Die Wissenschaft hält sich vom evolutionistischen Betrug mit seinem verkappten Finalismus fern, der letztlich zum Ziel hat, dem Interesse des Herrn zu dienen. Dass dieser den mit dem Kreationismus konkurrierenden Evolutionismus ideologisch missbraucht, um das Feld der Technologie mit millenaristischen Vorhersehungsprojekten zu versehen, lässt die Wissenschaft kalt. So viel sollte genügen, um die Wissenschaft ein für alle Mal von der Technologie zu unterscheiden.

## DER TECHNOWISSENSCHAFTLICHE FEHLER

Wissenschaft und Philosophie sind sich gemeinhin nicht besonders sympathisch. »Die Wissenschaft denkt nicht«, behauptet Martin Heidegger und dünkt sich erhaben. »Die wissenschaftlichen Begriffe sind Pseudobegriffe, weil sie nicht geschichtlich sind«, verkündet unser lieber Benedetto Croce, für den das einzig Wahre das historische Wissen ist. »Die Wissenschaft verwirft das Subjekt«, sagen stolz die Lacanianer und geben damit ein Beispiel ihrer Ignoranz. Sogar in der Schule von Jacques-Alain Miller munkelt man, dass die Wissenschaft eine Form von paranoider Psychose sei. Das ist natürlich nichts anderes als ein Ausdruck der notorischen Rückwärtsgewandtheit unserer Humanisten. Woher aber rühren diese Dummheiten, diese Varianten des Widerstands gegen die Wissenschaft?

Am Anfang steht die Tatsache, dass die Philosophie mit Verdoppelungen arbeitet, das heißt mit Repräsentationen der Dinge. Deshalb tendiert sie dazu, die Dinge mit den eigenen Repräsentationen zu verwechseln. Nehmen wir zum Beispiel die in Kontinentaleuropa vorherrschende Philosophie, die Phänomenologie Husserl'scher und Bergson'scher Prägung. Sie hat eine falsche Vorstellung von Wissenschaft, die sie für wahr hält. Wenn Bergson die Einstein'sche Konzeption der Zeit kritisiert oder Husserl von der Krise der europäischen Wissenschaft spricht, dann reproduzieren sie bloß ein Kli-

schee. Sie haben das Bild einer positivistischen Wissenschaft im Kopf, ein Zerrbild also, das in der Philosophie bis heute gerne feilgeboten wird. Nach diesem Gemeinplatz soll die Wissenschaft eine intersubjektive, aber letztlich nichtsubjektive kognitive Technik sein, die die Ursachen der Erscheinungen mit einer quantitativen, objektiven und beliebig reproduzierbaren, da deterministischen Methode bestimmt.

Dieser Irrtum ist anachronistisch und wäre deshalb an sich keiner Erwähnung wert. Heute betreibt man keine positivistische Wissenschaft mehr, und vielleicht hat es so etwas gar nie gegeben. Das quantitative Denken hat sogar in der quantitativen Wissenschaft *per eccellenza*, der Mathematik, mit dem Programm von Erlangen von Felix Klein (1872) aufgehört. Dieses Programm zeigt auf einfache und elegante Weise, dass nicht die ganze Mathematik quantitativ ist. Das gleichseitige Dreieck wird beispielsweise durch jene dreiseitige Struktur definiert, die an sich durch sechs Bewegungen transformiert wird: drei Drehungen um den Schwerpunkt mal zwei Umkehrungen um die Mittellinie. Das gleichschenklige Dreieck wird als jene dreiseitige Struktur definiert, die an sich durch zwei Umkehrungen um die Mittellinie transformiert wird. Das ungleichseitige Dreieck wird als jene dreiseitige Struktur definiert, die an sich durch die identische Abbildung transformiert wird, die jedem Punkt sich selbst assoziiert. Man braucht keine Metrik einzuführen, die die Seiten und die Ecken misst. Es reicht

die qualitative Algebra der Gruppensymmetrien. Man kann sogar behaupten, dass die geschichtliche Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens mit Galilei begann, der zwischen primären – quantitativen und objektiven – und sekundären – qualitativen und subjektiven – Eigenschaften unterschied, wobei man später zunehmend dazu überging, dem qualitativen Aspekt auch auf der Ebene des Objekts einen Wert beizumessen. Dies ist meiner Ansicht nach eine Folge der zunehmenden Verwurzelung des wissenschaftlichen Diskurses im unendlichen Objekt, das sich nur schlecht für Messerwägungen quantitativer Art eignet. Wir werden darauf zurückkommen.

Im Lichte dieser Überlegungen muss gesagt werden, dass der quantitative Positivismus in altem oder neuem Gewand eher eine wissenschaftliche Ideologie als eine wirkliche wissenschaftliche Praxis ist. Seine einzige Rechtfertigung lag in seinem Anspruch, eine abstrakte Objektivität ohne Subjekt zu erreichen. Die Folgen der Verwechslung von Ideologie und Wissenschaft, von Vorstellung und Ding sind dennoch nicht zu unterschätzen. Dank ihrer Autorität haben die oben genannten Philosophen geholfen, die ideologische Vorstellung der Wissenschaft, die sie zugleich bekämpften, weiter zu verbreiten und tiefer zu verwurzeln. Die meisten philosophischen Ideen sind überholt, aber die von ihnen vertretene ideologische Vorstellung von Wissenschaft ist geblieben und hat sich im Common Sense festgesetzt. Sie wurde zu einem Pappkamera-

den, gegen den all diejenigen schießen, die von Berufes wegen etwas gegen die Wissenschaft haben. Das kann so weit gehen, dass naive Lacan'sche Psychoanalytiker, die nicht wissen, dass sie latente Phänomenologen sind, sich viel darauf einbilden, das Subjekt wieder in die Wissenschaft einzuführen – dasselbe Subjekt, das schon da ist, das seit Descartes immer schon da war, von dem sie aber glauben, es sei aus dem Feld der Wissenschaft verbannt worden. Das ist Wasser auf die Mühlen derer, die behaupten, die Psychoanalyse sei eine unnütze Arbeit...

Die Gleichung Technik = Wissenschaft enthält zwei Vorurteile, die im kollektiven Imaginären weit verbreitet sind und sich wechselseitig stützen.<sup>50</sup> Das erste Vorurteil ist naiver und populärer: Wissenschaft und Technologie haben nicht mit der Lebenswelt der Menschen, sondern mit der künstlichen Welt der Maschinen zu tun, *also* sind sie ein und dasselbe. Wahr ist, dass die Wissenschaft Maschinen *benutzt*, um zu ihren Ergebnissen zu gelangen. Und dass die Technologie Maschinen *erfindet*, um die kapitalistische Produktion aufrechtzuerhalten. Das Vorurteil vernachlässigt einen Unterschied, der schon von Bachelard verschleiert wurde. Die wissenschaftlichen Maschinen sind »theoriegeschwängert«; die technologischen Maschinen sind »profitorientiert« im Dienste des Kapitals. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch das zweite Vorurteil beschreiben, das raffinierter und gleichsam aristokratischer ist: Bloß weil die Wahr-

nehmung des Subjekts kaum zählt – die übrigens bereits in den cartesianischen Meditationen als potentiell falsch eingeklammert wurde – und mit instrumentell erzielten Ergebnissen operiert wird, tut der Phänomenologe den wissenschaftlichen Diskurs als nichtsubjektiv und mechanisch ab, letztlich als künstlich und aus demselben Material gemacht wie die Technologie. Es würde sich nicht lohnen, von diesen Vorurteilen zu sprechen, wenn dies nicht zugleich eine Gelegenheit für einige »transzendente« Betrachtungen über die Geburt der Wissenschaft wäre. Welches sind die notwendigen (wenn auch nicht hinreichenden) Bedingungen dafür, dass die Wissenschaft möglich wird? Die Wissenschaft entsteht in dem Moment, in dem das Subjekt das Kriterium der Wahrheit als Übereinstimmung mit der Natur aufgibt. Dabei handelt es sich um eine moralische Entscheidung. Das Subjekt weiß, dass es an kognitivem Vermögen einbüßt, nimmt dies jedoch in Kauf. Warum aber sollte das Subjekt einen Verlust hinnehmen, und warum sogar den Verlust der Natürlichkeit? Was gewinnt es? Galilei liefert die Antwort im *Saggiatore* (1623)<sup>51</sup> – ich paraphrasiere: Weil die Natur, die den Wissenschaftler interessiert, nicht die »natürliche« Natur ist, wie sie noch in der *Physik* des Aristoteles dargestellt wird, sondern eine »unnatürliche«, in mathematischer Sprache verfasste Natur. Denn das Objekt der Wissenschaft ist das Unendliche, das nicht in der Natur existiert und ebenso wenig im Kopf des Wissenschaftlers. Heute sagt man, das Unendliche sei nicht-

kategorisch. In der Praxis muss das Unendliche von Mal zu Mal erfunden werden, von Wissenschaft zu Wissenschaft. Dies bedeutet keinen Fortschritt auf kognitiver Stufe, weil die Wissenschaft des Unendlichen die Tuchfühlung mit der angeblichen Natur verliert; es bedeutet vielmehr, gemessen am Altertum oder am Mittelalter, einen substantiellen intellektuellen – ich würde sagen: subjektiven – Fortschritt. Die Phänomenologie neigt dazu, die Tragweite dieser Innovation zu verkennen, die die Wissenschaft in gewissem Sinne in die Nähe der Kunst rückt. Genauer gesagt, verkennt die Phänomenologie, dass die Natur des Wissenschaftlers so unnatürlich ist wie die Natur des Künstlers, weil sie sowohl vom einen als auch vom anderen neu erschaffen und erfunden wird, vom einen durch die Gleichungen, vom anderen durch Ausdrucksmittel.<sup>52</sup> Kurz, die Wissenschaft ist unnatürlich, weil sie dem Konzept der Natur – verstanden als notwendige, göttlich geprägte und letztlich finalistische Ordnung – keine ontologische Gültigkeit zuerkennt. Der Begriff der Natur ist und bleibt theologisch, wie die gegenwärtig prosperierenden Kommissionen für Bioethik beweisen. Besser wäre es, die Theologie der *natura naturata* endlich aufzugeben. Die Wissenschaft hat dies längst getan – ein radikaler Gestus, der einen Machtverlust bedeutet und den selbst nur wenige unter den Wissenschaftlern ertragen. Vielleicht ist die Geschichte nichts anderes als die Geschichte dieses (realen?) Verlusts angesichts der Aussicht auf einen (imaginären!) Gewinn in der Behandlung des unendlichen Objekts.

## ZWISCHEN IDEOLOGIE UND WISSENSCHAFT

Die Ideologie sagt das Wahre ein für alle Mal. Die Wissenschaft sagt vorläufig das Falsche und unterzieht es der Revision.

Die Ideologie verfährt durch Bestätigungen und erklärt alles und für die ganze Geschichte. Die Wissenschaft verfährt durch Widerlegungen und erklärt nicht alles. Das Wenige, das sie erklärt, ist als vorläufiges Resultat aufzufassen.

Die Ideologie ist stets vage, die Wissenschaft hingegen komplex und streng. Die Hauptideologien des letzten Jahrhunderts – Nationalsozialismus und Kommunismus – waren sehr einfach. Sie reduzierten alles auf die Gegenüberstellung zweier unbestimmter Begriffe: Volk und Klasse.

Die Ideologie ist der Antriebsriemen zwischen Volk und Masse, wobei beide unverrückbare Gewissheiten brauchen. Die Macht ist darauf angewiesen, um zu regieren, und die Masse, um regiert zu werden.

Die Wissenschaft überträgt den wenigen Unangepassten bloß Zweifel.

Auch die von Descartes besungene Gewissheit der Mathematik hat nur bedingte Gültigkeit. Die Mathematik überträgt die Wahrheit von Konditionalsätzen der Art »Wenn A, dann B«. Die Wahrheit von B hängt von der Wahrheit von A ab, die im Allgemeinen nicht verfügbar ist.

Die Wissenschaft ist gleichgültig gegenüber Werten. Die Ideologie stellt falsche Werte (Zwecke) auf und versucht, die Wissenschaft den eigenen Werten zu unterwerfen und auf Technologie zu reduzieren. *Scientia ut instrumentum regni.*

Die ganze Debatte über den positiven und den negativen Nihilismus ist steril, wenn nicht beachtet wird, dass die Wissenschaft die Praxis eines nicht zweckgebundenen Wissens ist, das sich sowohl vom praktischen technologischen als auch vom abstrakten philosophischen Wissen unterscheidet. Das wissenschaftliche Wissen lässt sich von keiner Macht einschränken.

Die Wissenschaft schwächt das ursprüngliche Verhältnis der Unterwerfung des Subjekts unter die Macht (unter das Überich, wie Freud sagt). Die Wissenschaft wirkt befreiend. (Die Psychoanalyse hat eine befreiende Wirkung, weil sie wissenschaftlich ist.) Deshalb bemüht sich die Macht mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln, sich die Wissenschaft als Technologie gefügig zu machen. In diesem Kampf zwischen Wissenschaft und Macht hat die Wissenschaft zwar mehrere Schlachten verloren, aber ich bin sicher, dass die Macht den Kampf nicht gewinnen wird. Der Kampf wird ewig weitergehen.

## DIE BEIDEN IRRTÜMER HUSSERLS

Da ich mehrmals darauf zurückkommen werde, weise ich schon an dieser Stelle auf meine Lesart Descartes' hin. Ich gehe davon aus, dass der Zweifel die epistemische Form des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten ist: *Entweder weiß ich oder ich weiß nicht, scio vel nescio*. Meine epistemische Lektüre unterscheidet sich beispielsweise von der phänomenologischen Husserls, der Descartes gleich zweimal Unrecht tut, indem er voraussetzt, dass dieser erstens unwissend sei und zweitens den universellen Zweifel der universellen Negation angleiche.<sup>53</sup> Der grundlegende Zweifel an der Welt soll demnach ein negatives Existenzurteil über dieselbe sein. Diese Lektüre widerspricht der *Ersten Meditation*, wo der Zweifel von Descartes klar als ein Urteil subjektiver Falschheit behandelt wird (»das Bezweifelbare wird als *vorläufig* falsch vom Subjekt anerkannt«) und nicht als ein Urteil objektiver Nichtexistenz (»das Bezweifelbare existiert nicht objektiv«).<sup>54</sup>

Der zweite Irrtum Husserls, der dem ersten begrifflich vorausgeht, ist typisch für den Psychastheniker. Auf der Suche nach der Philosophie als strenger Wissenschaft begeht Husserl den Fehler, den Lacan übrigens in der Wiederaufnahme des Gefangenen-Sophismas im *Seminar II* anprangert:<sup>55</sup> Er zweifelt am cartesianischen Zweifel, der die Wissenschaft hervorbringt, so wie der Gefangene von Lacan zweifelt, eine weiße Scheibe auf dem Rücken

zu tragen, nachdem er durch den eigenen Zweifel und den der anderen Gefangenen geschlossen hat, dass er eine weiße Scheibe hat. So verspielt Husserl den cartesianischen Gewinn – die Wissenschaft – und gelangt nicht zur anvisierten Philosophie als strenger Wissenschaft, ebenso wenig wie der Gefangene, der am Zweifel zweifelt und daraus fälschlicherweise schließt, eine schwarze Scheibe auf dem Rücken zu tragen, sein Ziel erreicht. In der Tat gelangt die Phänomenologie kaum über ein Wiederkäuen der naiven Physik des Aristoteles hinaus, die sie bloß mit ein wenig Intentionalität garniert. Daraus lässt sich lernen, dass der Zweifel am Zweifel (die sogenannte *epoché* oder phänomenologische Einklammerung) steril ist, im Gegensatz zum Wahrheitsprinzip als Prinzip der Fruchtbarkeit, das ich im Folgenden behandle.

#### DER WISSENSCHAFTLICHE SCHRITT DARÜBER HINAUS

Die Moderne zeichnet sich durch den epochalen Übergang vom ontologischen zum epistemologischen Denken aus, von der *filousia* zur eigentlich verstandenen *filosofia*. Vor Descartes gilt der ontologische Diskurs uneingeschränkt, frei nach Parmenides: Das Sein ist, und das Nichtsein ist nicht. Nach Descartes wird das Sein an sich unbestimmt, hängt mithin von äußeren Bedingungen ab. Die Hauptbedingung, die das moderne Sein bestimmt,

ist das Wissen, unabhängig davon, wie unvollständig, zweifelhaft oder trügerisch es sein mag. Das Verdienst einer Formalisierung des Übergangs von der unbedingten zur bedingten Ontologie kommt Descartes zu. Mit dem *cogito* hat er die Existenz des Subjekts ein für alle Mal dem Wissen untergeordnet: *Wenn ich weiß, bin ich*. Im Primat des Wissens gegenüber dem Sein liegt das Neue der modernen Wissenschaft begründet. *Wenn ich weiß...* das Sein und die moralische Verantwortung des »Subjekts der Wissenschaft« (Lacan) hängen vom Wissen ab. Das stört noch heute manche, die es vorziehen, nicht zu wissen, weil es anstrengend ist, ein Subjekt zu sein. Man hat weniger Verantwortung und lebt ruhiger im Schatten irgendeiner starken Macht.

Das Primat des Wissens gilt auch auf der Seite des Objekts. Ich halte mich an Hans-Jörg Rheinberger, Direktor am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin. Mit Verweis auf die *Grammatologie* von Derrida schreibt Rheinberger: »Es gibt für uns keine Dinge, die nicht auch Grapheme sind. Alles Sein, als Dasein, ist geschriebenes Sein.«<sup>56</sup> »*Il y a du savoir dans le réel*«, schrieb Lacan 1974 in seinem Brief an die Italiener, wobei er hinzufügte: »*quoique celui-là, ce ne soit pas l'analyste, mais le scientifique qui a à le loger*.«<sup>57</sup> Dieses Wissen ist in das Sein der Dinge eingeschrieben. Das Sein ist grammatologisch verfasst. Wiederum Rheinberger: »In einem fundamentalen und zugleich kontingenten Sinne ist unsere *Seinsma-*

*schine* eine *Schreibmaschine*.«<sup>58</sup> Genau das verstehe ich unter einer Ontologie, die durch das Wissen bedingt ist: Das Sein ist ein aus Wissen gemachtes Sein, ein Wissensein (*essere di sapere*), ein schon geschriebenes oder noch zu schreibendes Sein. Von einem objektiven Gesichtspunkt situiert sich das »epistemische Ding« – wie es Rheinberger nennt – im Kontext des sozialen Bandes, in dem die Subjekte der Wissenschaft operieren: ein Netz aus Laboratorien, Informatik und Erkenntnissen der Vergangenheit und Gegenwart. Das Wissensding, wie die Gravitationsmasse von Einstein, deformiert die Struktur und die vielseitigen Verbindungen des Netzes. Oder besser: Es ist nichts anderes als diese Deformation. Rheinberger hat die Evolution dieser Deformation am Beispiel der Proteinsynthese im Labor von Paul Zamecnik in Harvard vorbildlich dargestellt.<sup>59</sup>

Befassen wir uns nun näher mit der subjektiven Konditionierung des Seins, die weniger einfach zu fassen ist. Descartes ging von einem besonderen und fruchtbaren epistemischen Umstand aus, jener Alternative des Zweifels, die sich, ihrer barocken Rhetorik der Übertreibung entkleidet, einfacher so formulieren lässt: *Entweder weiß ich, oder ich weiß nicht*. Wobei Descartes hinzufügt: *Wenn ich weiß, bin ich*. Das war die erste leicht zu bewältigende Etappe. Doch auch *wenn ich nicht weiß, bin ich*, weil die zweite Möglichkeit der Alternative – *ich weiß nicht* – eine Form des Wissens darstellt. Denn

wenn ich nicht weiß, weiß ich etwas, und zwar eben, dass ich nicht weiß. Das cartesianische Theorem, das die zweite Etappe des epistemischen Gedankengangs bildet, klingt entsprechend so: *Wenn ich nicht weiß, weiß ich also*. Deshalb konnte Descartes in beiden Fällen – dem des Wissens und dem des Nichtwissens – schließen, dass, *wenn ich weiß, auch in Form von Zweifel, ich als Ding, das weiß, existiere*. (Die cartesianische Voraussetzung, die nicht falsch, aber vom Philosophen nicht ausgeführt wurde, besteht darin, nur zwei Formen des Wissens zuzulassen: das Wissen *in actu*, also das gewusste Wissen, und das Nichtwissen, wobei er die vielen dazwischenliegenden Möglichkeiten vernachlässigt: das falsche Wissen, das potentielle Wissen, das noch nicht gewusste Wissen, das Wissen des Anderen, das Wissen des Körpers etc.)

Man trifft hier auf die für die Moderne typische Beziehung zwischen Sein und Zeit, die linearer und zugleich reicher ist als das von Heidegger beschriebene Verhältnis. Das Sein ist nicht unmittelbar gegeben wie zu Zeiten von Parmenides, sondern wird durch die Zeit des Wissens gewonnen. Zum Zeitpunkt null weiß ich unmittelbar, also existiere ich ein wenig; zum Zeitpunkt eins weiß ich, dass ich durch das Nichtwissen vermittelt weiß, also existiere ich ein wenig mehr. Den Stufen des Wissens entsprechen jene des Seins. In der Moderne ist das Sein kein im Voraus Gegebenes mehr, es ist beispielsweise nicht als Eingeborenes oder Angeborenes da, sondern ihm entspricht vielmehr ein gradu-

eller epistemischer Prozess der Gewinnung. Das ultraeinfache Beispiel von Descartes besteht nur aus den beiden Zeiten des Wissens und des Nichtwissens – *entweder weiß ich, oder ich weiß nicht* –, doch können komplexere Beispiele durchaus die Entwicklung des Subjekts durch mehrere epistemische Zustände und verschiedene epistemische Etappen in Betracht ziehen. Wobei präzisiert werden muss, dass sich das subjektive Nichtwissen seinerseits in vielen Gestalten gibt, das heißt sich auf verschiedenen Ebenen artikuliert. Schon die Einführung des Unbewussten bringt eine dritte Zeit mit sich, jene des Wissens, das noch nicht weiß, dass es sich wissen wird. Heute macht es Sinn, mit Darwin von der Evolution des Daseienden zu sprechen. Das cartesianische Subjekt der Wissenschaft ist *à venir*, wie man mit Derrida sagen könnte, und wenn es auf der Bühne erscheint, ist es stets bloß teilweise bestimmt.

Ich wiederhole in psychoanalytischem Jargon einige bereits gesagte Dinge. Das moderne Wissen zeichnet sich dadurch aus, unvollständig zu sein. Folglich lässt sich das Unbewusste im Sinne eines Wissens, das sich nicht weiß, nur in einem unvollständigen epistemischen Universum konzipieren. Freud ist vor der Moderne undenkbar. Er hat keine klassischen Vorgänger, sondern bloß moderne wie Descartes und Spinoza. Aber gehen wir weiter. Freudianisch gesprochen, gibt es das Urverdrängte. Was heißt das? Es handelt sich um eine Form von Wissen – eine Form von Denken –, die nie das Be-

wusstsein passiert hat und auch nie passieren wird. Das Urverdrängte ist die Wahrheit (über die Wahrheit), die für jedwede endliche und kohärente Axiomatisierung unzugänglich ist. Die Existenz des Urverdrängten ist die Freud'sche Formulierung des Unvollständigkeitssatzes von Gödel. Die ontologische Folge dieses epistemischen Umstands besteht darin, dass das Sein, wenn es vom Wissen abhängt und wenn das Wissen unvollständig ist, sich selbst als irgendwie unvollständig erweist. (Es ist gewiss in jenem Teil unvollständig, der das Wissen betrifft. Über andere Formen des Wissens, die unabhängig vom Wissen des Subjekts sind, zum Beispiel das Sein der Engel, ziehe ich es vor zu schweigen.) Lacan spricht zu Recht von *manque à être*. Dennoch schätze ich den Ausdruck nicht besonders, weil das Sein als ursprünglich fehlend angesetzt wird. Es existiert kein Axiom dieser Art. Der Seinsmangel ist ein Theorem: das cartesianische Theorem der Abhängigkeit des (unvollständigen) Seins vom (unvollständigen) Wissen, das ich eben dargelegt habe.

Ein unvollständiges Wissen, ein Subjekt, das seines eigenen Seins beraubt ist, ein Geniessen, das bis zur problematischen Möglichkeit des Einseins mit dem Anderen aufgeschoben ist (ich nehme das Theorem des Wegfalls des Einen vorweg, das ich gleich beweisen werde) – wie sollte man angesichts dieser zwar wissenschaftlichen, aber, nun ja, kastroierenden Sichtweise unberührt bleiben? Es gibt gute Gründe, um gegen die Wissenschaft und (dar-

über hinaus) insbesondere gegen die Psychoanalyse Widerstand zu leisten.

## VOM EINZELNEN ZUM VIELFÄLTIGEN

Ich habe den Lacan'schen Topos zitiert: »*L'Un engendre la science.*« Er stimmt zur Hälfte, das heißt für die antike Wissenschaft, die eigentlich keine Wissenschaft, sondern Erkenntnis ist. Die antike Ontologie, die kategorisch ist, bildet die Grundlage der Erkenntnis als Anpassung des Denkens (das prädisponiert ist) an die Sache (die ist). In diesem Büchlein präsentiere ich eine kleine begriffliche Innovation in der Hoffnung, dass sie produktiv sein möge – ich schlage vor, zwischen Wissenschaft (*scienza*) und Erkenntnis (*conoscenza*) zu unterscheiden. In der Wissenschaft gilt der Satz vom zureichenden Grunde nicht, in der Erkenntnis hingegen schon. Prinzipiell ist die Wissenschaft nicht ätiologisch, während die Erkenntnis ein ätiologischer Diskurs ist. Der Unterschied zwischen (antiker) Erkenntnis und (moderner) Wissenschaft hängt vom Objekt ab, das in den beiden Praktiken verschieden ist. Die Erkenntnis hat es mit einem endlichen Objekt zu tun; die Wissenschaft operiert mit einem unendlichen Objekt. Das Wahrheitsprinzip der Erkenntnis ist die Übereinstimmung – das endliche Subjekt erkennt die Welt, indem es seinen Verstand an die Sache anpasst. Ein besonderer und besonders verbreiteter Fall von Übereinstimmung ist das

ätiologische Prinzip, wonach sich die Wirkung der Ursache anpasst. Beim Unendlichen herrscht das Prinzip der Übereinstimmung nicht, weil es nicht möglich ist, das Endliche an das Unendliche anzupassen. Der Satz vom zureichenden Grunde ist im Hinblick auf das Unendliche unzureichend, lieber Schopenhauer. Es bestehen überdies weitere Unterschiede. Der Ort des kognitiven Wissens ist das Buch, das sagt, wie sich die Dinge verhalten. Der Ort des wissenschaftlichen Wissens ist die materielle und intellektuelle Ausrüstung, die, da sie »theorieschwängert« ist, neue Gegebenheiten und neue Arbeitshypothesen (Vermutungen) zu liefern vermag. Letztlich lehrt und lernt man die Erkenntnis auf der Grundlage von Tutorien und Handbüchern, insofern sie im Wesentlichen eine Technologie ist. Die Wissenschaft hingegen betreibt man stets auf eigenes Risiko und auf eigene Gefahr, ohne sicheren Führer.

Diese und andere sind die Unterschiede, die aus der Einführung des Unendlichen in unsere Epistemologie folgen. Wo das Unendliche die Bühne betritt, hat die Kategorizität einen schweren Stand. Der Begriff der Kategorizität geht auf John Dewey, Edward Huntington (1902) und Oswald Veblen (1904) zurück und wurde später von Samuel Eilenberg und Saunders Mac Lane (1945) zur Grundlage der mathematischen Theorie der Kategorie erklärt. Eine Struktur ist kategorisch, wenn alle ihre Repräsentationen (Modelle, Präsentationen oder Exemplifikationen) untereinander isomorph (äquivalent)

sind. Anders gesagt: Eine kategorische Struktur ist konzeptualisierbar, das heißt in einem Begriff fassbar, der eine charakteristische Eigenschaft definiert. Obwohl sie auf viele und viele verschiedene Arten formuliert werden kann, lassen sich letztlich alle Formulierungen, sofern sie äquivalent sind, auf eine einzige reduzieren. Die philosophische Umgebung des Kategorischen ist eine alte wissenschaftliche Erkenntnis: das Eine.

Der epochale Übergang der Moderne löst das kategorisch verfasste Sein in eine unbestimmte Vielfältigkeit von Seiendem auf. Die Unbestimmtheit kann so groß sein, dass Vielfältigkeiten vorkommen, die sich nicht mehr in einer Einheit oder einem Begriff unterbringen lassen. Es ist dies der Fall bei den echten Klassen von Von Neumann und Gödel. Dabei handelt es sich um Ganzheiten, die so weit sind, dass sie nicht mehr in elementaren, zu anderen Klassen gehörenden Einheiten zusammengefasst werden können. Es ist dies der Fall bei der Sprache, dem Weiblichen, dem Väterlichen, dem Spiel und auch, nach Derrida, bei der Schrift. Von diesen Klassen lässt sich nicht *per definitionem* sagen, was sie sind. Wir können sie bloß als Umgebungen beschreiben, welche Diskurse beherbergen, ohne dass es möglich wäre, über sie einen allumfassenden Diskurs zu halten. Nun, die echten Klassen sind keine Archetypen. Man kann von Frauen sprechen, aber nicht von *der* Frau. Der Plural siegt über den Singular. Die Wissenschaft markiert den Wegfall des archetypischen Einen. Das Phänomen ist das

Gegenstück zum Wegfall der Unbedingtheit des Seins. Weil das Sein nicht eines ist, fällt das Eine auch aus der Enzyklopädie des Wissens. Es verliert die totalisierende Funktion für das Wissen. Nietzsche hat dasselbe auf poetische Weise gesagt: »Gott ist tot«. Gott wurde vom Subjekt der Wissenschaft getötet, als dieses die festen Ufer des Seins verließ und sich auf den offenen Ozean des Wissens wagte. Macht sich das Subjekt dadurch schuldig? Die Psychoanalyse bemüht sich jedenfalls, es von falschen, das heißt überreichen Schuldgefühlen zu befreien.

Es ist klar, dass es von diesem *Nicht-einen* keine Erkenntnis gibt. Wohl aber gibt es davon Wissenschaft. Die Wahrheit der modernen Wissenschaft, die Descartes wieder in den Schoß Gottes legte, besteht aus vielen teilweisen Wahrheiten, die von Mal zu Mal durch Vermutungen erfunden und Fall für Fall mit geeigneten Theorien gerechtfertigt werden. Mit dem Wegfall des Einen ist auch der Kodex unmöglich geworden, der alle Äußerungen voraussieht und vorschreibt (in dem Sinne, dass er sie im Voraus festschreibt). Die Wahrheit ist nicht mehr ewig und für immer festgelegt, sondern wird etwas Vorläufiges und immer wieder revidierbar. Das gilt im Übrigen auch für das moralische Gesetz. Der oft getadelte Relativismus, der den Gutmenschen so viel Angst macht, beruht auf der ernsthaften Arbeit einer beständigen Revision der wissenschaftlichen oder moralischen Vermutungen, die weitere Vermutungen erzeugen und sich nie ein für alle Mal bestätigen lassen. Deshalb sage ich, dass es in der Mo-

derne keine Erkenntnis gibt – die antike Erkenntnis, die von den sekundären Ursachen zu den primären gelangt –, sondern bloß Wissenschaft und *morale par provision*. Die alten Griechen mit ihrer Wissenschaft des Buchs kannten die Vorläufigkeit nicht. Der Widerstand gegen die Wissenschaft ist der Widerstand gegen den Übergang von der klar bestimmten Erkenntnis zur unbestimmten und in einigen Fällen auch indeterministischen Wissenschaft wie der Quantenmechanik.

Die Sehnsucht nach dem kognitiven und moralischen Determinismus stirbt nie aus. Kants kategorische Moral ist deterministisch. Lacans Moral des »*ne pas céder sur son désir*« ist es nicht weniger. Das sind ethische Fossilien aus einer vergangenen Zeit. Heute ist die Moral entweder revidierbar oder unmoralisch. Lacans Seminar über die Ethik der Psychoanalyse ist ein leuchtendes Beispiel für die Immoralität im Zeitalter der Wissenschaft. Dies zeigt sich auch darin, dass der Meister von Paris kaum von Verantwortung spricht. In seiner Ethik hat die Wahl in der Tat keinen Platz und folglich auch die Freiheit nicht, weil das moralische Handeln vom Ding bestimmt wird. (Streng genommen, müsste er von unendlicher Verantwortung gegenüber dem unendlichen Ding sprechen, wie dies der späte Derrida tut, aber Lacan hat eben seine liebe Mühe mit dem Unendlichen.)

Ich versuche, mich in weniger abstrakten Begriffen auszudrücken. Was ist der Determinismus im kollektiven Imaginären? Ganz einfach: Der Deter-

minismus ist der kleine Mensch im Menschen oder der große Mensch, der Demiurg, außerhalb des Menschen, der macht, dass die Dinge den Lauf nehmen, den sie eben nehmen sollen. Die indeterministische Wissenschaft bricht mit dem Anthropomorphismus der Wirk- und Zweckursachen, der von Aristoteles, dem großen Meister des Common Sense, in ein Gedankengebäude gefasst wurde. (Der Common Sense ist der Sinn des Herrn.) Die Dekonstruktion des Determinismus der Wirk- und Zweckursachen, wie sie zuerst Galilei und dann Descartes mit ihren geradlinigen gleichförmigen Bewegungen in Abwesenheit von Ursachen praktizierten, scheint jedem möglichen Unsinn (oder der Magie) Tür und Tor zu öffnen. Es ist vor allem der Herr, der sich darum sorgt. Er sieht die Möglichkeit schwinden, die Zügel der Allmacht zu benutzen, mit denen er die Volksmeinung lenkt. Wenn der Herr nicht mehr der Demiurg ist, der alles unternimmt, um sein Ziel zu erreichen, was wird er dann für das Völklein noch darstellen? Also leisten aus Gründen der Komplementarität *alle*, Herrschende und Beherrschte, Widerstand gegen die Wissenschaft, weil Letztere ein Diskurs ist, der in Ermangelung eines Sinnes und eines Zwecks den Sinn und den Zweck des Zusammenlebens bedroht.

Der Diskurs über den Sinn bildet den Mittelpunkt des Widerstands gegen die Wissenschaft. Die Wissenschaft tötet den Sinn, angefangen bei der Sinnlichkeit. Für die Wissenschaft hat das Leben keinen Sinn. Aber ohne Sinn wird das Leben uner-

träglich. Und so geben die Religion und der gesunde Menschenverstand, die beide genau wissen, was die Menschen brauchen, dem Leben wieder einen Sinn, gründen das Gemeinschaftsleben und pflegen die sozialen Bande. Aber man lasse einen Punkt nicht außer Acht, den die Religionen aufgrund ihrer Unaufrichtigkeit gerne vernachlässigen: Die Wissenschaft ist weder skeptisch noch nihilistisch. Eine Erklärung im Sinne von *vanitas vanitatum* ist ihr fremd. Wenn sie behauptet, das Leben habe keinen Sinn, meint sie bloß, das Leben habe *jetzt* keinen Sinn. Denn der Sinn gibt sich nicht ganz und sogleich, wie die Dogmen des Glaubens und die philosophische Hermeneutik es gerne hätten. Der Sinn gibt sich nur *a posteriori*, zu einem späteren Zeitpunkt, vielleicht wenn das Subjekt bereits anderswo ist und ihn für das Überleben nicht mehr nötig hat. Die Freud'sche »Nachträglichkeit« ist zutiefst wissenschaftlich. Sie ist offen für das Neue und deshalb gefürchtet. Die Angst vor dem Wissen ist die Scheu vor dem Neuen.

Die Gründe für den Widerstand gegen die Wissenschaft sind verständlich, aber nicht akzeptabel. Zum Alten zurückkehren bedeutet zu einem Regime der Ignoranz und Intoleranz zurückkehren. In der Antike wurde die Verschiedenheit und Vielfalt nicht geschätzt. Politisch gesprochen, sind auch heute diejenigen, die der Wissenschaft Widerstand entgegensetzen, gegen ein demokratisches Zusammenleben und neigen in mehr oder weniger verkappter Manier zu einem monokratischen Regime, in dem das

Eine den Ton angibt. Die Einherrschaft kann lächerliche Formen annehmen, wie man in den letzten Jahren in Italien beobachten konnte. Diese Jahre zeigen uns jedoch etwas Wichtiges: Dem Widerstand gegen die Demokratie geht stets der Widerstand gegen die Wissenschaft und gegen das Neue voraus.

#### DER MORALISCHE FORTSCHRITT DER WISSENSCHAFT

Wenn ich behaupte, dass der wissenschaftliche Fortschritt existiert, befinde ich mich nicht unbedingt in Widerspruch zum Titel des ersten Abschnitts dieses Hauptstücks. Denn der wissenschaftliche Fortschritt ist nicht materieller, sondern moralischer Art. Ich würde sogar noch weiter gehen, wobei ich gerne meinen Beitrag zur Polemik gegen jene kriecherischen Humanisten leiste, die die Wissenschaft als moralisch neutral apostrophieren und sie mit speziell dafür geschaffenen bioethischen Kommissionen kontrollieren wollen. Ich behaupte also, dass es vor der Geburt der modernen Wissenschaft gar keine Moral im heutigen Verständnis gab. Das vorwissenschaftliche Sein ist kategorisch, von der Metaphysik zweifelsfrei festgelegt. Das Seinsollen ist folglich gänzlich vom Sein bestimmt. Wie das Sein sein soll, steht in irgendeinem Handbuch über Moral geschrieben, zum Beispiel in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles, in der das Mittelmaß

zum wichtigsten Wert erkoren wird. Die Ethik wird in der Handlung mechanisch angewandt, also ohne Freiheit, ausgehend von metaphysischen Prinzipien. Sein und Seinsollen fallen für das ganze Altertum zusammen. *Simul stabunt, simul cadent*. Ersteres wird vom höchsten Seienden dominiert, Letzteres vom höchsten Gut, wobei zwischen beiden eine harmonische Entsprechung herrscht, die vom Prinzip der Übereinstimmung reguliert wird.

In der Moderne gibt es, wenn es keine Freiheit gibt, auch keine Ethik. Dies muss im Ausgang von Kant gesagt und gegen die weit verbreitete Meinung ins Feld geführt werden, wonach sich die Wissenschaft als rein kognitive Unternehmung von der Ethik losgelöst habe und nun wieder von außerhalb – durch bioethische Kommissionen – an die Wissenschaft angebunden werden müsse. Meine Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Erkenntnis will dazu beitragen, diese Irrmeinung zu korrigieren. Die tatsächliche Möglichkeit der Ethik beginnt in der Tat mit dem Zweifel, der das Subjekt der Wissenschaft hervorbringt und zugleich das Feld seiner moralischen Verantwortung umschreibt. Das moderne Subjekt nimmt eine ethische Position bis auf weiteres ein, genau so wie es im Labor eine wissenschaftliche Hypothese vorläufig aufstellt. Im ersten Fall, um das soziale Band der eigenen Gemeinschaft weiterzuführen, im zweiten Fall, um mit der Forschung weiterzumachen. Dabei übernimmt es die Hypothese nicht willkürlich, sondern macht sie sich zu eigen, indem es sie von der gängigen Konzeption

der Gemeinschaft, der es angehört, gleichsam leiht. Das Subjekt der Wissenschaft hat keine moralischen Vorurteile. Als moralische Wahl kommt prinzipiell alles in Frage. Dann prüft es sie in der Zeit. Wenn die Moral zu Unrichtigkeiten oder Ungerechtigkeiten führt, ändert es sie. Der ethische Revisionismus der Wissenschaft ist zweifellos ein Faktor, der den Widerstand gegen die Wissenschaft, der den Ideologien eignet, die sich gegen jede Form von Revision sträuben, wieder entfacht. Der Konservatismus kommt nicht nur von rechts. Der Widerstand gegen das Neue gehört nicht nur zur kleinkrämerischen Politik. Die christlichen Dogmen bestehen seit zweitausend Jahren. Sie sind gewiss nicht wissenschaftlich – im Gegenteil, sie lassen sich noch weniger korrigieren als ein systematisiertes Delirium. (Am Ende eines wissenschaftlichen Buchs finden sich oft die *errata corrigere*. Wer hat jemals *errata corrigere* am Ende einer theologischen Abhandlung oder eines philosophischen Handbuchs gesehen?)

Wenn die Ethik als Kodex in einem Handbuch gegeben ist, kann es keinen Wahlbereich für die Freiheit des Subjekts geben. Auf den Seiten der *Nikomachischen Ethik* kommt nicht mal ein Subjekt vor. Die Rede ist bloß vom Sklaven, der sich dem goldenen Mittelmaß anzupassen hat. Alles ist von Anfang an so festgelegt, wie es der Herr will. Die Semantik und die Syntax der antiken Moral sind klar definiert und dulden keine Zweideutigkeit. Die Semantik ist die Übereinstimmung mit dem höchsten Gut – nun ja, des Herrn. Die Syntax ist die me-

chanische Anwendung jener Regeln, die vom Kodex im Voraus festgelegt wurden. Es gibt keinen Raum für Zweifel, die das vom Herrn angestrebte Resultat beeinträchtigen könnten. Die Irrtümer modifizieren den Kodex nicht, sondern werden dem Ausführenden als Schuld angelastet. Die antike Moral ist – mit Nietzsche gesprochen – sklavisch.

In der Moderne hingegen gibt es nichts im Voraus Festgelegtes. Wir existieren in Funktion der Entscheidungen, deren Folgen wir nicht abschätzen können. Wir treffen hier in anderer Gestalt auf die Unvollständigkeit des Wissens, aus der die Unbestimmtheit des Seinsollens folgt. Die Unwissenheit über alle Folgen des eigenen Tuns ist das Gegenstück zum ontologischen Indeterminismus. Im Zeitalter der Wissenschaft wird die moralische Verantwortung potentiell unendlich, und zwar in dem Maße, in dem das Subjekt der Wissenschaft auch für das verantwortlich ist, was es nicht weiß. Die moralischen Entscheidungen werden teilweise auch vom Wissen beeinflusst, von dem man noch nicht weiß, dass man es weiß, kurz: vom Freud'schen Unbewussten. Schon Descartes ging davon aus, dass der Wille unendlich und der Verstand endlich ist, dass jede Entscheidung im Angesicht eines möglichen Irrtums getroffen wird, dass die Ausübung der Freiheit mithin im Unendlichen operiert. Unendlich? Was für ein Horror! Das Unendliche ist seit jeher das Hauptobjekt, von dem sich die logozentrische Vernunft verfolgt fühlt; es ist jener privilegierte Kern, um den sich alle Formen des Wider-

stands gegen die Wissenschaft bilden. Das Unendliche ist mystisch, es ist wahnsinnig, es ist obsessiv. Das Unendliche steht außerhalb der Kultur. Bedarf es noch anderer Motive, um Widerstand gegen die Wissenschaft und die Psychoanalyse zu leisten? Lebt es sich nicht besser, wenn man, ohne viel nachzudenken, den endlichen, um nicht zu sagen beschränkten Katechismus des eigenen Kirchleins anwendet?

Dem Gesagten wäre eigentlich nichts mehr hinzuzufügen. Auch die Ethik profitiert vom Wegfall des *logos*, der das symbolische Universum vereinheitlicht. Im Zeitalter der Wissenschaft ist man moralisch, so gut man kann, von Fall zu Fall. Es gibt kein absolutes moralisches Urteil mehr. Es gibt bloß die Zeit, diesen *galantuomo*, der fortan epistemische Zeit heißt. Damit ist jene Zeit gemeint, die sowohl die wissenschaftlichen Vermutungen als auch die moralischen Entscheidungen bestätigt oder widerlegt. Es ist die Zeit, die das Wesen des »*être de savoir*« – des Wissensseins – konstituiert, wie es der späte Lacan nennt.<sup>60</sup> Heideggers Intuition von *Sein und Zeit* ist, ohne es zu wissen, von wissenschaftlichem Geist durchdrungen. Entfernt man den Finalismus, mit dem sie präsentiert wird (das »Sein-zum-Tode«), taugt sie durchaus, um eine Klasse von epistemologischen Ontologien zu formulieren, eine für jede zeitliche Logik.

Dennoch mag es angebracht sein, auf die verschwiegene Art und Weise hinzuweisen, durch die der *logos* zurückkehrt. Denken wir an die Kanti-

sche Variante, die leicht pervers ist. Auch Kant ist ohne Descartes undenkbar, denn auch er zieht das handelnde Subjekt in Betracht. Die erste Entscheidung des Subjekts ist die Entscheidung für das moralische Gesetz. Aber genau da kehrt der *logos* als Übergesetz wieder, das die Entscheidung für das moralische Gesetz anleiten muss. Das Gesetz, das Kant kurioserweise »Maxime« nennt, muss universal sein. »Universal« heißt dann genauer »nicht pathologisch«, das heißt unbeeinträchtigt von sinnlichen oder affektiven Inhalten.<sup>61</sup> (Eine andere Bedingung, die ohne Descartes, der im Zweifel den Wahrheitswert der Wahrnehmungen außer Geltung setzte, nicht denkbar wäre.) So wird das moralische Gesetz von seinem gemeinschaftlichen Humus gereinigt, in dem das Subjekt lebt, und in abstrakter Form den konkreten Händen des Herrn zurückerstattet. In *Kant mit Sade*, einem seiner scharfsinnigsten Texte, zeigt Lacan, dass die Wahrheit von Kant die Perversion ist. Die Kantische Moral ist ebenso pervers wie das Gesetz, das Sade ein Genießen ohne Mitleid mit dem Körper des Anderen befiehlt. Es gibt bei Kant keinen Raum für die Unbestimmtheit, weder in Gestalt des Begehrens noch in Gestalt der Freiheit. Das *Du sollst!* wird wie der überreichhafte Befehl *Genieße!* zum kategorischen Imperativ. Mit »kategorisch« ist gemeint, dass es keinen Platz für die Unbestimmtheit oder den Zufall gibt. Alles erweist sich als notwendig und vorausbestimmt, wie in der Ontologie des vorwissenschaftlichen Zeitalters.

## WER LEISTET KEINEN WIDERSTAND GEGEN DIE WISSENSCHAFT?

Aus Gründen der Vollständigkeit muss ich auch das gegenteilige Argument behandeln. Nach den Ausführungen zum Widerstand gegen die Wissenschaft ist zu fragen, wer der Wissenschaft nicht mit Widerstand begegnet oder ihr zumindest gleichgültig gegenübersteht. Zufällig habe ich die Antwort zur Hand. Es sind nicht die Priester, es sind nicht die Philosophen, es sind nicht die Psychoanalytiker, es sind auch meist nicht die Wissenschaftler, sondern es sind – der Leser wird es nicht glauben – die Künstler. Ich habe die fruchtbarsten Jahre meines Lebens – die Zeit, in der man Kinder macht – mit einer Malerin verbracht und könnte biographische Betrachtungen ins Feld führen. Aber ich ziehe es vor, im Allgemeinen zu bleiben, und führe einen Satz aus dem Buch *The Shape of Time* des bekannten Kunsthistorikers George Kubler an. Dieser schreibt irgendwo: »Die wichtigsten künstlerischen Erfindungen gleichen aufgrund der Freiheit, mit der ihre Schöpfer gewisse alte konventionelle Thesen über den Haufen geworfen und durch andere ersetzt haben, modernen mathematischen Systemen.«

Piero della Francesca schrieb eine Abhandlung über die Perspektive. Leon Battista Alberti tat es ihm in seinem *De pictura* gleich, wobei er nicht die Ehre hatte, plagiiert zu werden. Bach erfand die wohltemperierte Stimmung, die erlaubt, die musikalischen Kompositionen von einer Oktave zur an-

deren zu transponieren und dabei die Charakteristiken der Tonalität zu bewahren. Schönberg konnte andere Musiksysteme studieren (Atonalität, Zwölftonmusik), weil er von einer soliden wissenschaftlichen Anlage ausging, mit der er arbeiten konnte. Die Wissenschaftlichkeit des Künstlers ist seinem Umgang mit dem Objekt der Moderne geschuldet: dem Unendlichen, vor dem er sich weniger fürchtet als die Priester, Philosophen, Psychoanalytiker und selbst die meisten Wissenschaftler!

Die Perspektive entstand als Technik, das Unendliche im Endlichen festzumachen, im sogenannten Fluchtpunkt. Das Objekt des Begehrens des Malers ist der Blick, der nicht mit dem Auge verwechselt werden darf, sondern dem unendlichen Raum entspricht, in den das Subjekt eingelassen ist und von dem es angeblickt wird. Einige Wirkungen der Sicht des Anderen sind in der Theorie der Perspektive und in der projektiven Geometrie festgehalten, einer qualitativen Geometrie, die Euklid noch nicht kannte, weil er einer quantitativen, fast positivistischen Auffassung der Geometrie verhaftet war.<sup>62</sup>

In der Barockzeit ließ die Musiktheorie die Starrheit der »natürlichen«, von Pythagoras erfundenen Verhältnisse hinter sich, die der logozentrischen Harmonie verpflichtet sind:  $1/2$ ,  $2/3$ ,  $3/4$  usw. Sie erkundete den Bereich der Harmonieanalyse, lange bevor Fourier durch das Studium der Wärmeausdehnung das richtige mathematische Mittel erfand, die nach ihm benannte Fouriertransformation. Das Objekt des Begehrens des Musikers ist die

Stimme, sowohl die des Menschen als auch die der Instrumente. Die Stimme ist ein wesenhaft unendliches Objekt, insofern sie die Summe einer unendlichen Zahl von Harmonien bildet. Die Verdichtung und die Verschiebung, die Analyse und die Synthese dieser unendlichen »Summen« machen den Kern der musikalischen Praxis aus.

Von den vielen Wechselwirkungen zwischen Wissenschaft und Kunst möchte ich eine hervorheben, die sich anders als die bisher geschilderten, die das Objekt der Moderne – das Unendliche – betreffen, auf der Seite des Subjekts der Moderne ansiedelt. Ich meine die literarische Erfahrung des Romans.

So wenig den Alten die projektive Geometrie ein Begriff war, so wenig kannten sie den Roman, wenn wir von der großen Ausnahme absehen, die die Regel bestätigt, Homers *Odyssee*. Der Roman entsteht zusammen mit der Wissenschaft, den Nationalstaaten und den entsprechenden Sprachen, die den allgemeinen Raum des Lateins kolonialisieren. Die Art und Weise, wie sich Shakespeare in England, Rabelais in Frankreich, Cervantes in Spanien und Luther in Deutschland literarisch betätigten, hat etwas Einzigartiges, das den griechischen Tragikern und den römischen Komikern abging. Es nennt sich *romanzesco*, was auf Deutsch so viel wie »phantastisch« oder »abenteuerlich« bedeutet. Was ist das *romanzesco*? Knapp gesagt, ist es die Verdoppelung des cartesianischen *cogito: cogito* »*cogito ergo sum*« *ergo sum*.

*Cogito ergo sum* ist die Schutzmarke des Subjekts der Wissenschaft. Es ist eine Aussage, die sich von selbst beweist. Einige Logiker leiten sie von der berühmten, aber überschätzten *consequentia mirabilis* der Renaissance ab, einer verkürzten Variante des Beweises durch Widerspruch (den schon Euklid kannte). Wenn ich aus der Negation die Affirmation ableite, dann kann ich (in der klassischen Logik) behaupten. Ich denke nicht, sondern denke zu denken, dass ich nicht denke, also bin ich ein Denkender. Ich teile diese Analyse nicht zu hundert Prozent, weil sie die für die klassische Logik typische Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (*entweder denke ich, oder ich denke nicht*) als gegeben voraussetzt und nicht erlaubt, in die Einzelheiten der Beziehung Endliches/Unendliches einzutreten. Dennoch taugt die *consequentia mirabilis*, um die Aussage *cogito ergo sum* in die Aussage *cogito » cogito ergo sum« ergo sum* zu verdoppeln. Das *cogito* in Anführungs- und Schlusszeichen ist der Roman. Er stellt die Ausarbeitung des Subjekts (Autor) dar, das die Wechselfälle des Subjekts des eigenen Denkens (Protagonist) in Bezug auf die Welt denkt, die ebenfalls als Wirkung des Denkens aufgefasst wird. Die Semantik des Romans ist also gewissermaßen selbstreferentiell: Der Romanautor denkt das, was das Ich, als Anderer betrachtet, denkt. Die großen Romanautoren, die die narrative Struktur des Romans für das Denken öffnen, beweisen dies. Proust, Joyce, Musil, Broch, Bernhard – sie tun nichts anderes, als das erste *cogito* im zwei-

ten aufzulösen. Die Syntax hingegen ist ziemlich unterschiedlich und hängt vom Erfindungsreichtum des Romanautors ab, Vorwegnahmen mit Rückblenden zu kombinieren. Kurz und gut, der Roman ist vor allem ein Abenteuer des mundanen Denkens. Als das Denken in einem Buch kodifiziert war, gab es abgesehen vom Buch über *Ulysses* noch keine Abenteuerromane. In der Moderne entwickelt der Roman die cartesianische Behauptung *mundus est fabula*.<sup>63</sup> Wir könnten paraphrasieren: *mundus est* »wissenschaftliche Theorie« – und die beiden Subjekte zur Deckung bringen.

So lässt sich die genealogische Affinität zwischen Subjekt der Wissenschaft und Subjekt des Romans aufzeigen. Sie ist in der Psychoanalyse besonders evident, wo sich das Subjekt der Wissenschaft, das im Unbewussten wohnt, endlich gehen lässt und die eigenen Tribschicksale erzählt, die oft zur Folge hatten, dass es mit seinen objekthaften Unternehmungen scheiterte. Es gäbe viel zu sagen, was für diese These spricht. Fest steht, dass Don Quijote den paradigmatischen Fall für den Widerstand des Subjekts gegen die Wissenschaft in den Anfängen des wissenschaftlichen Diskurses verkörpert. Bloß um sich der wissenschaftlichen Neuheit zu verweigern, zieht sich das Subjekt in die alte und lächerliche Wissenschaft des Rittertums – der Erkenntnis der ritterlichen Kodizes – zurück. Jedem sein Symptom. Im Fall von Don Quijote bedurfte es freilich eines *romanziere*, eines Romanschriftstellers von Rang, um das Symptom zu erzählen. Vor Foucault

zeigt uns Cervantes, dass der Wahnsinn »Abwesenheit des Werks« (*absence d'oeuvre*) bedeutet.<sup>64</sup> Er bringt das Unbehagen des modernen Subjekts zum Ausdruck, das nicht weiß, wie es mit dem Objekt der Moderne umgehen soll, mit dem Unendlichen, aus dem man nicht Eins machen kann. Die Menschen des Altertums hatten das Privileg, neben der Wissenschaft und dem Roman auch den intellektuellen Wahnsinn der Moderne nicht zu kennen. Für die alten Römer war der Verrückte bloß »affektiv« verwirrt: entweder *furiosus* oder *malinconicus*. Eine dritte Möglichkeit gab es nicht. Das einzige Objekt, mit dem der antike Verrückte nicht umzugehen wusste, war endlich: das Familienerbe. Deshalb sah das Recht einen Vormund vor, und alles hatte wieder seine Ordnung.

#### EINSMACHEN MACHT GENIEßEN

Das logozentrische Eine wird nicht endgültig ausgelöscht, sondern bloß verdrängt. Es kehrt genau da wieder, wo es nicht kategorisch behauptet werden kann, nämlich in den echten Klassen. Das Eine kehrt als Genießen wieder, so wie das Verdrängte in den Symptomen und den Übertragungen des Subjekts wiederkehrt. Das Genießen ist der Versuch, »eins zu machen« – ein Versuch, der zum Scheitern bestimmt ist. Im Bemühen zu genießen, das auch eine moralische Verpflichtung ist, finden wir alle versammelt: die Widerständigen und diejenigen, die

keinen Widerstand gegen die Wissenschaft leisten. Im Angesicht des fehlenden Einen sind wir alle gleich. Der Monotheismus blüht »auf der umgekehrten Skala des Genießens«, so möchte ich in Abwandlung eines ebenso berühmten wie dunklen Aphorismus von Lacan sagen: »Die Kastration besagt, dass das Genießen mit Notwendigkeit nur als ein verweigertes erreichbar ist auf der umgekehrten Skala, die für das Gesetz des Begehrens gilt.«<sup>65</sup>

Phallus heißt der General, der voller Verzweiflung die eigenen Kampfkräfte in die Schlacht wirft, um das verlorene Eine wieder zu erobern.<sup>66</sup> Typischerweise im weiblichen Register, das sich nicht vereinheitlichen lässt,<sup>67</sup> versucht der Phallus das eigene vereinheitlichende Gesetz durchzusetzen. In dem Moment, in dem die Vereinheitlichung misslingt, treten Genießen oder Frigidität auf. Gewiss, die phallische Vereinigung ist eine Illusion. Sie ist aus demselben Stoff gemacht wie der religiöse Glaube oder die infantile Vorstellung, dass die Mutter den Phallus habe und dass der Vater das Kind kastrieren könne. Allein, auf gewisse Illusionen kann man nicht verzichten, am wenigsten auf die sexuellen – ungeachtet dessen, dass wir tagtäglich ihr Scheitern konstatieren können, sowohl wenn wir Genießen als auch wenn wir kurz vor dem Genießen innehalten. Die Illusionen scheitern, und die Sache wiederholt sich von Scheitern zu Scheitern, *ad infinitum* selbstverständlich. Scheiterte das Genießen nicht, wiederholte sich die Sache mit dem Sex nicht. Vielleicht würde sich das biologische In-

dividuum nicht mal reproduzieren, wenn der phal-  
lische Anspruch nicht zum Scheitern bestimmt  
wäre. (Die italienische Sprache weiß davon meh-  
rere Lieder zu singen.)

Hier sieht man die keineswegs abseitige Korre-  
lation von Genießen und Politik. So wie die Auf-  
gabe der sexuellen Beziehung darin besteht, eins aus  
zwei zu machen, so sieht die Politik ihre Aufgabe  
darin, aus einer Gemeinschaft eins zu machen. Wir  
haben es mit einem wahrhaftigen »Klassenkampf«  
zu tun, damit also, die Einheit der echten Klasse zu  
erkämpfen. Die Aufgabe ist zwar logisch unmög-  
lich – die Vermischung von »Einheit« und »Ge-  
meinschaft« war der verhängnisvolle Irrtum des  
Manifestes von Marx und Engels und ist im Übri-  
gen auch das Missverständnis jeder Liebesbezie-  
hung –, doch verhindert dies nicht, dass es nicht  
immer wieder aufs Neue versucht wird. Zum Einen  
im Orgasmus und in der Demokratie zu gelangen,  
ist die Herausforderung, die die besten intellektu-  
ellen und moralischen Energien der Subjekte bean-  
sprucht. Vögeln und regieren ist nicht einfach. Viele  
versuchen es, aber die wenigsten haben Erfolg.  
Ganz zu schweigen vom Erziehen und Analysieren,  
Praktiken, in denen wenige ihr Glück versuchen  
und niemand reüssiert. Immerhin kann das Schei-  
tern in der Psychoanalyse einen Nutzen haben,  
indem es die Theorie begünstigt. Die Aufgabe der  
Psychoanalyse ist es, gut zu scheitern.<sup>68</sup> Das wird  
sie freilich nur können, wenn sie wissenschaftlich  
geworden sein wird. Denn in der Wissenschaft gilt

das Scheitern als Neulancierung des Diskurses.<sup>69</sup> Die Psychoanalyse würde jedoch wahrhaft – das heißt schlecht – scheitern, wenn die »neue Wissenschaft«, wie sie Freud definierte,<sup>70</sup> nie zu einer richtigen Wissenschaft würde, sondern eine Doktrin bliebe, die von irgendwelchen Meistern gelehrt und von irgendwelchen Schülern gelernt würde.



## ZWEITES HAUPTSTÜCK

### WELCHE WISSENSCHAFT FÜR DIE PSYCHOANALYSE?

Es existiert nicht bloß *eine* Wissenschaft. Die Wissenschaften sind vielfältig und verschiedenartig. Die Physik ist nicht die Biologie; die Soziologie ist nicht die Mathematik; die Humanwissenschaften sind keine Wissenschaften, sondern »der Appell der Unterwerfung schlechthin« (Lacan).<sup>71</sup> Welches wissenschaftliche Kleid passt nun also zu jener Praxis, die Freud »unsere neue Wissenschaft« nannte?<sup>72</sup> Bedarf es eines maßgeschneiderten Kleides, oder genügt Konfektionsware aus dem Supermarkt? Das ist eine heikle Frage. Der kulturelle Markt, der durch den humanistischen Diskurs monopolisiert wird, bietet nur wenige Gelegenheiten, die mit Bedacht geprüft werden müssen.

Ich stelle sogleich klar, dass die Suche nach den wissenschaftlichen Ursprüngen der Psychoanalyse nicht viel gemein hat mit der Suche nach den wissenschaftlichen Ursprüngen der Physik. Es hat wenig Sinn, das physikalische Modell von Wissenschaft auf die Psychoanalyse anzuwenden, auch nicht das mechanistische, aber nicht deterministische Modell der Quantenphysik. Der Hauptgrund

liegt darin, dass die Psychoanalyse nach einer weniger quantitativen und mehr qualitativen wissenschaftlichen Formulierung verlangt als die Physik. Aus topologischer Perspektive könnte man sagen, die Psychoanalyse erfordere eine nichtmetrische Topologie, die auf Entfernungen basiert, die sich nicht mit dem Lineal messen lassen. Ich sage dies auch gegen Freud, der stets an die Bedeutung des »quantitativen Faktors« für seine Metapsychologie erinnerte.

Nur im Vorbeigehen sei angemerkt, dass Mechanismus und Determinismus häufig verwechselt werden. Sie lassen sich jedoch durch die Wahrscheinlichkeitsgesetze der Quantenmechanik leicht unterscheiden. Das positivistisch geprägte Bild einer deterministischen Wissenschaft – die wissenschaftsfeindlichen Philosophen leiden bis heute darunter – ist auch eine Folge jener Vorrangstellung, die der medizinische Diskurs in unserer Kultur innehat. Die Pathogenese ist die epistemische Grundlage der medizinischen und im übrigen auch der polizeilichen Untersuchungen; sie begründet jene Verbissenheit, die sowohl in der Therapie als auch in der Polizei am Werk ist. Die Suche nach den Ursachen der Krankheit wird mit derselben unerbittlichen Logik betrieben wie die Suche nach den Motiven des Verbrechens. Die Pathogenese, ebenso deterministisch wie objektivistisch, stellt den Panzer dar, mit dem sich die unterwürfige Intelligenz vor der eigentlichen – indeterministischen – Wissenschaft schützt.

Nur vor dem Hintergrund dieses Widerstands gegen die eigentliche Wissenschaft lässt sich die allgemeine Wertschätzung der Medizin verstehen: Obwohl sie von einem deterministischen, mechanistischen und pathogenetischen Paradigma ausgeht, das denkbar weit von der aktuellen wissenschaftlichen Tätigkeit entfernt ist, ist es im kollektiven Imaginären genau die Medizin, die den Inbegriff von Wissenschaft verkörpert. Viele meiner psychoanalytischen Kollegen mit philosophisch-literarischem Hintergrund lassen für gewöhnlich kein gutes Haar an der Wissenschaft, womit sie die Medizin meinen. Sie übertragen die wohlbekannt Antipathie der Psychoanalytiker gegenüber der Medizin auf die Wissenschaft, wobei sie nichts davon wissen wollen, dass die Psychoanalyse eine Tochter der Wissenschaft ist. Kann man das? Natürlich zuckt die Medizin nicht mal mit der Wimper. Ihr Gerüst, das viel älter ist als die Wissenschaft, widersteht problemlos gewissen eher unbedarften und dilettantischen Angriffen. Die Leute mögen das Bild des Wissenschaftler-Arztes, der sie heilt, und so wird es wohl bleiben – bis zur nächsten Klage. In letzter Zeit haben in der Tat, parallel zum demagogischen Gebrauch der Medizin durch die Macht, die Streitverfahren gegen die Ärzte zugenommen. Die unbewusste Wahrheit über den Arzt ist und bleibt eine vorwissenschaftliche: *medicus necator*. Es ist der Arzt, der dem Schwerverwundeten zu sterben hilft. Dabei geht ihm jede Leidenschaft für das Wissen ab.

Korrigiert werden müsste auch die Heidegger'sche Auffassung des Determinismus. Nach Heidegger soll es die wissenschaftliche »Methode« sein, die den Diskurs eindeutig bestimmt und das Subjekt der Wissenschaft daran hindert, frei zu denken.<sup>73</sup> Die mechanistische Denkungsart hat nichts mit solchen Determinismen subjektiver oder objektiver Art zu tun; sie führt in den Diskurs Symmetrien ein – das heißt Prinzipien des physikalischen Gleichgewichts –, vom Hebel des Archimedes bis zur Relativität von Einstein. Der Begriff der Symmetrie beherrscht die moderne Algebra durch die Theorie der Galoisgruppen, die von Felix Klein als Grundlage aller Geometrie festgesetzt wurden (Erlangenprogramm, 1872). So verstanden, verträgt sich der Mechanizismus sogar mit dem probabilistischen Indeterminismus, insofern die Wahrscheinlichkeiten von komplementären Ereignissen hinsichtlich des Wertes höchster Ungewissheit symmetrisch sind, das heißt  $1/2$ . In diesem Sinne ist der Münzwurf eine mechanistische Angelegenheit, auch wenn sein Ergebnis unbestimmt bleibt.

Auch der biologische Schematismus, zum Beispiel der Darwin'sche Schematismus der Vielfalt des Lebens und des »*survival of the fittest*«, lässt sich nicht auf die Psychoanalyse anwenden. (In Klammern sei angemerkt, dass dieser darwinistische Slogan von dem Philosophen Herbert Spencer stammt, den man am besten gleich wieder vergisst.) Jüngst habe ich ein Buch von einem Lehrer der *Società Psicoanalitica Italiana* erhalten, der die Freud'sche Me-

tapsychologie, die ihn zu Recht anekelte, dadurch überwinden wollte, dass er dem psychoanalytischen Gewebe den Darwin'schen Organismusgedanken aufpfropfte. Die Operation ist aus verschiedenen Gründen ungeeignet und also zu vermeiden. Zuerst einmal sollte man sich fragen, mit welchem Darwin man hantiert. Der Darwin von reduktionistischen Autoren wie Richard Dawkins und Maynard Smith, der Darwin der sogenannten »egoistischen Gene« ist nicht Darwin. Er ist nicht nur für die Psychoanalyse, sondern auch für die Evolutionsbiologie unnütz.<sup>74</sup>

Zweitens ist der Darwinismus von Ideologien und Vereinfachungen durchdrungen, die zum Teil auf die Vorurteile von Darwin selbst zurückgehen (zum Beispiel seinen Gradualismus Leibniz'scher Prägung, der ihn die Fossilien falsch deuten ließ) und zum Teil von Herren ausgebrütet wurden, die ziemlich erfolgreich versuchten, die Intuition des Naturforschers auf irgendwelche schulkonformen Formeln zu reduzieren, à la »Kampf ums Überleben« nicht nur des Organismus, sondern, wie schon erwähnt, sogar des Gens. Man sollte Darwins Denken deshalb dieselbe intellektuelle Reinigungsaktion angedeihen lassen wie der Freud'schen Metapsychologie. Auf jeden Fall tut man gut daran, den Darwin'schen Schematismus nicht auf die Psychoanalyse anzuwenden, ebenso wenig wie den neurologischen.

Freud hat dies bereits zu Zeiten des *Entwurfs einer Psychologie für Neurologen* (1895) gemerkt.

Schade nur, dass er damals, vielleicht wegen seiner negativen Übertragung auf Fließ, von jedem Versuch Abstand nahm, die eigene Intuition in wissenschaftlichen Begriffen durchzudenken. Er schüttete das Kind, die Wissenschaftlichkeit, mit dem Bade, dem Positivismus, aus. Seither schenkte er uns bloß ein bisschen psychoanalytische Literatur, die aus interessanten Science-Fiction-Romanen wie *Totem und Tabu* oder *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* besteht.

Wenn weder die Physik noch die Biologie passen, könnte dann die psychoanalytische Wissenschaft vielleicht soziologisch sein? Wir haben festgestellt, dass deren Subjekt nicht die Materie ist – das Subjekt der Physik – und ebenso wenig die Art – das Subjekt der Biologie. Könnte das Subjekt der Psychoanalyse also das Subjekt der Soziologie sein, das heißt das kollektive Subjekt? Nachdem sie von der Psychotherapie verdrängt worden ist, die zum Jagdgebiet von wissenschaftlich unbedarften Psychologen wurde, wird die Psychoanalyse womöglich einzig noch als Massen- oder soziale Psychologie überleben können?

Freud selbst überließ das psychotherapeutische Projekt im Jahre 1920 seinen Schülern, damit diese sich ein wenig vergnügen mögen. Von diesem Zeitpunkt an wollte er sich, von ökonomischen Sorgen befreit, der Forschung in jenem Felde widmen, das ihn interessierte, seit er Arzt werden wollte: in den »Kulturwissenschaften«, der Soziologie. Und die Ergebnisse von Freuds Arbeit können sich durch-

aus sehen lassen, mehr jedenfalls als die Resultate der metapsychologischen Arbeit: von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* zu *Das Unbehagen in der Kultur*, von *Die Frage der Laienanalyse* zu *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Hier drängt sich die Frage auf, welches der soziologische Schematismus sein könnte, der für die Psychoanalyse passt. Vielleicht sind wir schon ganz nahe. Die Politik sei das Gebiet des Unmöglichen, sagt Freud in *Die endliche und die unendliche Analyse*,<sup>75</sup> bzw. des Illusionären, wie er in *Die Zukunft einer Illusion* ausführt.<sup>76</sup> Das Gebiet scheint an jenes der Psychoanalyse anzugrenzen, die in der Behandlung der erotischen Illusionen des individuellen Subjekts denselben Schwierigkeiten begegnet wie der Theoretiker der Politik in der Beschäftigung mit den kollektiven Illusionen der Kultur.

Hier tut eine Bemerkung not, die den Übergang zu den folgenden Überlegungen markiert. Das kollektive Subjekt der Soziologie ist auch ein individuelles Subjekt. Der Soziologe, der das kollektive Subjekt behandelt, behandelt zugleich sich selbst. Dank der Selbstreferenzialität fallen beide Subjekte – das kollektive und das individuelle – zwar nicht zusammen, doch überlappen sie sich. Es gilt hier eine Art Vektorkalkül. Wie sich in der Physik zwei Geschwindigkeitsvektoren nach der Regel des Parallelogramms summieren lassen, woraus die Endgeschwindigkeit resultiert, so setzen sich in der Soziologie die beiden Subjekte nach einer noch zu bestimmenden Regel zusammen, um ein individu-

ell-kollektives Subjekt zu ergeben. Hier befinden wir uns im Grenzland der Psychoanalyse, deren Subjekt des Unbewussten sowohl individuell als auch kollektiv ist (in diesem Punkt waren sich Freud und Jung einig). Die Psychoanalyse grenzt also an die Soziologie, ist aber weit davon entfernt, mit ihr identisch zu sein.

Kein physikalischer Schematismus, kein biologischer Schematismus, kein bloß soziologischer Schematismus – was bleibt von der armen Psychoanalyse, nachdem sie alle diese Kleider anprobiert hat, die ihr überhaupt nicht oder nur schlecht passen? Welchen wissenschaftlichen Schematismus erachte ich als für meine Praxis angemessen? Was kann mir helfen, die Psychoanalyse neu zu denken? Ich habe es für die Eingeweihten bereits implizit gesagt, auf hysterische Art und Weise durch eine Reihe von Negationen: Es ist nicht dies, es ist nicht jenes und auch nicht jenes andere. Nun spreche ich es endlich klar und deutlich aus: Zur Psychoanalyse passt der hysterische Schematismus. Das mag keine Neuheit für diejenigen sein, die mit der Geschichte vertraut sind – die Psychoanalyse ist das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem Neurologen Freud und den Hysterikerinnen, die er in der Klinik von Charcot kennengelernt hatte. Aber gehen wir der Reihe nach.

Unter den vielen Mathemen Lacans, von denen man die meisten getrost vergessen kann, weil er die Mathematik bloß metaphorisch verwendet, gibt es ein Mathem, das sich wenigstens zur Hälfte retten

lässt: das Mathem der vier Diskurse. Zur Hälfte deshalb, weil Lacan vier Diskurse präsentiert, was der Hälfte von acht entspricht. Da er nicht Mathematiker war, sondern bloß intelligent, konnte er nicht wissen, dass die Transformationsgruppe des Quadrats aus acht Elementen gebildet wird: aus den vier von ihm erwähnten Elementen plus vier weiteren Elementen, die sich durch das Umkippen um die Hauptdiagonale (jene, die von oben nach unten und von links nach rechts verläuft) ergeben. So entsteht symmetrisch zum Hauptdiskurs der Diskurs der Obsession, symmetrisch zum hysterischen Diskurs der Diskurs der Perversion, symmetrisch zum Diskurs des Analytikers der Diskurs der Anorexie und symmetrisch zum Diskurs der Universität der Diskurs der Bulimie.

Unter diesen acht gibt es einen, dessen Analyse gut zu unserem Thema passt, eben den hysterischen Diskurs, in dem das Subjekt die Position des Agenten besetzt. Was produziert es? Wissen, auf Lacane-sisch  $S_2$ . In wessen Name? Im Namen von etwas, das die Hysterie selbst nicht weiß. Lacan kennzeichnet es als Hauptsignifikant  $S_1$ , der im großen Anderen entfremdet ist. Ohne zu wissen, also unbewusst, unterhält die Hysterie einen Diskurs, der die Wahrheit über das Objekt sagt.<sup>77</sup> Mit dem ihm eigenen Scharfsinn erkennt Lacan, dass die Hysterie anders als der Arzt oder viele Philosophen nicht an Diskursen ohne Objekt interessiert ist. Um nicht nur vom Objekt, sondern auch von sich selbst zu handeln, das heißt um zugleich einen selbstreferen-

ziellen Diskurs wie denjenigen des Soziologen zu halten, der das Kollektive behandelt, das ihn selbst einschließt, muss das Subjekt der Wissenschaft einen Sprung wagen. Es muss den Übergang von der »positiven« Wissenschaft zur Hysterie bewerkstelligen. In dieser Position zwingt das Subjekt das Objekt, die Wahrheit über es selbst zu sagen, das heißt über das eigene Begehren; es zwingt das Objekt, durch den Körper in Form von Symptomen – also unter Zuhilfenahme einer präverbalen Sprache – zu sprechen. Im Diskurs der Hysterie befindet sich nach Lacan das Objekt (klein) *a* in der Position der Wahrheit. Das ist einer der wenigen Einfälle Lacans, die bleibenden Wert haben. Ende des technischen Diskurses für Lacanianer. Ich werde fortan auf abstruse Bezugnahmen dieser Art verzichten.

Der Bezug auf das Mathem der Hysterie sollte genügen, um den orthodoxen Lacanianer zu überzeugen – sofern sein doktrinärer Wahn weiterhin für Kritik empfänglich ist –, dass die Wissenschaft nicht paranoid ist, wie in den Schulen gelehrt wird, sondern hysterisch. In der Wissenschaft ist es das Subjekt, das agiert – es forscht. Das Subjekt bringt ein gleichsam grundloses Wissen hervor, indem es mit der Wahrheit arbeitet, die das Objekt über es sagt. Die »objektive« Wahrheit des Subjekts ist nichts anderes als die »wissenschaftliche« Wahrheit der Psychoanalyse. Zwischen der Paranoia, die unumstößliche Delirien erzeugt, und der Wissenschaft, die vorläufige Wahrheiten hervorbringt, besteht eine unüberbrückbare Kluft. (In der Hysterie

stehen die vorläufigen Wahrheiten überdies im Dienste der Verführung.)

Deshalb geht mein Vorschlag dahin, das Mathem der Hysterie als wissenschaftlichen Schematismus zu lesen, der sich auf die Psychoanalyse »anwenden« lässt. Dabei ist meine Lesart einfacher als die von Lacan. Dies hängt damit zusammen, dass ich über einen mathematischen Hintergrund verfüge. Wenn ich  $4/6$  lese, denke ich  $2/3$ . Ich vereinfache. Der Unterschied zwischen  $4/6$  und  $2/3$  ist vernachlässigbar. Es stimmt – wenn der Mathematiker vereinfacht, gehen die Einzelheiten verloren:  $4/6$  ist materiell nicht identisch mit  $2/3$ . Die Einzelheiten spielen in der Psychoanalyse eine wichtige Rolle, wie einem in den Seminaren der psychoanalytischen Ausbildung beigebracht wird. Aber ebenso wichtig ist die Struktur. Es lebe also die mathematische Vereinfachung, die jenseits der vernachlässigbaren Einzelheiten die Struktur im Auge hat, und so will ich die Kontrollsitzen außer Acht lassen, die dazu dienen, die Erzählung des Patienten mit unbedeutenden Einzelheiten zu befrachten, die als Deutungen verkauft werden. (Viele pseudotopologische Betrachtungen Lacans sind überfrachtet mit Einzelheiten. Dies genügt, um sie als nichtmathematisch zu disqualifizieren.) Die Vereinfachung, die ich vorschlage, ist nicht aus der Luft gegriffen. Sie geht auf einen Einfall Lacans zurück und ist eine Weiterentwicklung seiner Lektüre von Descartes, die in der Geschichte der Psychoanalyse ebenso unvergesslich bleiben wird wie seine Erfindung des *objet a*. Zu

behaupten, das Subjekt des Unbewussten sei identisch mit dem Subjekt der Wissenschaft, ist in der Tat eine Aussage von grundlegender Bedeutung.<sup>78</sup> Ich ergänze sie, indem ich behaupte, dass das Subjekt des Begehrens mit demselben Objekt zu tun hat wie die Wissenschaft – mit dem Unendlichen.

## RELIGIONEN UND DAS EINE

Die Vielfalt der Modelle zeichnet nicht nur die Wissenschaft aus. Auch wenn man davon ausgeht, dass nur ein Gott existiert, gibt es für die monotheistische Religion zumindest drei Modelle, die keineswegs gleichwertig sind. Das Dogma der Dreifaltigkeit ist dem Muslim unbegreiflich, der Glaubenskrieg dem Rabbiner, die Kabbala dem Katholiken. Gott ist ein Beispiel – vielleicht müsste man sagen: das Beispiel schlechthin – für eine nichtkategorische Struktur. Das wusste schon Baruch de Spinoza, der am 2. Juni 1674 seinem Freund Jarig Jelles schrieb: »Da also Gestalt nichts anderes ist als Bestimmung und Bestimmung Verneinung, so wird sie wie gesagt nichts anderes sein können als eine Verneinung.«<sup>79</sup> Gott erlaubt, wie das Unendliche, Präsentationen, die nicht deckungsgleich sind. Es existieren das abzählbare Unendliche des Zählens, das kontinuierliche Unendliche des Zeichnens, das überabzählbare Unendliche der Anwendungen eines Unendlichen auf ein anderes Unendliches und viele weitere Unendliche, die sich alle voneinander un-

terscheiden. Ich kann hier das Thema der Affinität zwischen Unendlichem und Gott nicht erschöpfend behandeln und beschränke mich auf einige Analogien.

Was den Widerstand gegen die Wissenschaft angeht, so rührt die wichtigste und aggressivste Komponente nicht von den offiziellen und ebenso wenig von den explosiven Religionen her, sondern von den inoffiziellen oder schlummernden. In Italien kann man darüber entscheiden, wem man acht Promille der dem Fiskus geschuldeten Steuern zukommen lässt – wobei man bloß die Wahl hat zwischen staatlichen Hilfswerken und staatlich anerkannten Religionen. Der Forschung kann man das Geld nicht zur Verfügung stellen. In Italien betragen die Ausgaben für die Forschung weniger als ein Prozent des Bruttosozialprodukts, was dazu führt, dass das Land auf dem fünfundzwanzigsten Platz rangiert, irgendwo zwischen China und Brasilien. Um zu überleben, muss die Forschung Blümlein und Orangen auf dem Markt verkaufen. Und Italien ist das Land von Galilei und Fermi!

Aber gut, kommen wir auf jene Religionen zu sprechen, die ich als schlummernd bezeichnet habe. Die antiwissenschaftliche Religion schlechthin, die gefährlich ist, weil sie sich nicht als solche ausgibt, ist der Humanismus. Als kulturelle Bewegung lässt sich der Humanismus irgendwo zwischen Mittelalter und wissenschaftlichem Zeitalter ansiedeln. Als Denkkategorie hält er sich bis in die Gegenwart. Die humanistischen Studien beinhalten traditionel-

lerweise den Erwerb von Kompetenzen in Grammatik, Rhetorik, Geschichte, Dichtung und Philosophie. Sie beruhen auf der von Cicero und später von Petrarca akzentuierten Unterscheidung zwischen menschlichen und göttlichen Studien. Beide münden in eine Auffassung vom Menschen, wobei der wesentliche Unterschied nicht übersehen werden darf: Die menschlichen Studien neigen zu einer naturalistischen Sichtweise, während die göttlichen zu einer transzendenten Vision des Menschen tendieren. Der Humanismus ist grosso modo eine negative Bewegung: Er negiert die Transzendenz Gottes. So scheint es zumindest. Doch treffen wir hier genau auf die von ihm ausgehende Gefahr. Der Humanismus bejaht in der Praxis, was er in der Theorie verneint: eben die Transzendenz, aber diesmal die des Menschen. Die menschliche Natur ersetzt die göttliche. Der Humanismus ist pathologisch, insofern er eine Religion des Menschen darstellt. Mit den monotheistischen Religionen teilt er das wichtigste Ritual: den Kult des Buches. Dabei ist das Buch nicht nur eines, die Bibel etwa oder das *Organon*, sondern es umfasst die ganze Bibliothek der Klassiker. Daher rührt auch die besondere Beziehung zur Wahrheit. Für den Humanisten steht die Wahrheit irgendwo geschrieben, auch wenn sie nicht offenbart ist. Sie braucht bloß gelesen zu werden. Der Humanismus, diese kryptische Religion, eignet sich besser als die öffentlichen Religionen für die Entstehung fundamentalistischer Ansichten und Schulen, je nachdem mit terroristischem Potenzial.

Nazismus und Kommunismus zeigen, welche Schandtaten man mit Büchern unterschiedlicher Couleur anrichten kann. Keine politische Richtung hat das *ipse dixit* für sich gepachtet.

Hinweisen möchte ist auch auf das theoretische Elend des Humanismus. Er besitzt ein einziges Mittel, um Theorie zu betreiben, oder besser: um keine innovative Theorie zu betreiben und seine antiwissenschaftliche Tätigkeit erfolgreich zu entfalten: den Kommentar. Die unendlichen Glossen zu den heiligen Texten können die Orthodoxie bloß auf immer noch gekünsteltere Weise bestätigen und erweitern. Der Kommentar vermag sie weder zu kritisieren noch zu vereinfachen, und zu falsifizieren schon gar nicht. Der Kommentar ist also antiwissenschaftlich. Und in der Tat, er ist die Seele jener – nicht nur psychoanalytischen – Seminare, die an den Ausbildungsstätten abgehalten werden. Der Kommentar garantiert die Bewahrung und Übertragung der doktrinären Inhalte. Was lässt sich von ihm lernen? Zu kommentieren. Der Kommentar gebietet den Kommentar. Welche Bücher bringt der Humanismus hervor? Kommentare zu den alten Büchern, welche die Autorität längst überholter Autoren im Namen des Prinzips der Autorität überliefern (man bemerke die tautologische Formulierung!). Ich spreche nicht von akademischen Angelegenheiten, die kaum jemanden etwas angehen. Der Kommentar befördert vielmehr jenen glossarischen Umgang mit Texten, der den wichtigsten Rechtfertigungsgrund für die politische Praxis des

Humanismus darstellt, näher bekannt als Recht. Die juristische Haltung, die auf der Hermeneutik aufbaut, verdüstert einen Großteil der analytischen Praxis. Sie führt zu einer Banalisierung dessen, was an der Psychoanalyse innovativ ist, wenn sie auch nicht verhindern kann, dass ebendieses Innovative den Normierungs- und Kodifizierungsversuchen zum Trotz überleben wird: die geistreiche Interpretation.

Der Kommentar ist nicht bloß unnützlich, hat mithin nicht den geringsten wissenschaftlichen Wert und bringt keine neuen Wahrheiten hervor. Das Problem ist, dass er genau daraus seine politische *raison d'être* zieht. Weil er eine leere Wahrheitspraxis ist, garantiert er die Aufrechterhaltung der Institution *tel quel*. Der Kommentar rechtfertigt sich innerhalb der Institution als Ritual der Zugehörigkeit. *Ich kommentiere, also bin ich*. Zelebriere den Ritus des Kommentierens, und du wirst zur Gemeinschaft des psychoanalytischen Abendmahls gehören. Du wirst von deinen Brüdern und Schwestern, die über die Geduld verfügen, ich weiß nicht wie viele Kommentare zu den heiligen Texten über sich ergehen zu lassen, als Mitglied der Gemeinschaft anerkannt werden. Wie kann man sich angesichts dieses Humanismus nicht beelendet fühlen?

Aber lassen wir das Elend und wenden uns der Distanz zwischen Kommentar und wissenschaftlicher Praxis zu. Diese Distanz lässt sich kaum ermes sen. Wer kommentiert, produziert *einen* Kommentar, den er als *den* Kommentar verkauft. Er ver-

nachlässigt die alternativen Kommentare im Namen des Einen; er konzipiert mithin nicht die Klasse der möglichen Kommentare, die mit den legitimen Transformationen des Textes kompatibel ist. Die Praxis des Kommentierens siedelt sich außerhalb der strukturellen Auffassung der Mathematik und der Physik an, wo ein Körper als Klasse aller Abbildungen in sich selbst begriffen wird. Das Quadrat ABCD wird strukturell als Klasse der Permutationen der Ecken konzipiert, die es nicht verformen: ABCD, DABC, CDAB, BCDA, ACDB. Durch den Kommentar hält der Humanismus an der Herrschaft des Einen fest, dem wichtigsten Signifikanten des vorwissenschaftlichen Wissens, zum Nachteil jener Vielfältigkeit, die das Gebiet der modernen Wissenschaft umschreibt.

Einer der Gründe, warum der Humanist Widerstand gegen die Wissenschaft leistet, liegt in der Unerträglichkeit jenes Zuges, der die Wissenschaft von der Religion unterscheidet: der Unvollständigkeit. Da er die Unvollständigkeit nicht aushält, regrediert er zu einem Ontologismus, der in einheitlicher Weise alles über alles sagt (ich zähle auch die Phänomenologen dazu, die sich redlich mühen, das Begreifbare auf das Wahrnehmbare zu reduzieren). In Tat und Wahrheit vermag der Humanist bloß das klassifikatorische und deskriptive Studium des Wirklichen zu vertreten, so wie es sich im Baum von Porphyrios darstellt und womöglich in der Database irgendeines Computers automatisiert wird.

## DIE RECHTE? DAS RECHT DES HERRN!

Wenn man von Rechten im Plural spricht, meint man damit implizit die Menschenrechte. Und man vergisst gerne, dass die Menschenrechte das freundliche Zugeständnis *des* Rechts sind, das heißt des Rechts des Herrn. Angefangen beim ursprünglichen Recht (*primordiale*), das alles andere als primitiv (*primitivo*) ist: dem Recht, Rechte zu haben. Hannah Arendt zufolge ist das Recht einheitlich. Wer anfangs das Recht hat, Rechte zu haben, ist der Sieger. Danach kommen die Menschenrechte, die ein ethisches Faktum sind. Sie stellen das Ergebnis der cartesianischen Denkfreiheit dar. Ich bin freilich mit Amartya Sen einverstanden, wenn er auf der letzten Seite von *Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt* schreibt: »Wir müssen vor allem dafür sorgen, dass unser Geist nicht durch einen Horizont halbiert wird.«<sup>80</sup> Die Menschenrechte fallen nicht in die Kompetenz des Rechts. Insofern sie plural sind, also von allen Menschen, fallen sie in die Kompetenz des wissenschaftlichen Diskurses, des einzigen Diskurses, der weder religiös noch juristisch ist und die Vielfalt fördert. Leider bleiben sie für viele ein Gerechtigkeitstraum, der mit den Tagesresten, den Bruchstücken des Rechts des Einen erbaut wurde.

Es scheint, als hätten die Römer das Recht gleichsam zwangsläufig erfunden. Der Eroberungsdrang konnte nicht ohne den Kult des »Nomos der Erde« vonstatten gehen, wie Carl Schmitt sagen würde. Von der Erde hat sich der nomologische Geist auf

das ganze gesellschaftliche Leben ausgebreitet, bis hin zu den höchsten Formen von Kunst und Philosophie. Die Kraft der aktuellen *ontological renaissance*, die erfolgreich mit der Technologie der Informatik operiert, liegt darin begründet, dass die Wurzel jedes ontologischen Diskurses *nicht* verleugnet wurde: *das* Recht, verstanden als Recht des stärkeren Einen, das heißt des Siegers. Er, der Sieger, legt fest, was ist und sein darf, und schreibt vor, was nicht ist und nicht sein darf. So begründet er die Kodizes des zivilen Zusammenlebens, die auf jenen Daten der Wirklichkeit gründen, die seinem Willen entsprechen, und legt die Grenzen des Seins fest. Nur der dummliche Philosoph der Akademie will die Abhängigkeit der Ontologie vom Diskurs des Herrn partout nicht anerkennen.

Die Wissenschaft nun ist neutral, wie selbst deren Verleumder gerne zugeben. Sie hilft weder dem Sieger noch dem Besiegten, weder dem Knecht noch dem Herrn. Für den Mann der Wissenschaft ist Hegels Beschreibung der Dialektik von Herr und Knecht in der *Phänomenologie des Geistes* vergebene Müh. Dennoch begegnet der Sieger der Wissenschaft mit Sorge und begünstigt den allgemeinen Widerstand gegen die Wissenschaft. Warum? Weil die Wissenschaft die unbedingte ontologische und einheitliche Grundlage der rechtlichen Ordnung untergräbt. Die Wissenschaft erscheint dem Sieger als Bedrohung des Einen, jenes Einen, auf das sich die gute alte Wissenschaft des Altertums stützte, die leider (für den Herrn) definitiv untergegangen ist. Die

moderne wissenschaftliche Tätigkeit gibt dem Sieger ein Rätsel auf. Einerseits ist sie eine potenzielle Gefahr für die Herrschaft des Einen und muss deshalb kontrolliert werden. Andererseits ist sie eine Gewinnquelle, wenn sie auf Technologie reduziert wird. Welche Option ist vorzuziehen, die einer theoretischen Gefahr oder die eines praktischen Vorteils? Ich erlaube mir, dem Sieger in aller Unbefangenheit einen Ratschlag zu erteilen: Ich würde mich nicht besonders um die theoretische Bedrohung der festgefühten Ordnung kümmern und stattdessen bedenkenlos auf die Profitmaximierung in der Kapitalrechnung spekulieren. Die erste ist ungewiss, die zweite hingegen gewiss. Aus mindestens zwei Gründen würde ich auf die Gewissheit setzen.

Zuerst einmal ist die wissenschaftliche Bildung schwach. Es braucht nicht viel, um sie in Verruf zu bringen oder zu korrumpieren. Ich weiß das aus eigener Erfahrung. Es genügt ein falscher Meister (ich habe mindestens deren zwei kennengelernt, die meine wissenschaftliche Bildung beeinträchtigt haben: Don Giussani, den Gründer der fundamentalistischen katholischen Bewegung *Comunione e liberazione*, am Anfang und Lacan am Ende meiner wissenschaftlichen Karriere). Oder ein wenig Geld. Auch dies habe ich erfahren, als ich in der Funktion eines wissenschaftlichen Beraters in einem multinationalen Pharmakonzern arbeitete und mit der Bitte konfrontiert wurde, Testergebnisse für ein wenig Geld zu fälschen. Ich weise darauf hin, dass ideologische Diktatur und Korruption die Hauptbedro-

hungen für entstehende Demokratien sind. Im Grunde sind Demokratie und Wissenschaft Schwestern, verbunden durch ihre Schwachheit, wobei sie aus demselben epistemischen Stamm der Moderne hervorgehen. Beide bedeuten fragile Einsätze, die nicht alle *bookmaker* berücksichtigen.

Zweitens gibt es unter den Besiegten stets irgendeinen nostalgischen Konservativen, der sich nur ungerne auf den wissenschaftlichen Pfad, auf die Suche nach neuen Grundlagen des Seins begibt. Der Widerstand gegen die Wissenschaft nistet sich sogar im Herzen der Wissenschaftler selbst ein. Einstein beispielsweise blieb dem Newton'schen Determinismus und dem Begriff der Aristotelischen Ursache zeit seines Lebens verpflichtet, einem Begriff, der sich in jeder Ontologie findet. Aristoteles war der Schöpfer der Ontologie, die dem jungen Imperator Alexander gut ins Konzept passte. Einstein betrat nie den Weg der Quantenmechanik, obwohl er es war, der dazu beitrug, die Theorie zu formulieren und zu perfektionieren. Ergebnis: Mit der Wissenschaft gelangt man stets zu einem Kompromiss, der dem Sieger alle Ehre macht. Die Wissenschaft zielt so sehr auf Kompromisse ab – was im übrigen angesichts ihres schwachen ontologischen Status nicht weiter zu verwundern braucht –, dass die für den wissenschaftlichen Diskurs Unempfänglichen das Gerücht in die Welt gesetzt haben, die Wissenschaft verfüge über keine Ethik. Für den Humanismus, der sich auf knechtische Kompromisse versteht, ist die

Wissenschaft amoralisch. Eins zu null für die Humanisten.

## VORLÄUFIGES RECHT

Es existieren viele, zu einem Großteil mythologische Theorien über den Ursprung des Rechts. Aus psychoanalytischer Sicht lassen sich zwei große Klassen bestimmen: Theorien mit Vater, Theorien ohne Vater. Ich formuliere bewusst salopp und anthropomorph. Ich vermenschliche Lacans Formeln der Sexuierung, eine der wenigen Erfindungen, die vom umstrittenen Meister der französischen Psychoanalyse bleiben werden. Sein Verdienst besteht darin, den Freud'schen Ödipuskomplex entmythologisiert zu haben. Ich habe diese anthropomorphe Formulierung gewählt, um auf antihumanistische Forschungsrichtungen hinzuweisen, welche die Rückkehr zu humanistischen Formulierungen nicht verschmähen, weil sie den Humanismus nicht in den Händen der Humanisten lassen wollen. Auch den Humanismus kann man benützen, wie jedes andere symptomatische Material auch.

In ödipalen Begriffen formuliert, rechtfertigt sich der Ursprung des Rechts als Einsetzung des grundlegenden väterlichen Rechts, das heißt jenes Gesetzes, das die Mutter von den Kindern beiderlei Geschlechts trennt. Alle sind kastriert. Die Kastrierten bilden eine Menge. Bloß einer ist nicht kastriert. Er steht außerhalb, indem er Nein zur phal-

lischen Funktion sagt und damit die Menge der Kastrierten definiert. Der Vater ist, um es umgangssprachlich zu sagen, die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Hinter der kühlen mathematischen Formel (die übrigens nicht gegen mathematische Kritik gefeit ist, wie ich noch zeigen werde) fühlt man den Freud'schen Mythos der Urherde pulsieren. Einer ist der Sieger, der Vater, viele sind die Besiegten, die Söhne. Der Vater ek-sistiert in Bezug auf die Horde, doch indem er sich außerhalb befindet, begründet er sie, definiert er das gültige Recht in deren Innerem. So beherrscht die Transzendenz die Immanenz. Die Schmitt'schen Theorien des Ausnahmezustandes, die in Italien von Giorgio Agamben wieder aufgenommen wurden,<sup>81</sup> sind typisch männlich und auch ein wenig faschistisch. Im Kontraktualismus in der Nachfolge von Thomas Hobbes, zuerst mit Rousseau und später mit Rawls, lässt sich ein Übergang vom absoluten theokratischen Regime zum pluralistischen demokratischen Diskurs feststellen. Die Besiegten tun sich zusammen und versuchen, nachdem der väterliche Eine beseitigt worden ist, das Recht der Vielen zu begründen, ohne auf die Transzendenz zurückzugreifen. Damit schlagen sie sich sozusagen auf die weibliche Seite.

Die Lacan'sche Formulierung der weiblichen Sexuierung ist offensichtlich widersprüchlich, weil sie (gewollt?) mit einer Verwechslung spielt – mit der Verwechslung zwischen echten Klassen, die sich *nicht* vereinheitlichen lassen, und Mengen, die sich vereinheitlichen lassen. Es existiert keine Frau, die

nicht kastriert ist, daran wird nicht gerüttelt, doch genügt die Kastration nicht, um die Menge aller Frauen zu definieren. Auf Lacanesisch: Nicht alle Frauen sagen Ja zur phallischen Funktion. *Die* Frau existiert nicht, oder in anderen Worten: Das Weibliche ist das *Nicht-Alles* (mathematisch korrekt wäre *Nicht-Eines*). Dies bedeutet, dass die phallische Funktion nicht ausreicht, um die Frauen in einem Kollektiv zusammenzufassen, wie Bourbaki sagen würde. Der phallische Deckel genügt nicht, um die ganze Ausdehnung des Weiblichen abzudecken. Ist dies der Grund dafür, dass die Frauen ein Genießen jenseits des Phallus kennen? Die geistreiche Antwort Lacans: »Wenn das Genießen jenseits des Phallus existierte, dann wäre es das ihre, jenes, das dazu taugt, eine Frau genießen zu machen«. Ich verzichte darauf, auf feministische Fragen in diesem Zusammenhang näher einzugehen. Nur eine Bemerkung sei erlaubt: Abgesehen davon, dass die weibliche Sexuierung den Humus für die männliche ist – die berühmte Freud'sche Bisexualität –, stellt sie den Kontext dar, in dem sich die Rechte im Plural abzeichnen, die am Anfang dem klassischen Recht im Singular, dem Recht des Siegers, gegenüberstanden. Es sind die Frauen, die sich für den nichtabstrakten Reformismus des Rechts einsetzen. Sie führen den Begriff der Vorläufigkeit des Rechts ein, wobei das Recht nur so lange gilt, als seine Ungerechtigkeit nicht bewiesen ist. Sie sagen: »Wir wissen nicht, welches das gerechte Recht ist, das die gerechte Gesellschaft auszeichnet.

Aber deshalb bleiben wir nicht untätig. Wir wenden das Recht an, das wir von unseren Vätern erhalten haben, und zwar bis zur ersten Ungerechtigkeit. Dann ändern wir es.« Wir treffen hier auf die postkontraktualistische Auffassung von Alan Morton Dershowitz. Diese Auffassung verfügt über das gänzlich weibliche Verdienst, ohne den Vatermord auszukommen. Darüber hinaus ist sie nicht ideologisch und vielleicht sogar wissenschaftlicher als diejenige von Adam Smith, wonach der Tausch, der die Grundlage der arbeitsteiligen Ökonomie bildet, auch für das kollektive moralische Leben wesentlich ist; seine *Theorie der moralischen Gefühle* (1759) sieht die Möglichkeit vor, Vermutungen über das eigene und das Wissen der anderen auszutauschen (wir werden darauf zurückkommen). Wie dem auch sei, ich befürchte, dass die Verdienste, die sich die Frauen im Hinblick auf die Wissenschaft erworben haben, nie ganz anerkannt werden.

## DAS ENDLICHE UND DAS UNENDLICHE

Täuschen wir uns nicht. Der Kern des Widerstands gegen die Wissenschaft konzentriert sich auf die Frage nach dem Objekt, das für die Wissenschaft das Unendliche darstellt, während es für den Rest der Kultur das Unbestimmte, das klassische und antike *apeiron* ist: das Unbegrenzte, von dem man nicht weiß, ob es ist oder nicht ist, ob es groß oder klein ist, hier oder da ist, ob es gewesen ist oder sein

wird. Vom Objekt zu reden, ist etwas, das den Humanisten im Allgemeinen nicht behagt. Denn es bedeutet, sich mit unangenehmen Dingen zu befassen oder, schlimmer noch, von dem zu sprechen, was man nicht weiß. Der Humanist müsste also von der platonischen Welt der Ideen hinuntersteigen und sich mit Scheiße, Titten, schielenden Blicken und Gutturallauten befassen. Traditionellerweise überlässt der humanistische Philosoph die Frage nach dem Objekt dem Wissenschaftler, den er noch dazu für einen armseligen Positivisten hält. Ist der Positivismus etwa nicht objektiv, quantitativ und deterministisch? Also sollen die Positivisten die Objekte mit ihren objektiven, quantitativen und deterministischen Methoden behandeln. Die *escamotage* würde vielleicht sogar funktionieren, wenn wir dank der Psychoanalyse nicht die Erfahrung von qualitativen, subjektiven und indeterministischen Objekten gemacht hätten. Von Objekten, die überdies höchst anstößig sind.

Ich werde in diesem Kapitel zu zeigen versuchen, inwiefern diese anstößigen Partialobjekte als Modelle des Unendlichen zu betrachten sind. Ich werde, um die Frage nach dem unendlichen Objekt einzuführen, das vom endlichen Subjekt erfahren wird, die cartesianische Argumentation wieder aufnehmen und vertiefen. Zuletzt – im letzten Kapitel – werde ich die cartesianische Argumentation ein weiteres und letztes Mal behandeln, indem ich sie auf das von Lacan ins Spiel gebrachte Paradox der logischen Zeit beziehe, die ich epistemische Zeit

nennen werde. Dies wird mir zugleich Gelegenheit geben, etwas Abschließendes über die Überlappung von Individuellem und Kollektivem zu sagen und eine Theorie des sozialen Bandes vorzuschlagen, die sich auf das Wissen gründet.

## DIE RÜCKKEHR ZU DESCARTES

Meine Argumentation nimmt ihren Ausgang von Descartes, nicht weil er ein reichhaltigerer Denker ist als andere epistemische Philosophen von Bruno über Spinoza und Leibniz bis Wittgenstein, sondern weil er einfacher ist als viele seiner Kollegen. Dennoch sei hier gesagt, dass ich die cartesianische *performance* in ziemlich ungewöhnlicher Art und Weise präsentieren werde. Die theologische Maske, die Descartes seiner Argumentation überstülpt mit dem Ziel, seinen Zeitgenossen die Annahme der von ihm propagierten Neuheit zu erlauben – *larvatus prode* –, werde ich nicht weiter beachten. Mit Descartes vollzieht sich in der Tat ein epochaler Einschnitt – die Identität zwischen Denkendem und Gedachtem bricht auf. Descartes signalisiert den Aufbruch in die Moderne, indem er das jahrtausendealte Prinzip der Übereinstimmung von Verstand und Sache, von Subjekt und Objekt zu Fall bringt (*adaequatio rei et intellectus*). Die *omoiosis*, der Pfeiler des klassischen Denkens, gerät ins Wanken. Welches neue Wahrheitsprinzip führt Descartes ein? Durch das Vorgehen des systematischen Zweifels

vollzieht er eine Neuverteilung des epistemischen Feldes. Die Wahrheit macht er zur Sache Gottes – der bereits von Paolo im *Brief an Titus* als wahrhaftig, mithin als nicht betrügerisch definiert wird – und das Wissen zur Angelegenheit des Menschen. Er verdrängt also gewissermaßen die Wahrheit (was gewisse Lacanianer unvorsichtigerweise zur Behauptung veranlasst hat, Descartes verwerfe das Subjekt) und überträgt dem Menschen die Aufgabe, Wissen zu erarbeiten. Das kantische *sapere aude* hätte ohne Descartes unmöglich formuliert werden können.

Jenseits der cartesianischen Rhetorik, die von Übertreibungen und bösen Geistern nur so wimmelt, zeigt sich, dass es ein fruchtbarer Zweifel ist, der das Subjekt der Wissenschaft hervorbringt. Es ist nicht der skeptische und sterile Zweifel des Pyrrhonismus, der sich mit dem Schluss begnügt, die Erkenntnis sei unmöglich. Die Unmöglichkeit der Erkenntnis wird in den Händen Descartes' zur Möglichkeit der Wissenschaft. Die Fruchtbarkeit des cartesianischen Zweifels liegt in der Fähigkeit, ein neues Subjekt hervorzubringen. Es handelt sich um das Subjekt der Wissenschaft, das sich vom antiken Subjekt der Erkenntnis unterscheidet, das imstande war, das unabhängig von ihm und ewig bestehende Gedachte zu erkennen. Die sattsam bekannte, aber oft genug nicht begriffene Formel lautet *cogito*, das heißt *dubito, ergo sum*. Das *sum*, das vom *cogito* abhängt, enthält das besondere Subjekt, das jene besondere epistemische Tätigkeit, die

sich Wissenschaft nennt, ins Leben ruft. Es ist eine neue Tätigkeit. Im Altertum existierte die Wissenschaft nicht. Denn die Identität bzw. Übereinstimmung zwischen Denkendem und Gedachtem gebiert keine Wissenschaft, sondern Erkenntnis. Die Erkenntnis ist Resultat einer Anpassung, die sich in der unbezweifelbaren Anerkennung des Objekts vollendet. Die Wissenschaft geht aus dem Zweifel hervor, einer reinen Wissensübung, die bloß zum Ziel hat, neues Wissen hervorzubringen. Die Erkenntnis ist demgegenüber gewiss und kategorisch. Die Wissenschaft ist ungewiss und nie kategorisch festgelegt. Die Erkenntnis ist dogmatisch auf den Seiten der Enzyklopädie zusammengefasst. Die Wissenschaft ist ständiger Revision unterworfen.

Ich zweifle, also bin ich. Vor Descartes herrschte das Regime des ontologischen Denkens – zuerst bist du, also weißt du. Wissen ist Wissen vom Sein, Seinswissen. Im 17. Jahrhundert wird diese Situation auf den Kopf gestellt. Zuerst weißt du (gleichgültig, wie gut), also bist du. Das Regime des Denkens wird epistemisch, das heißt wissenschaftlich. Das Sein ist Wissenssein – *être de savoir* nennt es Lacan im *Seminar XX*.<sup>82</sup>

Heute kann man über Heideggers Aussage, die Wissenschaft denke nicht, nur noch lachen. Wie viele Humanisten war der deutsche Philosoph ein Nostalgiker, der sich nach der guten alten Zeit der Ontologie zurücksehnte, als das Sein war und das Nichtsein nicht. Aber diese Zeit ist unwiederbringlich vorbei, der Übergang von der Ontologie zur

Epistemologie lässt sich nicht mehr rückgängig machen. Es zeigt sich, dass die Konzeption des Seins dank der Überschneidung mit dem Wissen komplexer – ich würde sagen dialektischer – ist als die binäre Konzeption, die von einem Sein, das ist, und einem Nichtsein, das nicht ist, ausgeht.

## DIE ANALYSE DES ZWEIFELS

Um fortzufahren, müssen wir uns in die Analyse des Zweifels vertiefen. Was ist ein Zweifel? Nun, das ist die epistemische Variante des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Dieser Satz (*A vel non A*) ist neben dem Satz der Identität (*wenn A, dann A*) und dem Satz der Widerspruchsfreiheit (*non[A et non A]*) einer der drei Grundpfeiler der ontologischen Logik des Aristoteles, die sich auf das Prinzip einer binären Wahrheit gründet: Es ist wahr, von dem, was ist, zu behaupten, es sei, und von dem, was nicht ist, es sei nicht, und es ist falsch, von dem, was nicht ist, zu behaupten, es sei, und von dem, was ist, es sei nicht. Schauen wir nun, wie man von der ontologischen zu einer epistemischen Logik übergeht, indem man genau die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten suspendiert, ohne sie zu negieren.

Der cartesianische Zweifel lässt sich so formulieren: *Entweder weiß ich, oder ich weiß nicht*, wobei die Alternative entweder ... oder kein *aut aut* ist, sondern ein *vel*. Denn Zwischenstadien in der

Bandbreite von Wissen und Unwissen sind keineswegs ausgeschlossen. Zu Beginn befinde ich mich in der epistemischen Ungewissheit. Ich kann mich im Hinblick auf den Zustand meines Wissens nicht entscheiden: Weiß ich? Oder weiß ich nicht? Das Dilemma dauert nicht lange und gelangt zu einem positiven Schluss. Wenn du zweifelst, wirst du etwas gewusst haben. Es genügt, eine nicht skeptische, sondern konstruktive Haltung einzunehmen und ein klein wenig Nichtkategorizität in Kauf zu nehmen. Es ist klar, dass ich, wenn ich weiß, bin. Ich bin das Subjekt, das weiß. Und wenn ich nicht weiß? An diesem Punkt siedelt sich die Überwindung jenes Skeptizismus an, der zu den Zeiten Descartes' ultimativ von Montaigne verkörpert wurde. Es ist Descartes' Verdienst, das Theorem von Sokrates, dem einzigen großen epistemischen Philosophen des Altertums, wieder aufgenommen zu haben. Wenn ich nicht weiß, weiß ich, dass ich nicht weiß, und auch das ist eine Form des Wissens (und zwar eine nichtkategorische, weil man auf verschiedene Weise nicht wissen kann). Daraus lässt sich schließen, dass ich, auch wenn ich nicht weiß, das Subjekt bin, das etwas weiß, eben dass es nicht weiß. Weil es nur zwei Fälle gibt (ich bitte, diesen Punkt zu beachten), sei es, dass ich weiß, oder sei es, dass ich nicht weiß, weiß ich etwas: dass ich einer bin, der weiß. In beiden Fällen des Wissens und des Nichtwissens taucht ein Subjekt auf. Es mag erstaunen, dass eine so naheliegende Überlegung im ganzen Altertum nicht aufkam. Sie musste bis Au-

gustinus warten, der sie in einem ontologischen Umfeld formulierte: *si fallor, sum*. Wenn ich fehle, das heißt wenn ich fehlend bin (wenn mir etwas fehlt), bin ich. Der einzige Philosoph, der im Altertum neben den Skeptikern epistemische Positionen vertritt, ist der Denker des *Erkenne dich selbst!*, Sokrates. Und Descartes wertet Sokrates' Errungenschaft auf, indem er dessen Theorem umformuliert: Wenn ich nicht weiß, dann weiß ich. Die cartesianische Formulierung ist allgemeiner (schwächer) als die sokratische: *unum scio, nihil scire*. Deshalb passt sie besser zum Beginn des wissenschaftlichen Diskurses und markiert den Übergang von der (alten) Unwissenheit zum (neuen) Wissen.

#### EIN FRUCHTBARER ZWEIFEL

Die epistemische Fruchtbarkeit der Suspension des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten beschränkt sich nicht auf die Errungenschaft des epistemischen Subjekts der Wissenschaft. Im Ausgang vom ausgeschlossenen Dritten lässt sich auch noch etwas über das Subjekt der Wissenschaft sagen: nicht nur, dass es existiert, sondern auch, woraus es gemacht ist. Dank des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten geht man – so drückte sich Freud in seinem Aufsatz über die Verneinung aus – vom Existenz- zum Qualitätsurteil über. Die Bezugnahme auf die Verneinung ist nicht zufällig. Die Schwächung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten betrifft den Status der Ver-

neinung, die nicht immer verneint, besonders im Hinblick auf das Wissen. Ich will aus Platzgründen auf einen historischen Exkurs verzichten, doch müsste, wer das Argument umfassend behandeln möchte, auch die Hegel'sche Aufhebung und Freuds Aufsatz über die Verneinung miteinbeziehen.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts weiß man aufgrund der Arbeit von Luitzen E. J. Brouwer, dem Begründer der intuitionistischen Mathematik, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten in seiner Tragweite eingeschränkt werden kann – er kann nicht negiert, wohl aber suspendiert werden. Kurz, er ist kein universal und unbedingt gültiger Satz. Seine Gültigkeit ist auf bestimmte Kontexte beschränkt, und zwar auf endliche Kontexte. Suspendiert man den Satz vom ausgeschlossenen Dritten in der aristotelischen Logik, erhält man eine neue Logik, die weniger ontologisch und mehr epistemisch als die klassische ist: die intuitionistische Logik. Innerhalb einer solchen Logik lassen sich Operatoren definieren, die epistemische Eigenschaften haben. Der Operator »Wissen«, der jede Aussage  $X$  in die Alternative  $X$  *vel non*  $X$  verwandelt, führt zu Theoremen, die für das unbewusste Wissen passen. Ich möchte einige zitieren: *Ich kann nicht nicht wissen; wenn ich nicht weiß, dann weiß ich; zu wissen, dass ich weiss, ist gleichbedeutend mit Wissen.* Aber auch die Nichttheoreme sind interessant: *Die Existenz des Wissens impliziert nicht das Wissen der Existenz.* Dies mag reichen, um den laizistischen Charakter der intuitionistischen Logik

zu garantieren. Der Operator »Begehren«, der jede Aussage  $X$  in die Implikation der doppelten Negation *Wenn nicht  $X$ , dann  $X$*  verwandelt, passt zum unbewussten Begehren: *Ich kann nicht nicht begehren; das Nichtbegehren ist Begehren; zu begehren impliziert das Begehren zu begehren*, aber nicht umgekehrt: Das Begehren impliziert nicht, dass man es begehrt. (Alle diese Theoreme lassen sich einfach und streng beweisen. Sie gelten nicht nur in einem analogen Sinne wie gewisse »Theoreme« der uneigentlichen Mathematik: die Bi-Logik von Matte Blanco oder die Topologie von Lacan.)<sup>83</sup>

#### DAS SUBJEKT IST ENDLICH

Nun möchte ich bei der anderen Konsequenz der Suspension des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten verweilen; sie betrifft den Status des Subjekts. Zuerst einmal sei angemerkt, dass dieser Satz von der intuitionistischen Logik nicht verneint wird, so wie der Satz der Widerspruchsfreiheit von der symmetrischen Logik Matte Blancos. Im Intuitionismus bleibt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten weiterhin gültig, wobei sich die Gültigkeit auf endliche Gebiete beschränkt – auch hier mit einer Einschränkung, wie wir gleich sehen werden.<sup>84</sup> Denn der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist nicht in allen endlichen Gebieten gültig, sondern nur in einigen von ihnen. Brouwers Argumentation ist einfach und überzeugend. Wenn ich einen Sack habe,

der weiße und schwarze Kugeln enthält, und wenn ich weiß, dass die Anzahl der Kugeln ungerade ist, gibt es nur zwei Fälle: Entweder hat es mehr schwarze als weiße Kugeln, oder es hat mehr weiße als schwarze Kugeln. Es existiert keine dritte Möglichkeit, und ich bin gewiss, dass eine der beiden genannten zutrifft. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt a priori unter der Bedingung, dass sich eine endliche und ungerade Anzahl von Kugeln im Sack befindet, welches auch immer die genaue Anzahl der Kugeln sein mag. Handelt es sich hingegen um eine gerade oder unendliche Anzahl von Kugeln, kann ich nicht mehr a priori sicher sein, dass es mehr weiße als schwarze oder mehr schwarze als weiße Kugeln gibt, weil sich eine dritte Möglichkeit eröffnet, der Fall von gleich vielen schwarzen und weißen Kugeln.

Im Falle einer unendlichen Anzahl von Kugeln fällt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht nur einfach weg, sondern dieses Wegfallen hat auch Konsequenzen. Der Satz überlässt dem Unendlichen, das die aristotelische Logik »verworfen« hat, den Platz, und damit einher gehen paradoxe Situationen. Wenn sich im Sack neben den unendlichen Kugeln zugleich ein lustiges Teufelchen befände, könnte dieses sich damit vergnügen, mir nur weiße Kugeln in die Hand zu geben und die schwarzen auszulassen. Ich könnte protestieren, weil ich den Verdacht hege, dass das Teufelchen mich täuscht. Dieses aber könnte mir duckmäuserisch antworten: »Warte noch ein wenig. Ich habe dir noch nicht *alle*

Kugeln gegeben.« Und ich hätte dem nichts entgegenzusetzen, sondern bloß zu warten, bevor ich schließen könnte, dass *keine* schwarzen Kugeln existieren.<sup>85</sup>

Wir kennen die Funktion des bösen Geistes und die Problematik der Täuschung in der cartesianischen Rhetorik des Zweifels. Mein Beispiel ist freilich weder rhetorischer Natur noch hat es mit theologischen Fragen zu tun. Es zeigt den problematischen Zusammenhang zwischen Unendlichem und ausgeschlossenen Dritten auf. Wenn das Unendliche die Bühne betritt, ist es besser, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten die Bühne verlässt. Das Unendliche sprengt die Zwangsjacke des ausgeschlossenen Dritten; es zieht die Begleitung einer schwachen Variante des Prinzips der Unbestimmtheit vor. Ja, das Unendliche liebt die Schwachheit, was all diejenigen wissen, die eine Schwäche für das Unendliche haben.

Kurz und gut, im Falle des Unendlichen ist das Apriori *écorné*, wie Lacan sagt, also angegriffen.<sup>86</sup> Ich kann nicht *immer a priori* vorhersehen, wie sich die Dinge entwickeln werden. Die apriorischen Kategorien, sowohl die aristotelischen als auch die kantischen, beginnen zu wanken. Die gewisse Erkenntnis muss der ungewissen Wissenschaft Platz machen. (Weiter vorne werde ich den angemessenen Terminus *technicus* verwenden: konjunktural.) Dabei bleibt der Umstand unangetastet, dass sich die Dinge *a posteriori* irgendwie ordnen. *A posteriori* erhält der Satz vom ausgeschlossenen Dritten

auch im Falle des Unendlichen wieder unbedingte Gültigkeit. Wenn ich eine weiße Kugel ziehe, kann ich in aller Ruhe behaupten, der Sack enthalte entweder weiße oder nichtweiße Kugeln, weil ich sicher bin, dass es zumindest eine weiße Kugel gibt.

Ich komme zur ersten Schlussfolgerung über den Status des Subjekts: Ein Subjekt hängt, wenn es existiert, vom Wissen (das heißt vom Zweifel) ab. Aber wie existiert es? Antwort: als endliches Subjekt. Denn wenn das Sein des Subjekts vom ausgeschlossenen Dritten in epistemischer Form abhängt (dem Zweifel über das Wissen) und wenn der ausgeschlossene Dritte nur in endlichen Umgebungen gültig ist, dann folgt daraus – syllogistisch gesprochen –, dass der Status des Subjekts endlich ist. Einfacher gesagt: Wenn ich zweifle, bin ich, wobei die Prämisse nur in endlicher Umgebung gilt, so dass auch die Konsequenz mit Gewissheit nur in endlicher Umgebung Gültigkeit hat (auch wenn die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, dass sie anderswo gültig sein kann). Das Subjekt der Wissenschaft ist endlich. Die Endlichkeit ist jener Punkt der Moderne, den das Subjekt der Wissenschaft mit einer gewissen moralischen Verantwortung anzunehmen hat, insofern er nicht in kategorischer Art und Weise festgelegt ist. Die Wissenschaft ist nicht der Ort des mechanistischen Determinismus, wie es die Wissenschaftsgegner gerne hätten, die immer noch einem positivistischen Bild der Wissenschaft anhängen. Die Wissenschaft macht vielmehr der Freiheit des Subjekts und der Kontingenz des Objekts Platz.

## ENDLICH VERSUS BEGRENZT

Mir seien eine Anmerkung und eine Abschweifung zugestanden. Ich habe einen rein logischen Nachweis der Existenz und der Endlichkeit des Subjekts der Wissenschaft geführt. Dabei habe ich mich ontologischer Erwägungen über den Tod ebenso enthalten wie phänomenologischer Betrachtungen über den Status der Wahrnehmung. Es ist klar, dass das Subjekt zeitlich begrenzt ist, weil es stirbt, und dass es im Raum vom Objekt begrenzt wird, das es wahrnimmt. Aber es lässt sich noch mehr sagen. Mein Nachweis hat einen zweifachen Vorteil. Einerseits ist er abstrakt, so dass sein Wert nicht von den geschichtlich-biologischen Zufälligkeiten der Subjektivität abhängt und also ziemlich sicher ist. Andererseits ist er mathematisch, und als solcher erlaubt er, zwischen zwei topologischen Eigenschaften zu unterscheiden, die gemeinhin miteinander vermengt werden: Endlichkeit und Begrenztheit. Die Endlichkeit betrifft die Existenz eines Maximums, das erreicht werden kann. Die Begrenztheit betrifft die Existenz einer Grenze, die nicht überschritten (und womöglich nicht einmal erreicht) werden kann. Es handelt sich um topologisch unterschiedliche, nicht austauschbare Begriffe. Mein Nachweis besagt nicht nur, dass das Subjekt begrenzt ist, sondern auch und vor allem, dass es endlich ist. Die Signifikanten, die in seinem Unbewussten spielen, tauchen in der Analyse auf, wobei sich zeigt, dass sie stets in endlicher Anzahl vorhanden

sind. Das Problem ist, dass wir seit Spinoza die begrenzten Unendlichen kennen. Spinoza präsentiert ein solches Unendliches im Brief XII an seinen Freund und Arzt Lodewijk Meyer. Dabei geht es um die Menge der Entfernungen zwischen zwei nicht konzentrischen Kreisen. Diese Entfernungen sind unendlich an der Zahl, wobei jede von ihnen begrenzt ist. (Spinozas Beispiel hat das große historische Verdienst, das erste Modell eines aktuellen, nicht abzählbaren Unendlichen zu sein. Alle unendlichen Entfernungen liegen bereits zwischen den beiden Kreisen und brauchen nicht nacheinander erzeugt zu werden wie die Zahlen von null an aufwärts.) Romantisch veranlagte Menschen könnten versucht sein, das Subjekt als begrenztes Unendliches zu konzipieren. Mein Nachweis legt nahe, diese Variante auszuschließen, wenn man sie leider auch nicht kategorisch ausschließen kann. Auf diesem Wege könnte der Nachweis auch in den Augen Descartes' Wert erlangen, der als der gute Mathematiker, der er zweifellos war, die Syllogismen nicht besonders schätzte.

#### DAS OBJEKT IST UNENDLICH

Wenn das Subjekt existiert und endlich ist, wie steht es dann um das Objekt? Was lässt sich darüber sagen?

Es sei sogleich festgehalten, dass wir im Hinblick auf das Objekt nicht über dieselben Gewiss-

heiten verfügen, wie wir sie, ausgehend von der Ungewissheit, für das Subjekt gewonnen haben. *Objectum semper incertum*, könnte man sagen, das Objekt ist so ungewiss wie der Vater. Die Ungewissheit über das Objekt ist das Markenzeichen der modernen Wissenschaft, die sich darin von den apodiktischen Gewissheiten und der antiken Wissenschaft unterscheidet, die – ich wiederhole mich – keine eigentliche Wissenschaft (*scienza*), sondern Erkenntnis (*conoscenza*) war, und ebenso von jener Karikatur eines wissenschaftlichen Diskurses, die der Positivismus darstellt, wie ihn Freud kannte und wie er von der Medizin seiner Zeit verbreitet wurde. Die Wissenschaft, die sagt, wie sich die Dinge verhalten, existiert außerhalb der Laboratorien der Wissenschaftspolizei nicht.

Doch existiert die empirische Gewissheit, das heißt eine praktisch gewisse, alltägliche und in biochemischen Labors und Rechenzentren tagtäglich gewonnene Wahrheit, die nicht vernachlässigt werden darf. Es wird vorausgesetzt und vermutet, dass das Objekt der Wissenschaft – wobei ich ergänze: der Psychoanalyse – unendlich sei. Nachdem dies gesagt ist, darf allerdings nicht vergessen werden, dass die Gültigkeit einer Vermutung nicht der Aussage als solcher innewohnt, sondern in der gleichsam moralischen Kraft des Subjekts liegt, das sie aufstellt. Das Subjekt entscheidet, dass sich die Dinge so verhalten, wie die Vermutung sagt, und wartet auf die Konsequenzen. Wenn der Begriff nicht bereits vom Utilitarismus eines Bentham und

eines Mill besetzt wäre, könnte man sagen, dass die Ethik der Wissenschaft utilitaristisch sei. Die Vermutung ist wahr, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, genau wie die intuitionistische Negation. Ich werde gleich darauf zurückkommen. Hier will ich bloß auf die Verbindung zwischen Wissenschaft und Ethik hinweisen, die das moderne Subjekt am eigenen Leib erfährt. In der Moderne steht und fällt die Ethik mit der Wissenschaft. Das zeigt sich in wechselseitigen Misserfolgen, vom Manhattan-Projekt bis zum Welthunger.

Die Ungewissheit über das Objekt ist das auf der Ebene des Subjekts registrierte Zeichen für die strukturelle Nichtkategorizität des Objekts. Wenn es vom Objekt keine äquivalenten Modelle gibt, so ist gewissermaßen keins das richtige. Das Objekt bleibt letztlich nicht ganz erkennbar. Es bleibt stets ein unaufhebbarer Rest an Ungewissheit. Im Grunde ist und bleibt es vorläufig und vorübergehend, wie Winnicott richtig bemerkt.<sup>87</sup> Es ist, verglichen mit dem Ding, klein. Das zeigt sich im Spiel von Kindern, die sich mit kleinen vorläufigen Objekten beschäftigen: das Schächtelchen, das Anhängerchen, das Tüchlein. Es sind kleine Objekte, weil sie in kleine Löcher passen müssen. Sie sind klein, weil sie sich der Endlichkeit des Subjekts anpassen müssen. Zu Recht versieht Lacan das Objekt des Begehrens mit einem kleinen »a«. Das Objekt ist, auch wenn es unendlich ist, klein und kompakt. Meine dreijährige Enkelin sammelt alle Stücklein, die sie im Hause findet, und verwendet sie, um das Objekt

des Augenblicks – zum Beispiel den Großvater – zu überdecken. Die Topologie definiert die kompakten Mengen genau so: Eine Menge ist kompakt, wenn es möglich ist, aus jeder Ansammlung von offenen Teilmengen, die sie überdeckt, eine endliche Ansammlung von offenen Mengen herauszuziehen, die sie immer noch überdeckt. In einem gewissen Sinne verkleinert die Kompaktheit das Objekt, indem sie es behandelt, als wäre es endlich, auch wenn es unendlich ist. Im Erwachsenenalter reduziert sich die Vorläufigkeit, die topologisch in der Kompaktheit begründet liegt, auf den Gebrauch von Verkleinerungsformen für die geliebten Objekte.

#### DIE LOGIK DER VERMUTUNG

Bevor ich mich Betrachtungen über das Objekt der Moderne zuwende, will ich noch einige Worte über den Status der Vermutung sagen. Genau weil es sich um eine Vermutung handelt, also um eine unbewiesene Aussage, weiß ich nicht, ob die Vermutung über die Unendlichkeit des Objekts wahr oder falsch ist. Die Vermutung hat keinen Wahrheitswert. Man kann sie deshalb auch nicht mit der Methode der binären Logik behandeln. Es bedarf anderer Methoden, um mit Vermutungen umzugehen. Zu diesem Zweck sind beispielsweise mehrwertige Logiken mit mehr als zwei Wahrheitswerten ausgearbeitet worden. Eine der ersten war die dreiwertige Logik von Lukasiewicz mit den Werten wahr,

falsch und halbwahr (oder halbfalsch); wie bei der symmetrischen Logik von Matte Blanco werden der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und der Satz der Widerspruchsfreiheit hinfällig. Ich werde diesen Weg nicht einschlagen, sondern mit meinem Diskurs im Feld des Intuitionismus fortfahren.

Die Vermutung vermittelt ein bloß wahrscheinliches Wissen, für das andere Wahrheitskriterien gelten als für das kategorische Wissen, das von der *omoiosis* reguliert wird. Jakob Bernoulli gab der ersten modernen Abhandlung über die Wahrscheinlichkeitsrechnung den Titel *Ars conjectandi*; sie erschien postum 1713. Ich werde nicht auf die Theorie der Wahrscheinlichkeit eingehen, weil sie nicht im engeren Sinne zum Thema gehört. Ich möchte nur anmerken, dass die Wahrscheinlichkeitsrechnung eine Möglichkeit darstellt, die Ungewissheit zu behandeln, um sie in Gewissheit zu verwandeln, wenn auch nur *in media*, indem sie auf quantitative Erwägungen über die sogenannten Wahrscheinlichkeitsverteilungen zurückgreift. Die Wahrheit der Münze ist, dass *in media*, das heißt durch Symmetrie, Kopf und Zahl gleich oft vorkommen. Dank der Wahrscheinlichkeitsrechnung stellt der Münzwurf den für das Altertum undenkbaren Fall eines mechanistischen, nichtdeterministischen Systems dar. Es ist mechanistisch, insofern Kopf und Zahl bezüglich  $\frac{1}{2}$ , der Stufe höchster Ungewissheit, über symmetrische Wahrscheinlichkeiten verfügen, aber es ist auch nichtdeterministisch, insofern das Ergebnis eines Wurfs nicht von den vorausgehenden

abhängt. Ich werde demgegenüber ein eher qualitatives Wahrheitskriterium vorschlagen, das auch die psychoanalytischen Vermutungen betrifft, jene, die Freud »Konstruktionen in der Analyse« nennt.

Von einem intuitionistischen, Descartes nahestehenden Gesichtspunkt ist jede Vermutung subjektiv falsch – auch wenn sie objektiv wahr sein kann –, doch das Subjekt weiß dies nicht, weil es nicht weiß, ob der Beweis existiert oder nicht (wiederum der ausgeschlossene Dritte, diesmal in epistemischer Gestalt). Das intuitionistische Wahrheitskriterium setzt voraus, dass zwischen wahr und falsch keine antithetische Beziehung besteht. Wie in der klassischen Logik ist im Intuitionismus die Falschheit die Negation der Wahrheit, doch ist die Negation der Falschheit nicht automatisch – nicht immer und überall – die Wahrheit. Man muss den gegenteiligen Beweis abwarten, bis man behaupten kann, dass die Negation der Negation eine Affirmation sei – das sogenannte Gesetz der doppelten Negation. Aus der Schwächung des Prinzips der Zweiwertigkeit folgt, dass – epistemisch gesprochen – das Falsche bloß ein nicht gut gewusstes Wissen ist, das eines Beweises noch entbehrt. *Du* kannst die Vermutung aufgrund von teilweisen Indizien und moralischen Überzeugungen aufstellen, aber du kannst sie nicht beweisen. Umgekehrt ist eine Behauptung wahr *für dich*, wenn du sie beweisen kannst. Die Vorgänger dieser epistemischen Auffassung der Falschheit sind in Descartes' gesamtem Werk und vor allem in der Formel des anfänglichen

Zweifels präsent: Alles, woran man zweifeln kann, ist falsch. Weitere Artikulationen dieser epistemischen Auffassung der Falschheit finden sich in Spinozas *Ethik*, wo die Propositionen der körperlichen Leidenschaften, gemessen am Wissen der rein intellektuellen Ideen, die dem Verstand Gottes angemessen und also wahr sind, als falsches Wissen betrachtet werden.

Wenn eine Vermutung epistemisch falsch ist, wann kann sie dann als wahr betrachtet werden? Eben dann, wenn das Subjekt sie beweist. Dessen ungeachtet kann die Vermutung auf dem Wege des Beweises immer weniger falsch, also immer wahrere Zustände der Falschheit durchqueren. In welchem Sinne? In dem Sinne, dass eine Vermutung andere Vermutungen hervorbringen kann und diese wiederum andere, die immer noch unbewiesen, wenn auch weniger falsch sind. Daher rührt das qualitative Kriterium für die Wahrheit, das nicht nur in den harten Wissenschaften gilt (Mathematik und Physik), sondern auch in den weniger harten (Biologie und Soziologie), bis hin zu jener weichen Wissenschaft, die die Psychoanalyse ist. Freud sagt es erst am Ende seines Denkwegs: Die analytische Interpretation muss als wahr betrachtet werden, wenn sie dazu führt, dass neues, bisher vergessenes, unbewusstes Material auftaucht.<sup>88</sup> Kurz und gut, eine Vermutung, auch wenn sie objektiv falsch ist in dem Sinne, dass der Beweis fehlt, ist wahr, wenn sie fruchtbar ist, das heißt wenn sie im Verlaufe der Untersuchung des Subjekts andere Vermutungen

hervorbringt. In der Moderne fällt die Wahrheit mit der Fruchtbarkeit zusammen, das Heiaat mit dem Vermögen, Neues hervorzubringen. Sie ist der Gegenpol zur Anpassung an das Alte. Das Neue gehört zur Wissenschaft, das Alte zur Erkenntnis. In dieser Logik bekommen die Vermutungen fast einen moralischen Wert – sie sind entweder gut oder schlecht. Die »guten« sind fruchtbar. Sie erzeugen andere Vermutungen und bringen die Theorie voran. Die »schlechten« sind steril und behindern die Theorie. Erstere werden angewandt und praktiziert, Letztere werden nach Möglichkeit gemieden. Erstere überleben, Letztere gehen unter – es spielt eine Art epistemischer Darwinismus.

Um zu zeigen, dass meine Ausführungen keine abstrakten Spekulationen sind, sondern aus der konkreten wissenschaftlichen Praxis hervorgehen, will ich aus dem ersten Kapitel der Autobiographie von François Jacob zitieren: »Allmorgendlich eilte ich ins Labor, um meine Experimente in Gang zu bringen. Mit wahrer Gier. Ein Delirium. Wie ein Kind, das unverhofft ein Spielzeug in die Hände bekommen hat. Meine bakteriologischen und virologischen Experimente wurden am Morgen vorbereitet, am Nachmittag ausgeführt. Am folgenden Morgen stand das Ergebnis fest, gerade rechtzeitig, um das nächste Experiment vorzubereiten, das gleichentags ausgeführt wurde, und so weiter. Ein höllischer Rhythmus. Ein Wettlauf ohne Ende. Wichtiger als die Antworten waren die Fragen und die Art, wie sie gestellt wurden, denn – im besten der Fälle

– führte die Antwort zwangsläufig zu neuen Fragestellungen. Ein Brutkasten der Hoffnungen. *Eine Maschinerie zur Herstellung von Zukunft* (Kursivsetzung, A.S.). Ich war wie von einem Taumel ergriffen in dieser Welt aus Fragen und *Vorläufigkeiten* (Kursivsetzung, A.S.), durch diese Jagd nach stets auf morgen verschobenen Antworten. Ich lebte von der Zukunft. Ich wartete auf das Resultat am andern Tag. Aus meiner inneren Unruhe hatte ich meinen Beruf gemacht.«<sup>89</sup> Diese Sätze könnten die Beschreibung eines produktiven Übergangs in der Analyse sein.

Es zeigt sich hier das Unterscheidungsmerkmal zwischen altem und neuem Wahrheitskriterium, passend zur modernen Auffassung von Wissen als moralischer Gewissheit. Das Prinzip der Wahrheit als Übereinstimmung ist zeitlos. Es ist keine Zeit nötig, um zu wissen, ob eine Übereinstimmung zustande kommt. Sie ist immer schon gegeben. Sie kann höchstens gut oder schlecht sein, und wenn sie schlecht ist, pfeift der Schiedsrichter Foul. Der Freud'sche Schiedsrichter heißt Überich, dieser letzte Wächter über das Realitätsprinzip, das aus den Kodizes und Rechten des Herrn besteht. Letztlich gibt es nur eine Übereinstimmung: die Übereinstimmung mit dem Willen des Herrn, die bürokratisch durch die verschiedenen überichhaften Instanzen gewährleistet wird, die sich entlang den zentralen Stellen des Zivillebens ansiedeln.

Das Fruchtbarkeitsprinzip funktioniert hingegen a posteriori. Die Wahrheit hat anfangs den

Charakter einer Vermutung und wird erst in einem zweiten Schritt gewonnen, im Moment ihrer Verifizierung. Sie entsteht im Kontext der Forschung, und sie stirbt im Kontext der Rechtfertigung. Die wissenschaftliche Wahrheit ist wie die Moral der Wissenschaft *par provision* und nicht für die Ewigkeit. Sie gleicht der alten aristotelischen Bewegung, die einen genauen Ursprung und ein bestimmtes Ziel hat. (Symmetrisch dazu ist die antike Wahrheit ewig und eindimensional wie die moderne unendliche und gleichförmige Inertialbewegung.) Weil die wissenschaftliche Wahrheit nur schlecht mit dogmatischen Gewissheiten ausgerüstet ist, taugt sie kaum dazu, die Ideologien des Herrn zu verteidigen. Versteht man nun, weshalb der Widerstand gegen die Wissenschaft so verbreitet und »natürlich« ist?

Ich versuche nun, diese Epistemologie auf die Unendlichkeit des Objekts anzuwenden, wobei ich zugleich überprüfe, ob die Vermutung gut oder schlecht ist. Was wird sie mir an Neuem bringen? Werden mir ihre Konsequenzen, auch wenn sie bloß den Charakter einer Vermutung haben, in der klinischen Arbeit helfen oder nicht?

## DIE NICHTÜBEREINSTIMMUNG ZWISCHEN SUBJEKT UND OBJEKT

Eine erste Bemerkung tut sogleich not: Wenn das Subjekt endlich und das Objekt unendlich ist, wird es niemals eine Identität zwischen Denkendem und Gedachtem geben können. Subjekt und Objekt gehen gleichsam aus dem Leim, zwischen ihnen tut sich eine unüberbrückbare Kluft auf – das Phantasma entsteht. Es ist unmöglich, das Unendliche mit Endlichem zu stopfen.

Dies zeigt sich besonders deutlich in der Wahrnehmung. Das Subjekt hat vom Objekt eine endliche, also teilweise Wahrnehmung. Folglich ist auch die Erkenntnis stets unvollständig. Es existieren Wahrheiten über das Objekt, die dem kognitiven Zugriff des Subjekts entgehen. Dies scheint ein Verlust, doch ist es aus einem epistemischen Gesichtspunkt ein Gewinn – es öffnet sich das Feld der unendlichen Erforschung des Objekts. Die Wissenschaft nimmt diese »unendliche Aufgabe« auf sich, wie sie Freud nennt, und entwickelt sie in verschiedene »objekthafte« Richtungen.

Ich gebe ein Beispiel. Stellen wir uns vor, dass das Objekt eine unendliche Anzahl von Eigenschaften habe, die in eine Liste gebracht werden: die erste, die zweite, die dritte, die milliardste und so weiter.<sup>90</sup> Mein Bewusstsein als endliches Subjekt, das notwendigerweise endlich ist, kann nur eine endliche Anzahl auswählen: die erste, die zweite, die zweihunderttausendste zum Beispiel. Die ande-

ren sind – ich gebrauche hier einen Freud'schen Ausdruck, der mir geeignet scheint – »verdrängt«. Sie sind sogar – wiederum ein Freud'scher Ausdruck – »urverdrängt«, das heißt sie sind verdrängt, noch bevor das Bewusstsein die Gelegenheit hatte, sie zu verdrängen. Dies ist ein erstes und, wie mir scheint, gutes theoretisch-praktisches Resultat der anfänglichen Objektvermutung: Es ist die Urverdrängung, die das Bewusstsein hervorbringt, und nicht umgekehrt das Bewusstsein, das die Verdrängung hervorbringt. Das Bewusstsein kann nur nachverdrängen, indem es den unendlichen, bereits verdrängten Objektmerkmalen jene stets in endlicher Anzahl vorkommenden hinzufügt, die dem Lustprinzip nicht entsprechen. Doch sind diese Merkmale nicht wirklich verdrängt, denn sie sind dazu bestimmt, maskiert im Bewusstsein wieder aufzutauchen. Die Korrektur der Freud'schen Metapsychologie, die mein Modell erlaubt, ist klein, aber bedeutend. Es zeigt sich, dass es möglich ist, in der Metapsychologie mit mehr Erfolg als Freud aus den positivistischen Schemata auszubrechen, ohne notwendigerweise zu Betrachtungen des aristotelischen gesunden Menschenverstandes zurückzukehren. Gewiss, man muss den Mut haben, sich mit dem Unendlichen zu konfrontieren, ohne es zu verdrängen, wie wir dies im Namen des eingeborenen Widerstands gegen die Wissenschaft gemeinhin tun.

## DIE UNENDLICHEN OBJEKTE DES BEGEHRENS

Hier treffen wir auf das *punctum dolens* des Widerstands gegen die Wissenschaft: auf die Möglichkeit, dass jedes Objekt des Begehrens eine der vielen Präsentationen des Unendlichen ist. Und doch ist die Sache für jenen unbedarften Intellektuellen, der das Kind ist, so klar wie durchsichtiges Wasser. Das Unendliche ist eine unendliche und unmöglich zu vervollständigende Reihe von Objekten. Dies scheint eine Tautologie, und vielleicht trifft dies teilweise auch zu, aber das braucht uns nicht zu erschrecken. Beginnen wir, uns mit ihr auseinanderzusetzen, indem wir ihr einen Namen geben. Wählen wir den Lacan'schen Namen des *objet a*, wobei »a« eine Variable darstellt, die imstande ist, wie in der Informatik verschiedene Objektwerte anzunehmen: einen für jedes Objekt des Begehrens. Es gibt den Blick, die Brust, die Scheiße, den Urin, den Phallus, das Ganze, das Nichts und ihre unendlichen Varianten. In seinem Aufsatz *Subversion des Begehrens* spricht Lacan zu Recht von einer »undenkbaren« Liste.<sup>91</sup> Denn wäre sie gänzlich denkbar, würde das Objekt des Begehrens aufhören, nichtkategorisch zu sein – und würde nicht im Unbewussten versinken.

Der Blick ist wie die Raumpunkte, von denen das Subjekt angeblickt wird, unendlich. Die Perspektive, die von den Malern der Renaissance erfunden wurde, bestimmt in einem Punkt im Unend-

lichen, der zugleich in endlicher Entfernung vom Beobachter ist, den Schwerpunkt der malerischen Darstellung – die Rede ist vom Fluchtpunkt. Die Stimme ist in ihren harmonischen Komponenten unendlich. Der Urin ist in seinem Vermögen, die Welt des ehrgeizigen Subjekts zu überschwemmen, potenziell unendlich. Die oral-analen Objekte sind lokal endlich: Sie werden in der Brust und in der Scheiße lokalisiert, doch verunendlichend sie sich in der Zeit und im Raum. Wann wird die Brust wiederkehren? Wo endet die Scheiße, die im Loch der Toilette verschwindet? Das anorektische Objekt ist wie das bulimische die unendliche Verneinung des Objekts.

Die problematische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt heißt Phantasma. Ich liste die möglichen Interaktionen zwischen Subjekt und Objekt auf, die den Krankheitsformen entsprechen, die in der Psychiatrie bekannt sind.

Wenn die Beziehung nicht existiert, sind wir in der Psychose. Sie stellt jene Situation dar, in der das unendliche Objekt keinen Widerhall im endlichen Subjekt findet. Ich habe einmal an anderer Stelle gesagt, als ich die Foucault'sche These von der *absence d'œuvre* (»Abwesenheit des Werks«) interpretierte, dass der Wahnsinn nichts anderes sei als das Nichtumgehenkönnen mit dem Unendlichen.<sup>92</sup> Im Wahnsinn fehlt nicht das Subjekt, wie es in Lacan'schem Umfeld immer wieder heißt. Es mangelt dem Subjekt an der Fähigkeit, das Objekt zu behandeln. Das Ergebnis ist, dass sich das Objekt

dem Wahnsinnigen als Verfolger darstellt. Da es unendlich ist, hat es eine Übermacht über das endliche Subjekt. Die Unfähigkeit, das Unendliche zu denken, bringt im Paranoiker zwei typische Wesensmerkmale hervor: die delirierende Gewissheit und das Unvermögen, den Plural zu konzipieren. Für den Gerichtspräsidenten Schreber existieren die Männer nicht. Es sind bloß »flüchtig hingemachte Männer«, hervorgebracht durch die Macht Gottes.

Die Perversion ist die antike Art und Weise, mit dem Objekt umzugehen. Das endliche Subjekt passt das Objekt sich an, macht es also endlich. Das perverse Objekt heißt Fetisch. Das Subjekt passt sich ihm perfekt an. Das kognitive Kriterium der Wahrheit als Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache ist im Wesentlichen pervers. Dazu zählt jede Codierung des sexuellen Verhältnisses, die es unter der Bedingung realisierbar macht, dass gewisse äußere Bedingungen eingehalten werden, die den Zweck haben, die Kastration der Mutter zu verneinen – dazu zählen der Schuh der Frau, die Intimwäsche, die Sodomaso-Peitsche. Für den Perversten existiert das sexuelle Verhältnis im Ritus. So erstaunt es nicht, dass die Perversion ein Zeichen für die Zurückgebliebenheit der Kultur darstellt.

Der Widerstand gegen den Übergang vom endlichen zum unendlichen Objekt zeigt sich in der Melancholie. Die Melancholie war mit ihrer Kehrseite, dem *furor*, die typische Krankheit des Altertums – ein Hinweis darauf, dass das Altertum der Geburt der Wissenschaft widerstand. Der klassische Wider-

stand hat in der humanistischen Kultur überlebt und wirkt bis heute fort. Der Widerstand gegen die Wissenschaft ist der Widerstand gegen das Neue. Man kann im Widerstand gegen das neue Leben jenen Faktor ausmachen, der die normale Trauerarbeit unabschließbar macht. Dies weist der Psychotherapie den Weg: das Subjekt instand zu setzen, das neue Leben in Angriff zu nehmen, ohne die Ängste vor dem alten Leben.

Wer den Weg hin zum unendlichen Objekt einschlägt, ist der Neurotiker. Es ist ein zweifellos qualvoller Weg. Der Neurotiker erlebt das unendliche Objekt als Verlust des unendlichen Objekts. Dabei handelt es sich um eine falsche Verknüpfung, eine der vielen, an denen das Subjekt leidet: das falsche Verliebtsein, die falschen Übertragungen auf den Analytiker, die falschen Erinnerungen (Deckerinnerungen) und die Fehlleistungen. Wer nicht daran glaubt und nicht der Depression verfällt, träumt davon, pervers zu werden, weil die Perversion ein endliches Objekt als Fetisch zu konstruieren vermag. Die typischen positiven Objektbeziehungen sind deren zwei: die hysterische, die nicht aufhört, die endlichen Objekte zu verneinen, weil sie dem Unendlichen unangemessen sind, und die obsessive, die nicht aufhört, ein immer größeres und vollkommeneres endliches Objekt in Anschlag zu bringen. Der obsessive Perfektionismus hat viele Varianten, von der Verstopfung bis zur Sammelwut.

In jedem Fall verursacht die Unendlichkeit des Objekts im Subjekt ein unbewusstes Begehren, ein

Begehren also, das es mit dem eigenen Begriffssystem nicht gänzlich zu beherrschen vermag. Das unbewusste Begehren wird nie gänzlich gewusst. Dem neurotischen Begehren ist ein ähnliches Schicksal beschieden wie der wissenschaftlichen Wahrheit, die dazu bestimmt ist, unvollständig zu bleiben. Die »Aufgabe«, das eine – das Begehren – oder das andere – die Wahrheit – zu analysieren, ist, wie Freud in *Die endliche und die unendliche Analyse* schreibt, »unendlich«.

Ich möchte zum Schluss auf eine soziologische Konsequenz des eben Gesagten hinweisen. Die Unendlichkeit des Objekts macht, dass sich alle einig sind. Der Rationalist, weil es kein kategorisches Objekt, der Empirist, weil es keine beobachtbare Gegebenheit ist. Das Unendliche ist weder »alles« im Denken noch »alles« in der Erfahrung. Also existiert es nicht. In Wirklichkeit ist es das Unendliche, das beide in Frage stellt, sowohl den Rationalismus als auch den Empirismus. Und zuletzt bewirkt es ein Wunder, dieses wundersame Unendliche. Die große Teilung, die das abendländische Denken lähmte und steril machte, die Entgegensetzung zwischen kontinentalem Rationalismus und angelsächsischem Empirismus, bildet sich angesichts des unendlichen Objekts neu: *anything goes*, solange die Rede bloß nicht vom Unendlichen ist. Und wenn die Wissenschaft diese Lektion des Commonsense nicht begreift und es wagt, vom Unendlichen zu sprechen, dann ist dies umso schlimmer für sie. Sie wird aus dem Club der Gutdenkenden ausgeschlossen.

sen. (Zu welchem Club gehört dann das Unendliche? Weil es weder im Ereignis noch im Begriff ist, sondern im Gebrauch, ließe sich die Praxis des Unendlichen Pragmatismus nennen, eine Praxis, die in Italien eine kurze Glanzzeit hatte, die längst vergessen ist.)

# DRITTES HAUPTSTÜCK

## VON DESCARTES ZU LACAN

Ein alternativer Beweis für die Endlichkeit des Subjekts lässt sich in Lacans Aufsatz über die logische Zeit gewinnen. Dies freilich nur unter der Bedingung, dass man den Text aller abstrusen phänomenologischen Betrachtungen entkleidet, die das Wesentliche der Argumentation zu verbergen drohen. Dieser Beweis hilft uns, das Problem des sozialen Bandes des Wissens einzuführen, des spezifischen sozialen Bandes im Zeitalter der Wissenschaft.

Das Ratespiel lässt sich auf verschiedene Weise formulieren. Die von Lacan bevorzugte Variante hat den Vorteil, ohne autoreferenzielle Betrachtungen auszukommen. Der Direktor des Gefängnisses bietet also drei Insassen die Möglichkeit, sich die Freiheit zu verdienen. Er präsentiert ihnen fünf Scheiben, von denen drei weiß und zwei schwarz sind. Es handelt sich um eine typische Situation, wo der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gültig ist: Eine dritte Farbe gibt es nicht. Der Direktor bringt auf ihren Rücken jeweils eine weiße Scheibe an, ohne dass die drei Gefangenen die Farbe sehen. Und er stellt jenen, die in logischen (immer dieser Logozentrismus!) und nicht nur in probabilistischen Be-

griffen herzuleiten vermögen, welche Scheibe auf ihrem Rücken prangt, ein Verlassen des Gefängnisses in Aussicht. Es versteht sich von selbst, dass auch hier – wie in jedem Gefängnis – die Spiegel fehlen, wobei es den Gefangenen überdies untersagt ist, miteinander zu kommunizieren. Psychoanalytisch gesprochen, haben wir es mit einer Situation zu tun, die jene des Spiegelstadiums umkehrt, deren Eigenheit aber bewahrt: die Funktion des Blickes. Damit wird nebenbei gezeigt, dass im Spiegelstadium der Spiegel ein Detail von untergeordneter Bedeutung darstellt. Das Sophisma bietet eine Version der Funktion des Blicks, die nicht als phänomenologisch bezeichnet werden kann. Der Blick ist nicht ursprünglich in der Wahrnehmung des Subjekts, welches das Objekt sieht – beispielsweise die weiße oder schwarze Scheibe –, sondern wesentlich in der Bewegung des anderen, der das Subjekt sieht. Das strukturelle und strukturierende, im übrigen leicht pervers konnotierte Moment der Erfahrung des Subjekts, das unter dem allsehenden Blick des anderen objektiviert wird, ist hier von entscheidender Bedeutung.

Der Ausgangspunkt ist cartesianisch: In der Anfangssituation herrscht der allgemeine Zweifel. Keiner der drei weiß, ob er weiß oder schwarz ist. Und schon treffen wir auf den ersten und entscheidenden Schritt zur Gewissheit. Es handelt sich um eine Erwägung über die Endlichkeit. Es gibt drei Gefangene und zwei Farben. Keiner der Gefängnisinsassen kann umhin anzuerkennen, dass die Anzahl

der Kombinationen Farbe/Insasse endlich ist. Es existieren genau so viele Kombinationen, wie es Funktionen gibt, die eine Menge von drei Elementen auf eine Menge von zwei Elementen abbilden. Mathematisch gesprochen, sind es  $2^3 = 8$ , eine endliche Anzahl. Es genügt, die Kombinationen erschöpfend aufzuzählen, wie Descartes in seinem *Discours de la méthode* empfiehlt, und das Spiel ist zu Ende. Natürlich braucht es Zeit dafür. Die moderne epistemische Zeit ist eine Zeit des Kalküls (so wird sie in der Informatik genannt).

Die Zeit des Wissens beginnt, indem die einzige Kombination mit drei schwarzen Scheiben SSS mittels Hypothese ausgeschlossen wird. Wir sind in der Nullzeit des Dilemmas. Was lässt sich über die anderen Kombinationen sagen? Die drei Kombinationen mit zwei schwarzen Scheiben, SSW, SWS, WSS, gehören ausgeschlossen, weil sich, wie jeder Gefangene feststellen kann, keiner bewegt. Wenn die Anordnung »zwei schwarze und eine weiße Scheibe« Gültigkeit hätte, könnte, wer die beiden schwarzen Scheiben sähe, das Gefängnis verlassen, weil er kategorisch wüsste, dass er eine weiße Scheibe auf dem Rücken trüge. Wir haben bereits die Hälfte des Weges zurückgelegt. Es bleibt uns noch, die andere Hälfte der Kombinationen zu prüfen, vier von acht. Von diesen werden drei Kombinationen durch zwei weiße und eine schwarze Scheibe gebildet, WWS, WSW, SWW; sie sind symmetrisch zu den vorhergehenden, insofern sie durch das Vertauschen der Plätze von Schwarz und Weiß

entstehen. Wie im vorhergehenden Fall müsste sich jemand bewegen, und zwar einer jener beiden, die eine weiße Scheibe auf dem Rücken tragen, doch nichts geschieht. Alle bleiben *noch* ungewiss und verharren. Mit dieser zweiten negativen Feststellung kommt die Zeit zwei des Dilemmas zum Abschluss. Nachdem sieben von acht Fällen abgeschlossen werden konnten, bleibt *folglich* noch ein Fall übrig, der einzig mögliche Fall: WWW, der die Freiheit bedeutet. In der Zeit drei gewinnt man die kollektive Freiheit, die für alle gilt, weil alle gleich schließen können, indem sie in gleicher Weise mit dem Zweifel arbeiten. Descartes öffnet die Tore des ontologischen Gefängnisses der antiken Welt für das moderne Subjekt der Wissenschaft, das auch ein neues politisches Subjekt ist.<sup>93</sup>

Es lohnt sich, noch einmal daran zu erinnern, dass das cartesianische Subjekt sich durch Betrachtungen über die Endlichkeit konstituiert, die sich in der Zeit artikulieren: nicht in der chronologischen Zeit, die durch das Galilei'sche Pendel skandiert wird, sondern durch die epistemische Zeit, die durch den Zweifel skandiert wird. Das unendliche und unzeitliche Subjekt, beispielsweise jenes der Religion oder der Metaphysik, betrifft uns Moderne nicht und hat keine Relevanz für den wissenschaftlichen Diskurs. Das Ratespiel der drei Gefangenen stellt nicht nur ein unterhaltsames mathematisches Problem dar, sondern gibt auch ein konkretes Beispiel der cartesianischen Logik. Es handelt sich um das Beispiel einer kollektiven Semantik, die für alle

(unendlichen) endlichen Sammlungen von Individuen gilt, ein Beispiel jener Logik, wo das cartesiansche Theorem *wenn ich nicht weiß, dann weiß ich* gilt.

## ARROW UND DAS UNMÖGLICHE

Als er im Gebiet der Wohlfahrtsökonomie arbeitete, bewies der Ökonom und spätere Nobelpreisträger Kenneth Arrow in den 1950er Jahren ein berühmtes Unmöglichkeitstheorem. Wir treffen hier auf eine zweite und tiefere Schicht des Widerstands gegen die Wissenschaft: der Angst vor dem Unmöglichen. Die antike Mathematik hat verschiedene unmögliche Probleme in Angriff genommen (die Dreiteilung des Winkels, die Verdoppelung des Kubus und die Quadratur des Kreises durch Lineal und Zirkel), aber sie hat bloß ein Unmöglichkeitstheorem hervorgebracht. Merkwürdigerweise handelt es sich um ein Theorem, das die Grundlage des klassischen Logozentrismus unterminiert: die Unmöglichkeit, alle Zahlen als rationale Verhältnisse ganzer Zahlen zu fassen. Nicht alle Zahlen sind *logoi*. Die Wurzel von zwei ist in der Tat eine Zahl *alogos*. Das Unmögliche wird vom *logos* nicht geschätzt, weil er es nicht beherrscht. Das Rationale ist das Mögliche, nach Hegel; die Wirklichkeit ist das Mögliche, nach Kierkegaard. Der Humanismus, allgemeiner der Logozentrismus, meidet nach Möglichkeit das Unmögliche. Er zieht es vor, im Schlum-

mer der Vernunft zu verharren, in jenem Schlummer, der vom Hegel'schen Schlafmittel bewirkt wird: Alles Wirkliche ist vernünftig, Monster inbegriffen.

Der wissenschaftliche Diskurs hingegen leidet nicht an diesen Hemmungen. In der modernen Mathematik wimmelt es nur so von Unmöglichkeitsbeweisen. Die Palette reicht vom Beweis der Unmöglichkeit der Auflösbarkeit von algebraischen Gleichungen  $n$ -ten Grades ( $n > 4$ .) durch Radikale bis hin zu verschiedenen Theoremen der Unvollständigkeit (Gödel) und der Unentscheidbarkeit (Turing). Der Grund dafür liegt, einfach gesagt, im Übergang vom Einen zum Vielen, vom Singulären zum Pluralen. Die euklidische Geometrie ist bloß die Geometrie *eines* Raumes, der die verschiedenen geometrischen Figuren enthält. Die moderne Geometrie hingegen ist wesentlich nichteuklidisch in dem Sinne, dass sie mehr als einen Raum zulässt, es ist die Geometrie all jener Räume, die sich vom euklidischen Raum strukturell unterscheiden. Auch ohne zu übertreiben wie der Bourbaki-Anhänger Jean Dieudonné, der 27 verschiedene Mathematiken zählt, müssen wir die intrinsische Pluralität der modernen Mathematik anerkennen. Die moderne, von Descartes begründete Mathematik geht von verschiedenen Räumen als Behältnissen für dieselben Figuren aus. Die Figur der parallelen Geraden etwa variiert von Raum zu Raum, der elliptisch, parabolisch oder hyperbolisch sein kann, und sie wird verwendet, um die strukturellen Unterschiede der

Räume zu analysieren. In einigen Räumen ist der Parallelismus möglich, in anderen unmöglich, in anderen wiederum unbestimmt. In der Moderne geht man im Wesentlichen von der Geometrie zur Metageometrie über, das heißt zur Geometrie, die Geometrien betrachtet. Jede Geometrie wird mit einer *endlichen* Anzahl von Sätzen axiomatisiert, wobei die verschiedenen Räume verglichen werden können, die aus den verschiedenen Axiomatisierungen resultieren, indem die einzelnen Axiomatisierungen in Relation zueinander gesetzt werden.

Arrow hat diese »pluralistische« Methode auf alle möglichen Ökonomien des Wohlstands angewandt; Ausgangspunkt war das Problem, ob und wie es möglich sei, von den individuellen *Entscheidungen* zur kollektiven *Entscheidung* zu gelangen, wie also der Übergang vom Pluralen zum Singulären, vom Vielen zum Einen zu fassen sei. Arrow führt den Vergleich zwischen den verschiedenen möglichen ökonomischen Systemen durch, indem er zur rein formalen Analyse der Axiome übergeht, die sie implizit definieren. So gelangt Arrow dahin, die Ergebnisse von Condorcet und Borda über die zyklischen Mehrheiten zu verallgemeinern, die keinen Übergang von den individuellen zu den kollektiven Entscheidungen oder anders gesagt vom individuellen zum kollektiven Wohlstand erlauben. Wenn drei alternative Möglichkeiten und drei Subjekte gegeben sind, so ordnet das erste Subjekt die drei Alternativen als ABC, das zweite als CAB, das dritte als BCA – die Gesellschaft der drei Indivi-

duen, betrachtet als neues Individuum, vermag nicht mit Mehrheit die beste Alternative zu wählen. Es kommt noch schlimmer. Alles wird der Willkür des Präsidenten der Versammlung überlassen, der die Wahlagenda festlegt. Wenn der Präsident entscheidet, mit dem Vergleich (AC) zu beginnen, besteht das Resultat darin, dass C A mit zwei zu eins schlägt. (Ein Individuum, das erste, zieht Variante A der Variante C vor; zwei Individuen, das zweite und das dritte, ziehen Variante C der Variante A vor.) Im nächsten Vergleich (BC) schlägt Variante B Variante C mit zwei zu eins. (Ein Individuum, das zweite, zieht Variante C der Variante B vor; zwei Individuen, das erste und das dritte, ziehen Variante B der Variante C vor.) Das Schlussresultat ist, dass Variante B die Wahlen gewinnt. Wenn man nach dem gleichen Raisonement vorgeht, stellt man fest, dass in dem Falle, in dem der Anfangsvergleich (CB) ist, Variante C als Gewinner hervorgeht. Das Paradox von Condorcet bezieht sich auf den Fall, dass man, ausgehend von der Ungewissheit, in der Ungewissheit bleibt. Die cartesianische Methode funktioniert eben nicht immer.

Arrow geht von einigen vernünftigen Axiomen über das rationale Verhalten aus. Insbesondere setzt er voraus, dass ein Subjekt, das mit einer Menge von alternativen Möglichkeiten konfrontiert wird, diese in einer linearen Abfolge von Präferenzen anzuordnen vermag. (Die Ordnung ist in dem Sinne total, dass jedes Subjekt für jede Alternative angeben kann, ob es die eine Variante oder die andere

vorzieht oder ob es gleichgültig ist, und sie ist transitiv, das heißt wenn das Subjekt A gegenüber B vorzieht und B gegenüber C, so zieht es A gegenüber C vor.) Weiter nimmt er an, dass die kollektive Wahl mit Mehrheit getroffen wird und einige Bedingungen erfüllt: dass sie optimal im Sinne von Pareto ist, unabhängig von den nicht in Betracht gezogenen alternativen Möglichkeiten (die Wahl zwischen A und B soll nicht von C abhängen) und schließlich nicht diktatorisch, das heißt sie soll nicht von einem Individuum allen anderen aufgedrängt werden. Ausgehend von diesen Prämissen zeigt Arrow in grundlegender Weise, dass es, wenn mehr als zwei Optionen bestehen, nicht *eine* kohärente Art und Weise gibt, die gesellschaftliche Präferenz (oder die Entscheidung) mit der Menge der individuellen Präferenzen zu verknüpfen. Die einzige »rationale« Lösung ist die Diktatur, wie die Geschichte lehrt.<sup>94</sup>

## DIE ABSCHWÄCHUNG DES UNMÖGLICHEN

Aus den bisherigen Ausführungen geht offensichtlich hervor, dass die »soziale Beziehung« durch eine Unmöglichkeit gekennzeichnet ist, ebenso wie das sexuelle Verhältnis nach Lacan. Im Übrigen wusste schon Freud, dass drei Berufe unmöglich sind: erziehen, analysieren und analysieren.

Es drängt sich hier die Erwägung auf, dass es außerhalb des logozentrischen Bereichs, wo das Unmögliche kategorisch und unbedingt ist, möglich

wird, mit dem Unmöglichen zu arbeiten. Außerhalb des *logos* ist es möglich, das Unmögliche bestimmten Bedingungen zu unterwerfen; so gelingt es letzten Endes, dasselbe zu schwächen.

Die Lacan'sche Behauptung von der Inexistenz oder Unmöglichkeit des sexuellen Verhältnisses lässt sich beispielsweise durch eine Transformation schwächen. Von einem Axiom, wie es Lacan präsentiert, wandelt man die Behauptung in ein Theorem um, das von anderen Axiomen abhängt. Das ist nicht schwierig. In der Mengenlehre kann das sexuelle Verhältnis als Paar  $\{M,F\}$  geschrieben werden, wobei M die Klasse der Männer und F die Klasse der Frauen ist. Aber wie bereits gesagt, ist F eine echte Klasse, also nicht Element einer anderen Klasse, insbesondere nicht Element des Paares  $\{M,F\}$ . Dies zeigt, dass die Inexistenz des sexuellen Verhältnisses keine autonome Behauptung darstellt, sondern die Folge aus der Hypothese ist, dass das Weibliche eine echte Klasse ist (das heißt, dass es *nicht alles* ist, wie Lacan sich uneigentlich ausdrückt). Kurz und gut, wenn das sexuelle Verhältnis existiert, betrifft es nicht *alles* Weibliche. Wenn es das Weibliche betrifft, wird das sexuelle Verhältnis unbestimmt. Dies ist die Schwächung, die ich vorschlage, in Übereinstimmung mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft, die sich sowohl in der Physik als auch in der Biologie am Indeterminismus (beziehungsweise der Kontingenz im Sinne dessen, was weder notwendig noch unmöglich ist) ausrichtet. Natürlich wird auch dieser Vor-

schlag mitunter hartnäckige Widerstände von Seiten derer hervorrufen, die ihre Illusionen über die Existenz des womöglich von irgendeiner sozialen Norm kodifizierten – geheiligten – sexuellen Verhältnisses nicht aufgeben wollen.

Einige Modalitäten, um das Arrow'sche »soziale Unmögliche« zu schwächen, wurden von Amartya Sen untersucht. Ich erwähne Sens Zugang hier, weil er epistemisch und darauf aus ist, die Bedingungen eines sozialen Bands zu bestimmen, das weniger ontologisch ist als jenes, das uns von einer langen logozentrischen, unmissverständlich diktatorischen Tradition des (männlichen) Einen aufgezwungen wurde. Sen bestimmt ein Axiom, das von Arrow aufgeführt, aber nicht hinreichend formalisiert wurde. Es handelt sich dabei um die Unmöglichkeit, die Informationen über individuelle Präferenzen in eine kollektive Funktion zu integrieren und diese Funktion in der sozialen Wahl in angemessener Weise spielen zu lassen, indem beispielsweise Allianzen und Koalitionen erlaubt sind. Denn die Arrow'schen Individuen sind Monaden, die sich die eigenen Präferenzen nicht wechselseitig mitteilen. Sen zeigt, dass das Unmögliche, verstanden als leere Menge der Möglichkeit, sich mit Möglichkeit füllt, zuweilen fast allzu sehr, wenn die kollektive Informationsbasis ausgeweitet wird. Es geht darum, die Kraft der Axiome so zu regeln, dass eine und nur eine Möglichkeit übrig bleibt. Wir haben im Falle der drei Gefängnisinsassen gesehen, dass die Axiome (Zweiwertigkeit der Farben und Abwesen-

heit von Spiegeln) nur eine Möglichkeit offenlassen – drei weiße Scheiben. Die Koalition, die unter den drei Gefängnisinsassen zustande kommt, ist klar epistemischer Natur, weil sie in der allen gemeinsamen Ungewissheit gründet. Und es ist genau die epistemische, durch das kollektive Zögern vermittelte Koalition, die die ganze Gemeinschaft zum Ergebnis führt.

Das Paradox enthält ein wissenschaftlich wichtiges Ergebnis: die Möglichkeit, ein cartesianisches soziales Band zu konzipieren, das heißt ein Band, das auf der kollektiven Verarbeitung der Ungewissheit basiert. Wittgenstein wird die Analyse ausdehnen, indem er die Möglichkeit in Betracht zieht, dass zwei Individuen derselben Regel folgen, wobei sie darum wissen. Einmal mehr gelangt das abendländische Denken zur Notwendigkeit, das Wissen als kollektive Tatsache, das heißt als in einer Gemeinschaft verkörpertes Wissen zu konzipieren. In abstrakter Weise kann ich nie wissen, ob du 45 und 32 so addierst, wie ich es tue. Du könntest einer der unendlichen Regeln folgen, welche auf Wegen, die von meinen verschieden sind, dasselbe Resultat hervorbringen. Es könnte beispielsweise die Regel sein, die nur dann dasselbe Resultat ergibt wie meines, wenn es kleiner als 77 (oder irgendeine andere Zahl) ist, ansonsten ergibt es 0. Wie kann ich das wissen? Dennoch weiß ich, dass du die Addition durchführst wie ich, weil wir beide derselben Gemeinschaft angehören, einer Gemeinschaft, die dasselbe Sprachspiel spielt. Die Gemeinschaft ist der Dritte,

der den epistemischen Austausch gestattet. Der *logos* ist keine abstrakte und universale Wahrheitsbedingung mehr, sondern wird zu einer lokalen epistemischen Tatsache. Sie kann von Kultur zu Kultur variieren, ohne dass sie jemandem ihre Vorherrschaft aufnötigte. Es drängt sich hier der Bezug auf die Epistemologie von Ludwik Fleck auf, die von einem »Denkkollektiv« ausgeht<sup>95</sup> und Kuhns Begriff des Paradigmas (einer Gemeinschaft) inspirierte.<sup>96</sup> Dabei handelt es sich um ein Paradigma, das sich geschichtlich durch beständige Normalisierungen des Wissens und seltene Revolutionen entwickelt, wobei sich beide in den gemeinschaftlichen Angelegenheiten parallel abspielen. Auch die Wissenschaft hört in dieser Sichtweise auf, »katholisch« zu sein, das heißt vom transzendenten Einen regiert zu werden. Die Wissenschaft wird zu etwas Kontingentem, das sein kann oder auch nicht, zu einem gleichsam spontanen, weitgehend unbestimmten und unvorhersehbaren Faktum wie das Subjekt, das sie praktiziert.

Ist der Widerstand gegen die Wissenschaft also eine Folge der Fixierung auf das Eine?

## DAS AUSHANDELN DES SOZIALEN BANDS

Auf dem Weg des sozialen Bands des Wissens schreitet Seyla Benhabib voran. Es ist ein Weg, der das weite Gebiet der Globalisierung und des notwendigen Multikulturalismus durchquert. Er führt durch

Dekonstruktionen und Konstruktionen. Die Dekonstruktion betrifft die Unmöglichkeit, mit einer Formel (mathematisch) oder einem Begriff (philosophisch) die Kultur zu definieren – dazu taugen auch nicht die interkulturellen Begriffe, die en vogue sind. Der Irrtum des Multikulturalismus besteht darin, im Hinblick auf die Kultur der anderen eine Urteilsordnung aufzustellen, und sei es, um sich instand zu setzen, sie besser aufzunehmen. Die Kultur kann nicht in ein Urteil gefasst werden, nicht einmal die eigene, weil sie sich nicht auf eine formale Tatsache der Zivilisation reduzieren lässt (vgl. Freud zur Unterscheidung/Überlappung von »Kultur« und »Zivilisation«).<sup>97</sup> Die Zivilisation ist eine echte Klasse: Sie lässt sich weder intensiv auf einen Begriff unter Begriffen noch extensiv auf eine Menge unter Mengen reduzieren. Der Kultur, auch der eigenen, kann man sich nicht auf dem interkulturellen Weg annähern. Es nützt nichts und ist im Übrigen illusorisch, eine transzendente Epistemologie *der* Kulturen oder *der* Humanwissenschaften vorauszusetzen, aus der sich dann die Eigenschaften der einzelnen Kulturen ableiten ließen, wie dies die Phänomenologen tun. Den Kulturen, die eigene inbegriffen, nähert man sich eher mit einer dynamischen, ja ich würde fast sagen: kaufmännischen Haltung, die sich auf den lokalen, eben kulturellen Austausch einlässt. Dies umso mehr, als modern zu sein bedeutet – so jedenfalls sieht es Bruno Latour –, sich in einem Durcheinander von Natur- und Humanwissenschaften zurechtzufinden, von Aktivitä-

ten der denkenden und handelnden Kollektive, von Erkenntnissoziologie und niedriger Politik, worüber die Medien stets verworren berichten.

Und nun komme ich abschließend zur *pars construens* meiner Ausführungen, zu jenem Teil also, der noch zu konstruieren bleibt.

Die Kulturen sind, topologisch gesprochen, Orte des Wissens. Die Interaktion zwischen und innerhalb der Kulturen ist der Austausch von Wissen. Der Tausch, den Adam Smith als Grundmechanismus des arbeitsteiligen Wirtschaftsgeschehens begriff, ist auch für das kollektive geistige – früher sagte man: moralische – Leben wesentlich. *Die Theorie der moralischen Gefühle* (1759) geht von der Möglichkeit aus, Vermutungen über das eigene Wissen und das Wissen anderer auszutauschen: Ich vermute, dass du dies weißt. Ich teile dir meine Vermutung mit. Du antwortest, indem du vermutest, dass ich nicht genug über dein Wissen weiß, und korrigierst mich. So kommt eine theoretisch-praktische Dialektik zustande, die sich nicht allzu sehr vom ökonomischen Tausch in einem Markt unterscheidet. Das Feld des Wissens ist in der Tat, wie der ökonomische Markt, eine echte Klasse. Es kann nur teilweise durch eine Konzeptualisierung reguliert werden. Im Markt der Güter werden ökonomische Werte ausgetauscht, im Markt des Wissens epistemische Werte; der erste beruht auf der Arbeitsteilung, der zweite auf der Wissensteilung.<sup>98</sup> Das Aushandeln des sozialen Bandes, von dem Benhabib spricht, impliziert ein wesentlich paritätisches

Verhältnis, wobei die Subjekte Wissenseinheiten tauschen, ohne sich zu bekämpfen. »Mein Wissen ist besser als deines« ist keine epistemische Behauptung und schafft kein soziales Band. Wir haben es dabei vielmehr mit einer ontologischen Behauptung zu tun, die sich als epistemisch maskiert, faktisch aber aus einer Identifikation mit irgendeinem Ideal resultiert. Die Religionskriege sind genau solche Kämpfe um die Überlegenheit des Wissens in der Währung des Glaubens.

Ist der epistemologische Ansatz allzu abstrakt und intellektualistisch? Das ist der gewöhnliche Einwand, die letzte Form des Widerstands gegen die Wissenschaft. In Tat und Wahrheit gibt es eine nicht zu vernachlässigende Blutauffrischung in der epistemischen Konzeption des sozialen Bandes. Auf einer Ebene, die gleichsam den Überbau des Tausches von Wissen bildet, strömen die subjektiven Leidenschaften: Liebe, wenn du unterstellst, dass der andere weiß; Hass, wenn du unterstellst, dass der andere nicht weiß; Indifferenz oder Ignoranz, wenn du im anderen kein interessantes Wissen unterstellst. Eines der sichersten Erkennungszeichen der Moderne und der Lebendigkeit des Zivillebens ist das Zusammenfallen von Epistemologie und Moral. Wenn hingegen die Moral eine ontologische Komponente enthält, die die epistemologische an Stärke übertrifft, dann bedeutet dies, dass die entsprechende Kultur entweder alt oder hinfällig ist. Denn wenn kein Wissen zirkuliert, wie im menschlichen Körper Blut zirkuliert, erneuert sich der so-

ziale Körper nicht und kann als tot betrachtet werden.

## SCHLUSSPRÄZISIERUNG

Ich weiß, was mir einer meiner Analysanden sagen wird: Das ist deine Konzeption der Politik der Psychoanalyse. Du propagierst ein soziales Band des Wissens, weil das Band, mit dem man in der Psychoanalyse arbeitet, epistemischer Natur ist, die sogenannte Übertragung zwischen Analytiker und Analysand; die Psychoanalyse aber ist nicht für alle; der Weg zum Unbewussten ist von Dollars gepflastert; also kann deine Konzeption keine Konzeption *für alle* sein.

Ich antworte gerne. Der Schutz der Wissenschaft ist ein Schutz der Psychoanalyse, gewiss. Aber das ist nicht alles. Die Politik der Wissenschaft ist eine Prämisse, ich würde sagen: eine notwendige Bedingung für eine Demokratie, die besser ist als jene, die uns eher unsympathische Gestalten jeden Abend im Fernsehen präsentieren. Betreibt mehr Wissenschaft, und ihr werdet mehr Demokratie haben. Betreibt weniger Wissenschaft und mehr Politik – der glückliche Eine wird es euch danken.

Nun bin ich schon bei den Sendungen des Spätabendprogramms angelangt, was eigentlich nicht meine Absicht war. Ich lasse es deshalb mit einem Zitat aus *Wir sind nie modern gewesen* (1991) von Bruno Latour bewenden; am Ende des Buches also

heißt es: »Die Hälfte unserer Politik spielt sich in Wissenschaft und Technik ab. Die andere Hälfte der Natur spielt sich in der Gesellschaft ab«. Modern zu sein bedeutet, mit jener subjektiven Spaltung umgehen zu können, die sowohl das Wissen als auch das Handeln unvollständig macht. Es handelt sich – mit Latour – darum, »die Art und Weise zu ändern, wie wir verändern«. <sup>99</sup>

## KONKLUSION

Nach der Niederschrift eines Buches über den Widerstand gegen die Wissenschaft müsste ich eigentlich ein weiteres Buch schreiben, sozusagen ein Sequel, und zwar über den Widerstand der Wissenschaft. Ich könnte es mit *Portae inferi non prevaletur adversus eam* betiteln. Es gibt kein Zurück hinter die Wissenschaft. Der epochale Übergang von der »Logik des Seins«, wie sie Johannes Paul II. nennt,<sup>100</sup> zur Logik des Wissens ist unumkehrbar. Dennoch verhält es sich so, als wäre der Übergang nicht zu seinem Abschluss gekommen; als müsste er sich täglich noch vollenden, obwohl er sich nie ganz vollenden lässt. Deshalb wird die Wissenschaft kein einfaches Leben haben und verschiedene Hindernisse überwinden müssen, von denen ich abschließend einige aufzähle.

*Die Wissenschaftler.* Ja, genau sie. Nicht nur die Phänomenologen üben sich in Widerstand gegen die Wissenschaft. Wie sich die Psychoanalytiker gemeinhin gegen die Wissenschaft verhalten, so tun es auch viele Wissenschaftler. Das ist ein sehr verbreitetes Phänomen. Sie wollen Namen hören? Ich habe die Qual der Wahl.

Newton erfand die Infinitesimalrechnung. Erst viel später publizierte er die Ergebnisse. In seinem

grundlegenden Beitrag *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) hat er sie nämlich nicht verwendet. Um zu beweisen, dass unter der Einwirkung einer Zentralkraft die Umlaufbahnen der Planeten elliptisch sind, benutzte er in ebenso meisterhafter wie vergeblicher Weise die vertraute euklidische Geometrie. Mit der Infinitesimalrechnung hätte er das Problem auf wenigen Zeilen gelöst, so wie jeder Physikstudent im zweiten Jahr an einer Universität. Warum tat er es nicht?

Einstein begründete mit seiner Arbeit über den photoelektronischen Effekt von 1905 die Quantenmechanik, verbrachte aber dann das ganze Leben damit, mit Niels Bohr zu streiten; er versuchte, der wissenschaftlichen Gemeinschaft zu beweisen, dass diese Mechanik nicht wissenschaftlich sei. Obwohl Einstein wesentlich dazu beitrug, mit seiner speziellen Relativitätstheorie den Begriff der Ursache zu schwächen, blieb er zeitlebens dem strikten Determinismus von Newtons Physik verhaftet. Warum? Weil Gott nicht würfelt. Für Einstein war die Wahrscheinlichkeit keine seriöse Sache. Pascal und Laplace haben für ihn nicht existiert. Einstein beging den Fehler, die Wahrscheinlichkeit als mit der Mechanik inkompatibel zu betrachten, weil sie nicht deterministisch ist. Der Wurf der Münze ist freilich sehr wohl mechanisch, das heißt er gehorcht den Gesetzen der Symmetrie, auch wenn er nicht eindeutig bestimmt ist. (Wie ich bereits festgestellt habe, ist die Wahrscheinlichkeit, dass »Kopf« herauskommt, gleich  $a$ , und die Wahrscheinlichkeit,

dass »Zahl« herauskommt,  $1 - a$ ;  $a$  und  $1 - a$  sind in Bezug auf  $1/2$ , dem Wahrscheinlichkeitswert des Wurfs einer gleichmäßigen Münze, symmetrische Werte.) Und wenn die Genies so banale Dinge übersehen...

Sigmund Freud war 50 Jahre alt, als unter großem Rummel Mendels Artikel wiederentdeckt wurden, die die Genetik begründeten. Aber er zitiert sie nicht ein einziges Mal. Wenn er sich auf die Biologie bezieht, dann stützt er sich auf August Weismann, einen Fanatiker der natürlichen Selektion. Warum? Warum änderte Freud, der sich mit seinem *Entwurf einer Psychologie* auf eine wissenschaftliche Bahn begab, seine Meinung, warum erfand er die Metapsychologie der Triebe, die finalistische Bewegungen sind, und kehrte zur unbedarften Physik des Aristoteles zurück? Es steht außer Zweifel, dass Freud mit dem Werk Descartes', der den Finalismus perhorreszierte und der Magie zurechnete, nicht vertraut war. Was war das für eine Art von Ignoranz? Muss man vielleicht ignorant und wissenschaftlicher Analphabet sein, um Psychoanalytiker werden zu können?

Und was ist über Lacan zu berichten? Sein Widerstand gegen die Wissenschaft ist phänomenologischer Herkunft. Auch er glaubt, dass die Wissenschaft objektiv, quantitativ und deterministisch sei. Nichts Neues also. Dennoch möchte ich auf einen charakteristischen, wiederkehrenden Zug hinweisen, in dem sich der Widerstand gegen die Wissenschaft zeigen kann. Im Falle Lacans ist es besonders

evident: der Hermetismus. Wo er sich findet, kann man getrost auf Widerstand gegen die Wissenschaft schließen – mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit. Die Vorliebe für dunkle und gerade deshalb so suggestive Ausdrücke, die Leidenschaft für den epigrammatischen und elliptischen Stil, der sagt und nicht sagt, die zur Schau gestellte Aufwertung unbedeutender Details, als würden sie das Geheimnis der Welt enthalten, all das ist das rhetorische Erbe der hermetischen Renaissance-Bewegung, die die Geburt der modernen Wissenschaft wirklich behindert hat, indem sie die Wissenschaft in ein Gemisch aus magischen, astrologischen und alchemistischen Glaubensinhalten meist platonischer Herkunft eintauchte. Giordano Bruno war das berühmteste Opfer. Lacan endete nicht auf dem Scheiterhaufen, wurde aber immerhin aus der *International Psychoanalytical Association* (IPA) ausgeschlossen. Sie taten ihm damit einen Gefallen. – Diese großen Namen mögen genügen.

*Die Medizin.* In diesem Buch halte ich dafür, dass die Phänomenologen, indem sie in ihrem Kampf gegen den Positivismus die quantitativen und deterministischen Aspekte der Wissenschaft hochhalten, gleichsam wider Willen zur Verbreitung jenes Bildes einer »positivistischen« Wissenschaft beitragen. Für sie ist die Wissenschaft eine positivistische »Sache«: ohne Subjekt, objektiv, quantitativ und instrumentell. Diese falschen Ansichten haben unter den humanistisch gebildeten Intellektuellen einigen

Schaden angerichtet. Die meisten Menschen stehen jedoch unter einem anderen Einfluss, der viel effizienter ist, unter dem Einfluss der Medizin. Die Menschen kennen die Wissenschaft, weil sie komplizierte Dinge hervorbringt, die der Arzt für die Diagnose und die Therapie verwendet, um die Gesundheit der Menschen wiederherzustellen. *La salute innanzitutto!* – Die Gesundheit kommt zuerst! So sagt der Volksmund.

Gewiss, die Gesundheit ist kein Übel. Der Punkt ist, dass die Medizin im guten populären, traditionellen aristotelischen Sinn jene juristische Mentalität verbreiten hilft, die die Wissenschaft als Erkenntnis der wahren Ursachen konzipiert. Die Medizin ist ätiologisch und pathogenetisch. Was bedeutet dies? Es bedeutet, dass sie sich auf die Suche macht nach den Ursachen der Krankheit und der pathologischen Prozesse. Ist das Wissenschaft? Auch die Polizei sucht nach den Beweggründen, von denen die kriminellen Handlungen ausgehen. Merkwürdige Übereinstimmung: Die Postulate von Koch-Henle gleichen, angewandt auf die Definition einer Infektionskrankheit und die Erkennung ihrer Ursachen, in struktureller Hinsicht den Postulaten, mit denen das kriminelle Handeln ausgehend von einer Zweck- und Wirkursache – in diesem Fall erhält sie die subjektive Qualität eines Beweggrundes – definiert und erkannt wird. Die Medizin ist ein Tatbestand des Rechts, das sich als Beschützer des Einen erweist und deshalb, wie ich gezeigt habe, der Wissenschaft feindlich gegenübersteht. Das ist frei-

lich nicht nur meine Überzeugung. Es ist auch die Überzeugung eines Genies, das in der Morgendämmerung des wissenschaftlichen Zeitalters lebte, Molière. In *Der eingebildete Kranke* (1673) trägt der Arzt nur ein Buch mit sich herum, ein Vademecum: das Handbuch der Rezepte, das, auf den Kopf gestellt, zum Kodex der legalen Medizin wird.

Die Medizin ist keine Wissenschaft, sondern Anwendung von Wissenschaft. Die technische Erfindung, die einen wesentlichen Bestandteil der wissenschaftlichen Entdeckung darstellt, stirbt einen epistemischen Tod, wenn sie routinemäßig in der medizinischen Klinik angewandt wird. Als angewandte Technik ist die Medizin eine tote Wissenschaft, die bloß noch zu Nachforschungen im Gebiet der Kriminalistik taugt. Der gemeine Widerstand gegen die Wissenschaft zeigt sich darin, dass die Psychoanalyse in eine medizinische Prozedur verwandelt und damit getötet wird. (Die Gegenstrategie vieler meiner Kollegen, die sich auf die wissenschaftliche Authentizität und den innovativen Wert der Freud'schen Theorie berufen, ist pathetisch. Natürlich fehlen Innovativität und Wissenschaftlichkeit in Freuds Werk nicht, aber Freud selbst war der Erste, der Widerstand gegen die eigene wissenschaftliche Neuheit an den Tag legte. Wer die Psychoanalyse retten will, muss viel Korrekturarbeit leisten und viele der 7'000 Seiten von Freuds *Gesammelten Werken* aussortieren, angefangen beim Finalismus der Triebe, der den wissenschaftlichen Ansatz ernsthaft kompromittiert.)

Lehreich ist in dieser Hinsicht die Arbeit des Molekularbiologen und Wissenschaftshistorikers Hans-Jörg Rheinberger, der die epistemischen Dynamiken in den Biochemielabors des *Massachusetts General Hospital* von Boston analysiert: »Was praktisch im Forschungsprozess abläuft, ist die Realisierung, also Produktion von Wissenschaftsobjekten mit Hilfe von Dingen, die bereits als hinreichend stabile Materialformen von Wissen betrachtet und gehandhabt werden können. Ein realisiertes Wissenschaftsobjekt wird selbst wiederum zu einem Werkzeug, einem technischen Konstrukt, das es erlaubt, neue Forschungsanordnungen zu konstruieren. Es wird eingebaut in den Prozess der Realisierung dessen, was man noch nicht weiß.«<sup>101</sup> Die routinemäßig ablaufende Technik hingegen bringt keine neuen Techniken hervor, sondern beschränkt sich auf die Kontrolle des Bestehenden. Sie taugt zur Diagnose dessen, was ist oder sein könnte, der Krankheit beispielsweise. Die Wissenschaft hingegen interessiert sich für das, was nicht ist oder noch nicht ist. Um das Neue zu bestimmen, erfindet sie neue Techniken, die in der Zukunft von der Medizin für kognitive Zwecke benützt werden. Aber dann werden sie nicht mehr wissenschaftlich gewesen sein. In einem Büchlein mit dem Titel *Der Arzt im technischen Zeitalter* versammelt Karl Jaspers fünf zwischen 1950 und 1955 entstandene Beiträge, die trotz der darin vertretenen philisterhaften Moral noch heute lesenswert sind. Hinter dem existenzialistisch-phänomenologischen Gemeinplatz, wonach

Wissenschaft und Technik ein und dasselbe seien, stößt man nämlich auf eine kleine Wahrheit: Die Medizin ist die Heldin der Technik aus zweiter Hand, der Hand des Herrn.

*Die Gurus.* Ich spreche aus eigener Erfahrung. Der hypnotische Blick des Gurus genügt, und die wissenschaftliche Bildung, die lange gehegt wurde, löst sich in Luft auf, so schwach ist sie. Deshalb betrachte ich psychoanalytische Schulen, die von irgendeinem charismatischen Führer gegründet wurden, als prinzipiell unwissenschaftlich. Wer die Früchte kennt, kennt den Baum. Mein Guru, Jacques Lacan, der mich immerhin auf den Weg brachte, in Descartes den Begründer des Subjekts der Wissenschaft zu erkennen, hatte nie den Mut, die Psychoanalyse als Wissenschaft zu konzipieren. Als guter Phänomenologe, der er eben war, blieb er auf halbem Wege stehen. Das Subjekt der Psychoanalyse identifizierte er zwar mit dem Subjekt der Wissenschaft, doch versäumte er es zuzugeben, dass das Objekt der Psychoanalyse – die Reihe der Objekte des Begehrens – dasselbe Objekt ist, an dem sich die Wissenschaft zu schaffen macht, nämlich das Unendliche. Hätte er dies zugestanden, hätte er den Preis bezahlt, kein Guru mehr zu sein, weil das Unendliche nicht das Eine ist (und der Guru eben die Emanation des Einen).

Die Schulen und die Wissenschaften vertragen sich nicht besonders gut. Im Zeitalter der Wissenschaft lassen sich die Schulen an einer Hand ab-

zählen. Sie entstehen in Momenten der Wachstumskrise, wenn sich die Männer der Wissenschaft mit neuen Objekten konfrontiert sehen, mit denen sie nicht umzugehen wissen. Also verstecken sie sich hinter der Autorität irgendeines Meisters, der ihnen erlaubt, die Objekte zu gebrauchen. So entstehen im Ausgang des Barockzeitalters die kontinentale und die englische Schule der Integralrechnung, die erste dank Leibniz, die zweite dank Newton. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwang die Entdeckung der Absurditäten der Quantenmechanik, ihr radikaler Indeterminismus, den wissenschaftlichen Diskurs, sich in Niels Bohrs Schule von Kopenhagen zu verschanzen; es dauerte seine Zeit, bis zuverlässige, wenn auch physikalisch problematische mathematische Grundlagen für die Physik gefunden wurden. Sogar Brouwer, der eine konstruktive Mathematik erarbeitete, den Intuitionismus, bedurfte anfangs des Rückhalts einer Schule, um sich vor unvernünftigen Missbräuchen des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu schützen. Heutzutage outet sich jeder Mathematiker *privatim* als Intuitionist in der Forschung, wohingegen er *coram publico* seine Ergebnisse in klassischer Manier präsentiert. Die Darwin'sche Schule in der Biologie hat ähnliche Sorgen und Missgeschicke erlebt, die für die Geschichte der Biologie durchaus von Interesse sind. Moral: In der Wissenschaft funktionieren die Schulen cartesianisch *par provision*. Sie werden natürlich überwunden – oder in die Hände irgendeines Philosophen gegeben, der eine unbändige Leidenschaft zu

lehren empfindet. Dann richten sie den bekannten Schaden an, indem sie das Denken behindern.

*Die Universität.* Sie hat ein großes Verdienst. Es ist ihr gelungen, das Kind auszuschütten und das schmutzige Wasser zu behalten. Die Universität hat sich des Meisters entledigt und sich den Lehrstuhl bewahrt. Nach der Enthebung des charismatischen Führers machte sie Platz für die Bürokratisierung des Wissens, wie jener illustre Akademiker, der Max Weber war, treffend beschrieb.<sup>102</sup>

Dennoch, das muss ich gestehen, erstaunt mich, wie heute die Wissenschaft im ruhigen Schatten der universitären Anstalten gedeihen und sich entwickeln kann. Es mag sein, dass ein unrealistisches Bild der Wissenschaft in meinem Kopf herumgeistert. Ich könnte mir eine Wissenschaft vorstellen, die es nicht mehr gibt oder noch nie gab, so halten mir meine Philosophenfreunde vor: eine Wissenschaft, die allenfalls in einer idealen Gemeinschaft von Wissenschaftlern so hätte entstehen können. Weit gefehlt! Die Wissenschaft, die ich mir vorstelle, entwickelte sich in Briefen zwischen Descartes und Fermat, in vom Postmann Pater Mersenne kontrollierten Sendschreiben zwischen Leibniz und Tschirnhausen, zwischen Gauß und Bolyai, zwischen Freud und Fließ. Wenn schon Phantasien, dann sind dies die Phantasien eines Analytikers, der ohne die professionellen Instrumente der Interaktion mit dem Wissen des anderen nicht zu denken vermag: den Brief und die Übertragung. Heute steht die Wissen-

schaft im Dienste des Kapitals; sie ist gänzlich bürokratisiert, standardisiert und wird als technologische Forschung für Patente finanziert. Um die Psychoanalyse steht es kaum besser. Es reicht, den *Procedure Code* der IPA zu lesen, um zu verstehen, wie wenig wissenschaftlich die institutionelle Psychoanalyse ist. Sie vermischt die absolute Exaktheit mit der relativen Genauigkeit, die Strenge mit den Riten, die Effizienz mit der protokollarischen Reproduktion. So kommt es, dass sie bereit ist, die fruchtbare Annäherung an neue Intuitionen aufzugeben, um jene statistische Einheitlichkeit zu gewinnen, die für die Systematisierung des Portefeuilles nötig ist.

Man muss fast lächeln über die Vorstellung, dass es möglich sei, den Widerstand gegen die Wissenschaft zu schwächen. Wer sich mit dieser minimalen Konklusion zufrieden gibt, kann immerhin auf ein italienisches Wortspiel zurückgreifen, das ihm Mut einflößt: *se alla scienza si resiste, vuol dire che la scienza esiste*; wenn man der Wissenschaft widersteht, so bedeutet dies, dass die Wissenschaft besteht. Alternativ und optimistischer könnte man die Behauptung wagen, dass der Humanismus von morgen wissenschaftlich sein wird. Im Grunde genommen hat unsere Kultur mit Galileo Galilei, Bonaventura Cavalieri, Evangelista Torricelli, Luca Valerio, Guidubaldo dal Monte, Francesco Maurolico und anderen bereits eine erste Zeit eines solchen wissenschaftlichen Humanismus erlebt – die Namen sind Ihnen vertraut, nicht wahr? Es ist zu-

mindest nicht unvernünftig, an eine Wiederauflage des wissenschaftlichen Humanismus in einer zweiten Zeit zu glauben. Einige Namen stehen bereits zur Verfügung: Gabriele Veneziano, Stephen Hawking, Roger Penrose, Stephen Jay Gould, Nils Eldredge, Giacomo Rizzolatti – auch alles bekannte Namen, nicht wahr?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> MARTIN HEIDEGGER: *Was heißt Denken?* (1954), Max-Niemeyer-Verlag: Tübingen 1961, S. 4.

<sup>2</sup> BRUNO LATOUR: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (1991), Fischer-Verlag: Frankfurt am Main 1998, S. 33.

<sup>3</sup> LUDWIK FLECK: *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1983, S. 57.

<sup>4</sup> Mehr zu Sciacchitanos Gedankenwelt findet der geneigte Leser unter [www.sciacchitano.it](http://www.sciacchitano.it).

<sup>5</sup> EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff: Den Haag 1954, S. 150. Vgl. auch S. 130: »Wie immer es mit der Durchführung oder Durchführbarkeit der Idee der objektiven Wissenschaft hinsichtlich der geistigen Welt steht (also nicht nur hinsichtlich der Natur): diese Idee der Objektivität beherrscht die ganze Universitas der positiven Wissenschaften der Neuzeit, und im allgemeinen Sprachgebrauch den Wortsinn ›Wissenschaft‹. Darin liegt insofern vorweg schon ein Naturalismus, als dieser Begriff abgenommen ist von der Galileischen Naturwissenschaft, so dass die wissenschaftlich ›wahre‹, die objektive Welt im voraus stets gedacht ist als Natur in einem erweiterten Wortsinn. Der Kontrast zwischen dem Subjektiven der Lebenswelt und der ›objektiven‹, der ›wahren‹ Welt liegt nun darin, dass die letztere eine theoretisch-logische Substruktion ist, die eines prinzipiell nicht Wahrnehmbaren, prinzipiell in seinem eigenen Selbstsein nicht Erfahrbaren, während das lebensweltlich Subjektive in allem und jedem eben durch seine wirkliche Erfahrbarkeit ausgezeichnet ist.«

<sup>6</sup> *Krisis*, zitiert, S. 182 und 183.

<sup>7</sup> JACQUES LACAN: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* (1949), in: *Schriften I* (1966), Quadriga-Verlag: Weinheim 1991, S. 64.

<sup>8</sup> SIGMUND FREUD: *Die Verneinung* (1925), in: *Gesammelte Werke*, Band XIV, Fischer-Verlag: Frankfurt am Main 1999, S. 13. Vgl. auch *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), in: *Gesammelte Werke*, Band V, zitiert, S. 123: »Die Objektfindung ist eigentlich ein Wiederfinden«.

<sup>9</sup> JACQUES LACAN: *Seminar XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (1973), Quadriga-Verlag: Weinheim 1987, S. 188.

<sup>10</sup> Vgl. ANTONELLO SCIACCHITANO: *Über den Wert des Falschen*, in: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 68/2008-1, S. 41 ff.

<sup>11</sup> JAMES WATSON: *Die Doppelhelix. Ein persönlicher Bericht über die Entdeckung der DNS-Struktur* (1968), Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2007, S. 114.

<sup>12</sup> FRANCIS CRICK: *Ein irres Unternehmen. Die Doppelhelix und das Abenteuer Molekularbiologie* (1988), Piper: München 1990, S. 67.

<sup>13</sup> JACQUES LACAN: *Die Wissenschaft und die Wahrheit* (1965), in: *Schriften II*, Quadriga-Verlag: Weinheim 1991, S. 239.

<sup>14</sup> HANS-JÖRG RHEINBERGER: *Experiment. Schrift. Differenz*, Basilisken-Presse: Marburg an der Lahn 1992, S. 29-30: »Ein Wissenschaftsobjekt wird im Rahmen eines bestimmten Experimentalsystems innerhalb eines Raums materieller Repräsentationen entfaltet und zur Artikulation gebracht. Man verfehlt seine Spezifik, wenn man diesen Vorgang als den der ›theoretischen Abbildung‹ einer wie immer gearteten ›Wirklichkeit‹ betrachtet. Was praktisch im Forschungsprozess abläuft, ist die Realisierung, also Produktion von Wissenschaftsobjekten mit Hilfe von Dingen, die bereits als hinreichend stabile Materialformen von Wissen betrachtet und gehandhabt werden können. Ein realisiertes Wissenschaftsobjekt wird selbst wiederum zu einem Werkzeug, einem technischen Konstrukt, das es erlaubt, neue Forschungsordnungen zu konstruieren. Es wird eingebaut in den Prozess der Realisierung dessen, was man noch nicht weiß. Seine Wissenschaftsförmigkeit beweist es dadurch und nur dadurch, dass es verspricht, das bereits modellierte Stück Natur zu verändern, welches das technologische Arrangement im Augenblick verkörpert. Dieser Prozess

ist keineswegs von vornherein zielgerichtet.«

<sup>15</sup> HANS-JÖRG RHEINBERGER: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas* (1997), Wallstein-Verlag: Göttingen 2001, S. 25.

<sup>16</sup> *Experiment. Schrift. Differenz*, zitiert, S. 87.

<sup>17</sup> Oder in den Worten Flecks: »Denn Erkennen ist weder passive Kontemplation noch Erwerb einzig möglicher Einsicht im fertig Gegebenen. Es ist ein tätiges, lebendiges Beziehungseingehen, ein Umformen und Umgeformtwerden, kurz ein Schaffen. Weder dem ›Subjekt‹ noch dem ›Objekt‹ kommt selbständige Realität zu; jede Existenz beruht auf Wechselwirkung und ist relativ« (*Erfahrung und Tatsache*, zitiert, S. 48).

<sup>18</sup> Rheinberger hat die kreative Tätigkeit des »Subjekts der Wissenschaft« im konkreten Forschungsprozess in seinem Aufsatz *Mischformen des Wissens* beschrieben. Er findet sich in NORBERT HAAS, RAINER NÄGELE, HANS-JÖRG RHEINBERGER (Hrsg.): *Liechtensteiner Exkurse IV: Kontamination*, Edition Klaus Isele: Eggingen 2001, S. 63-79.

<sup>19</sup> SIGMUND FREUD: *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), in: *Gesammelte Werke*, Band XVI, zitiert, S. 96.

<sup>20</sup> SIGMUND FREUD: *Konstruktionen in der Analyse* (1937), in: *Gesammelte Werke*, Band XVI, zitiert, S. 53.

<sup>21</sup> Vgl. ANTONELLO SCIACCHITANO: *Das Unendliche und das Subjekt. Warum man etwas von Mathematik verstehen sollte, wenn man über Psychoanalyse spricht*, RISS-Verlag: Zürich 2004.

<sup>22</sup> Vgl. ALAN SOKAL, JEAN BRICMONT: *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen*, Beck: München 1999.

<sup>23</sup> RENE SCHEU: *Das Scheitern ist gescheitert. Lacan in Italien 1953-1974*, in: GEORG CHRISTOPH THOLEN, GERHARD SCHMITZ, MANFRED RIEPE (Hrsg.): *Übertragung – Übersetzung – Überlieferung. Episteme und Sprache in der Psychoanalyse Lacans*, Transcript-Verlag: Bielefeld 2001, S. 58 ff.

<sup>24</sup> GIACOMO CONTRI (Hrsg.): *Lacan in Italia (1953-1978) – Lacan en Italie*, La Salamandra: Milano 1978, S. 104.

<sup>25</sup> *Lacan in Italia*, zitiert, S. 106-107.

<sup>26</sup> *Lacan in Italia*, zitiert, S. 156.

<sup>27</sup> *Lacan in Italia*, zitiert, S. 160.

<sup>28</sup> *Lacan in Italia*, zitiert, S. 158.

<sup>29</sup> *Lacan in Italia*, zitiert, S. 162.

<sup>30</sup> Eine gute Genealogie des Realen in Lacans Werk bietet das Buch von ERIK PORGE: *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, Point Hors Ligne: Paris 2000.

<sup>31</sup> JACQUES LACAN: *Seminar IV: Die Objektbeziehung 1956-1957* (1994), Turia + Kant: Wien 2003, S. 506.

<sup>32</sup> Die geradlinige gleichförmige Bewegung kommt in der Natur nicht vor, sondern nur in der Theorie. *Die Objektbeziehung*, zitiert, S. 506.

<sup>33</sup> Vgl. ANTONELLO SCIACCHITANO: *Das epistemische Ding. Manifest für die Psychoanalyse*, in: RISS, 57/58, 2003, S. 33-57.

<sup>34</sup> Der Text ist wiederabgedruckt in: ALEXANDRE KOYRE: *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard: Paris 1966. Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Übersetzung: ALEXANDRE KOYRE: *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Wagenbach: Berlin 1988, S. 13 ff.

<sup>35</sup> *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*, zitiert, S. 14.

<sup>36</sup> MAX PLANCK: *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Johann Ambrosius Barth: Leipzig 1970, S. 16-17: »Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, dass ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, dass ihre Gegner allmählich aussterben und dass die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist.«

<sup>37</sup> SIGMUND FREUD: *Nachwort zur »Frage der Laienanalyse«* (1927), in: *Gesammelte Werke*, Band XIV, Fischer-Verlag: Frankfurt am Main 1999, S. 293.

<sup>38</sup> *Gesammelte Werke*, Band XIV, zitiert, S. 293.

<sup>39</sup> SIGMUND FREUD: *Das Ich und das Es* (1923), in: *Gesammelte Werke*, Band XIII, zitiert, S. 278.

<sup>40</sup> »Der Gegensatz von Individual- und Sozial- oder Massenpsychologie, der uns auf den ersten Blick als sehr bedeutsam erscheinen mag, verliert bei eingehender Betrachtung sehr viel von seiner Schärfe« (SIGMUND FREUD: *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [1921], in: *Gesammelte Werke*, Band XIII, zitiert, S. 73).

<sup>41</sup> SIGMUND FREUD: *Studien über Hysterie. Zur Psychothera-*

pie der Hysterie (1895), in: *Gesammelte Werke*, Band I, zitiert, S. 292.

<sup>42</sup> Über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Demokratie reflektierte der polnische, von den Nazis verfolgte Bakteriologe LUDWIK FLECK. Er schreibt: »Ich nenne die naturwissenschaftliche Denkart demokratisch, denn sie beruht auf Organisation und jederzeitigem Unterkontrollestehen, lehnt das Privileg der göttlichen Herkunft ab und will jedem zugänglich sein.« Aber auch hier sind Idealisierungen fehl am Platze – Fleck fährt fort: »Die Erfahrung lehrt jedoch, dass jede Demokratie ihre kleinen Lügen hat; man will eben eine imponierende, majestätische Regierung, nicht bloß eine nützliche und kluge. Deshalb gibt es Orden, Titel, Fahnen und Präsidenten. Die Naturwissenschaften haben deshalb ihre Naturphilosophie und ihre Weltanschauung« (*Erfahrung und Tatsache*, zitiert, S. 49-50).

<sup>43</sup> KARL POPPER war der Überzeugung, dass jeder falsifizierbare Diskurs wissenschaftlich sei. Damit leistete er einer künstlichen und zudem sterilen Reduktion des wissenschaftlichen Diskurses Vorschub – er erkannte den Unterschied zwischen Empirie und Theorie nicht an. Eine empirische Gegebenheit, die stets von einem experimentellen Irrtum affiziert sein kann, vermag niemals eine prinzipiell wahre Theorie zu widerlegen. Sie kann höchstens ein Indiz, ein statistischer Hinweis auf deren Widerlegung sein, aber niemals die Widerlegung selbst.

<sup>44</sup> Ist das Unendliche also ein metaphysisches Objekt? JACQUES DERRIDA hat sich dieser Frage angenommen: »Das absolute Überborden der Ontologie (...) durch den Andern eignet sich als etwas Unendliches, weil keine Totalität es umfassen kann. Das auf die *Repräsentation* nicht zurückführbare Unendliche, welches das Ideatum, in dem es gedacht wird, übersteigt, (...) ist der Drehpunkt der metaphysischen Transzendenz« (*Die Schrift und die Differenz* (1967), Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 151).

<sup>45</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werkausgabe*, Band 7, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970, S. 24.

<sup>46</sup> SIGMUND FREUD: *Die Verdrängung*, in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band X, S. 249.

<sup>47</sup> Benjamins berühmten Satz schreibe ich um: »Was im Zeit-

alter der technischen Reproduzierbarkeit des wissenschaftlichen Werks verkümmert, das ist seine Aura.« Vgl. WALTER BENJAMIN: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (dritte Fassung) (1936), in: *Gesammelte Schriften*, Band 1-2, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991, S. 477.

<sup>48</sup> Ich mache mir die Analyse Lacans zu eigen, die er in *Die Wissenschaft und die Wahrheit* (1965) leistet. Dabei teile ich seine Aussage nicht, die Wissenschaft sei durch die Formalursache bestimmt. Die Wissenschaft ist anders als die Medizin oder das Recht kein ätiologischer Diskurs. Der Aristotelische Schematismus der vier Ursachen, an den sich Lacan hält, hat vielleicht in der vorwissenschaftlichen Zeit funktioniert, ist aber der Organisation des Wissens im Zeitalter der Wissenschaft unangemessen.

<sup>49</sup> Es gibt, in anderen Worten, keine Metaschrift. Derrida schreibt in der *Grammatologie*: »Die Schrift ist dem Logos und der Wahrheit nicht ursprünglich unterworfen« (S. 37). Weniger philosophisch gesagt, es existiert keine Metaschrift, wenn es stimmt, dass das Ausstreichen einer Schrift immer noch ein Schreibakt ist. Aber »man kann mit Hilfe von Ausstreichungen und mittels Ausstreichungen von Ausstreichungen schreiben: die Ausstreichung schreibt, sie zeichnet immer noch im Raum« (JACQUES DERRIDA: *Gewalt und Metaphysik*, in: *Die Schrift und die Differenz* [1967], Suhrkamp: Frankfurt am Main 1994, S. 171).

<sup>50</sup> Zum Verhältnis zwischen Technik und Wissenschaft verweise ich hier auf das Werk von LUDWIK FLECK, dem Erfinder der Kategorie des »Denkkollektivs«. Die Lektüre seines Hauptwerks *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935) empfehle ich allein schon wegen der unterhaltsamen Geschichte von richtigen wissenschaftlichen Erfindungen auf der Grundlage von falschen Prämissen. Darin behauptet er mitunter, dass es keine Wissenschaft ohne Technik gebe, dass aber die von der Wissenschaft getrennte Technik »tote Wissenschaft« sei. Vgl. dazu auch die Bücher von HANS-JÖRG RHEINBERGER, insbesondere *Epistemologie des Konkreten* (Suhrkamp: Frankfurt am Main 2006). Die Medizin ist das paradigmatische Beispiel für eine tote Wissenschaft, für eine Technik im Reinzustand, die wissenschaftliche Ergeb-

nisse anwendet, aber keine neuen hervorbringt.

<sup>51</sup> »Die Philosophie steht in diesem großen Buch geschrieben, dem Universum, das unserem Blick ständig offen liegt. Aber das Buch ist nicht zu verstehen, wenn man nicht zuvor die Sprache erlernt und sich mit den Buchstaben vertraut gemacht hat, in denen es geschrieben ist. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, und deren Buchstaben sind Kreise, Dreiecke und andere geometrische Figuren, ohne die es dem Menschen unmöglich ist, ein einziges Wort davon zu verstehen; ohne diese irrt man in einem dunklen Labyrinth herum« (GALILEO GALILEI: *Il Saggiatore*, in: *Galileo Galilei – Opere*, a cura di F. Flora, Ricciardi, Milano 1953, S. 121).

<sup>52</sup> Vgl. LEWIS WOLPERT: *Unglaubliche Wissenschaft (The Unnatural Nature of Science*, 1992), Eichborn-Verlag: Frankfurt am Main 2004, insbesondere S. 105 ff.

<sup>53</sup> Vgl. EDMUND HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Tübingen: Niemeyer 1993, § 31, insbesondere S. 55: »Im Zweifelsversuch, der sich an eine Thesis, und wie wir voraussetzen, an eine gewisse und durchgehaltene anschließt, vollzieht sich ›Ausschaltung‹ in und mit einer Modifikation der Antithesis, nämlich mit der ›Ansetzung‹ des Nichtseins, die also die Mitunterlage des Zweifelsversuches bildet. Bei Descartes prävaliert diese so sehr, dass man sagen kann, sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein Versuch universeller Negation.«

<sup>54</sup> Hier wäre der Ort, um einen Diskurs über den epistemologischen Wert des Falschen zu eröffnen, der für den Analytiker von großer Bedeutung ist. Der Analytiker arbeitet in der Tat tagtäglich mit dem Falschen: mit falscher Liebe, falschen Erinnerungen (Deckerinnerungen), falschen symptomatischen Befriedigungen, falschen Ängsten. Ich erwähne nur die notwendige Bedingung, die erfüllt sein muss, um ausgehend von Descartes und Spinoza eine solche Epistemologie zu entwickeln: Das Falsche sollte nicht als Gegenwert zum Wahren, sondern epistemisch als »Mangel an Erkenntnis« konzipiert werden (SPINOZA: *Ethik*, zweites Hauptstück, Lehrsatz 35). Der Übergang vom Falschen zum Wahren, zum Beispiel in der Auflösung der Übertragung, bedeutet einen Wissenszuwachs. Im Allgemeinen führt sie nicht von der falschen zur wahren Liebe für den Analytiker, aber vom dunklen und verworrenen voranaly-

tischen Wissen zum klaren und deutlichen postanalytischen Wissen.

<sup>55</sup> JACQUES LACAN: *Das Seminar. Buch II* (1954-1955). *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse* (1978), Quadriga-Verlag: Weinheim 1991, S. 366-369.

<sup>56</sup> HANS-JÖRG RHEINBERGER: *Iterationen*, Merve-Verlag: Berlin 2005, S. 16.

<sup>57</sup> GIACOMO CONTRI (Hrsg.): *Lettre aux italiens*, in: *Lacan en Italie (1953-1978) – En Italie Lacan*, La Salamandra: Milano 1978, S. 154 ff.

<sup>58</sup> *Iterationen*, zitiert, S. 17.

<sup>59</sup> Vgl. HANS-JÖRG RHEINBERGER: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Wallstein-Verlag: Göttingen 2001.

<sup>60</sup> Es mag angebracht sein, auf zwei Stellen zu verweisen, in denen Lacan diesen Neologismus gebraucht. Einmal spricht er davon in einem Vortrag, den er anlässlich der Einführung der *passé* hält, jenes Ritus, der die Formation des Analytikers innerhalb der *Ecole freudienne de Paris* beglaubigen sollte (*Proposition du 9 octobre 1967 sûr le psychanalyste de l'Ecole*, in: *Scilicet*, 1, Seuil: Paris 1968, S. 25). Ein zweites Mal gebraucht er den Ausdruck im Seminar XX im Zusammenhang mit Ausführungen zum weiblichen Genießen (*Le Séminaire. Livre XX: Encore*, Seuil: Paris 1975, S. 89).

<sup>61</sup> IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: *Werkausgabe*, Band VII, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991, S. 125 und S. 195.

<sup>62</sup> Die quantitative Geometrie betrachtet Entfernungen und Quantitäten, berechnet also Längen, Flächen, Volumen. Die qualitative Geometrie hingegen beschäftigt sich nicht mit Entfernungen, sondern mit Positionen (zum Beispiel die Position der Punkte auf einer Geraden) und Zugehörigkeiten (zum Beispiel die Zugehörigkeit der Punkte zu einer Geraden oder Ebene) und macht ihre Betrachtungen unabhängig von der Berechnung.

<sup>63</sup> »...damit die Länge dieser Rede Ihnen weniger langweilig erscheint, möchte ich einen Teil davon in Form einer Fabel entwickeln« (RENE DESCARTES: *Il mondo ovvero Trattato della luce* (1664 posthum), Boringhieri: Torino 1959, p. 50. Ein

nicht näher datiertes Porträt zeigt Descartes mit einem Buch in der Hand, auf dem geschrieben steht: *Mundus est fabula*.

<sup>64</sup> MICHEL FOUCAULT: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editions Gallimard: Paris 1972. S. 572. Dieser Ausdruck, der sich im Anhang von Foucaults Buch findet, wurde in der deutschen Übersetzung leider nicht berücksichtigt. [A.d.Ü.]

<sup>65</sup> JACQUES LACAN: *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewussten*, in: *Schriften II*, zitiert, S. 204.

<sup>66</sup> Ich spreche präzise vom »verlorenen Einen«. Ich sage nicht »das verlorene Objekt«, wie dies ein echter Lacanianer tun würde. Das Objekt ist nicht verloren, es ist da. Es ist das Unendliche, doch man will es nicht sehen. Es muss bloß wiedergefunden werden, würde Freud sagen (vgl. *Die Verneinung*, in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XIV, S. 14); oder es müsste bloß wieder in Erwägung gezogen werden, wie ich sage. In der Moderne ist das Eine hingegen wirklich verloren, in den Himmel verdampft.

<sup>67</sup> Das Weibliche ist »nicht alles«, würde der späte Lacan sagen. Ich ziehe es vor, das Weibliche als echte Klasse zu bezeichnen, das heißt als Menge, die sich nicht als Element einer anderen Klasse vereinheitlichen lässt.

<sup>68</sup> »Ma proposition [du 9 octobre 1967] gîte à ce point de l'acte [analytique], par quoi s'avère qu'il ne réussit jamais si bien qu'à rater, ce qui n'implique pas que le ratage [...] puisse être tenu pour réussite.« Vgl. *Discours prononcé par J. Lacan le 6 décembre 1967 à l'E.F.P.*, in: *Scilicet*, 2/3, Seuil, Paris, 1970, S. 13.

<sup>69</sup> Der Grund ist, dass die Wissenschaft durch Bestätigungen und Widerlegungen verfährt, während die Doktrin nur Bestätigungen duldet. Im doktrinären Feld erfolgen die Widerlegungen allein auf uneigentliche Weise durch die häretische Trennung vom Denkkollektiv. Die Geschichte der psychoanalytischen Bewegung ist voller solcher Beispiele.

<sup>70</sup> SIGMUND FREUD: *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse* (1925), in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XIV, S. 100-101. »Die Psychoanalyse ist etwas so Neues in der Welt.« SIGMUND FREUD: *Die Frage der Laienanalyse*, in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XIV, S. 270.

<sup>71</sup> LACAN: *Schriften II*, zitiert, S. 237.

<sup>72</sup> SIGMUND FREUD: *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XIV, S. 100-101. Vgl. auch *Die Frage nach der Laienanalyse*, in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XIV, S. 270: »Die Psychoanalyse ist etwas so Neues in der Welt«.

<sup>73</sup> Vgl. *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege* (1950), Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1963, S. 69-104: »Das wirkliche System der Wissenschaft besteht in dem jeweils aus den Planungen sich fügenden Zusammenstehen des Vorgehens und der Haltung hinsichtlich der Vergegenständlichung des Seienden« (S. 79).

<sup>74</sup> Wie Stephen Jay Gould und Niles Eldredge, die Autoren der »punktierten Gleichgewichte«, richtig hervorheben, führen die Neodarwinisten den »Fehler« Darwins fort, der ein Buch mit dem Titel *Entstehung der Arten* schrieb, das kaum oder gar nicht vom Ursprung der Arten handelte. Darwins Subjekt ist die Art. Dieses Subjekt, weder das Gen noch das Individuum, steht im Zentrum der von Darwin propagierten und dokumentierten Theorie der biologischen Variabilität (»Warum so viele Finken auf Galapagos?«).

<sup>75</sup> SIGMUND FREUD: *Die endliche und die unendliche Analyse*, in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XVI, S. 57.

<sup>76</sup> SIGMUND FREUD: *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: *Gesammelte Werke*, zitiert, Band XIV, S. 323.

<sup>77</sup> Vgl. ANTONELLO SCIACCHITANO: *Wissenschaft als Hysterie. Das Subjekt der Wissenschaft von Descartes bis Freud und die Frage nach dem Unendlichen*, Turia+Kant: Wien 2002.

<sup>78</sup> Vgl. zur Identität von Subjekt der Wissenschaft und Subjekt des Unbewussten den Aufsatz *Die Wissenschaft und die Wahrheit*, in: *Seminare III*, zitiert, S. 231-257, v.a. S. 236: Das Subjekt, »mit dem die Psychoanalyse operiert, kann nur das Subjekt der Wissenschaft sein«. Vgl. zur Gemeinsamkeit von Descartes und Freud das *Seminar. Buch XI*, zitiert, S. 41 ff.

<sup>79</sup> BARUCH DE SPINOZA: *Briefwechsel*, Felix Meiner:Hamburg 1986, S. 210.

<sup>80</sup> AMARTYA SEN: *Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt* (2006), C.H. Beck: München 2007, S. 193.

<sup>81</sup> GIORGIO AGAMBEN: *Der Ausnahmezustand* (2003), Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004.

<sup>82</sup> JACQUES LACAN: *Le Séminaire. Livre XX*, zitiert, S. 91.

<sup>83</sup> Vgl. ANTONELLO SCIACCHITANO: *Una matematica per la psicanalisi. L'intuizionismo di Brouwer da Cartesio a Lacan*, in: *Matematica e cultura 2006*, a cura di M. Emmer, Springer Italia: Milano 2006, S. 61-69. Aus Gründen der Vollständigkeit füge ich an, dass in dieser epistemischen Logik zwei unabhängige Operatoren »Begehren« existieren. Den einen habe ich bereits erwähnt, der andere beruht auf einer Variante des ausgeschlossenen Dritten, dem Gesetz von Jankov: *non X vel non non X*.

<sup>84</sup> Die Behauptung, die auf Brouwer zurückgeht, lässt sich verallgemeinern. Dank der topologischen Modelle der intuitionistischen Logik, die von Alfred Tarski im Aufsatz *Der Aussagenkalkül und die Topologie* ausgearbeitet wurden (*Fundamenta Mathematicae*, XXXI, 1938, S. 103-134), wissen wir heute, dass Räume existieren, die Tarski »degeneriert« nennt und in denen der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt. Zu ihnen zählen die nicht verbundenen Räume. In den verbundenen Räumen gilt der Satz nicht (den Text von Tarski findet man auf meiner Homepage: [www.sciacchitano.it](http://www.sciacchitano.it)).

<sup>85</sup> Wie ich bereits erwähnte, ist die logische Funktion des *Nicht* im Intuitionismus unproblematisch. Die intuitionistische Negation behauptet *bis zum gegenteiligen Beweis*, gemäß einer Logik, die derjenigen des Unbewussten durchaus nahesteht. Ich erinnere nochmals an den Brief L von Spinoza, in dem sich die symmetrische Umkehrung dieser Aussage findet: *omnis determinatio est negatio*. Man behauptet, indem man negiert. Aber wirklich zu negieren bedeutet, eine Aussage ad absurdum zu führen. Solange man nicht beim Absurden ankommt, kann man etwas *nicht* negieren, wie der Mathematiker weiß, dessen indirekte Beweise genau so funktionieren.

<sup>86</sup> JACQUES LACAN: *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil: Paris 1973, S. 192.

<sup>87</sup> Vgl. DONALD WINNICOTT: *Playing and Reality*, Tavistock Publications: London 1971.

<sup>88</sup> SIGMUND FREUD: *Konstruktionen in der Analyse*, in: *Gesammelte Werke*, Band XVI, zitiert, S. 47.

<sup>89</sup> FRANÇOIS JACOB: *Die innere Statue. Autobiographie des*

*Genbiologen und Nobelpreisträgers* (1987), Ammann-Verlag: Zürich 1988, S. 11-12.

<sup>90</sup> Nur am Rande sein angemerkt, dass die Hypothese selbstwidersprüchlich ist. Sowohl Cantor als auch Turing haben mit der diagonalen Methode gezeigt, dass es sich um eine Art Erweiterung der Paradoxie vom Lügner handelt und dass eine solche Liste nicht existiert. Sollte sie existieren, dann wäre sie unvollständig, denn ausgehend von den aufgelisteten Eigenschaften, welche auch immer es seien, lässt sich stets eine neue Eigenschaft konstruieren, die sich von den bereits erwähnten unterscheidet. Kurz, das objekthafte Unendliche streift das Unmögliche. Es ist unmöglich, alle wesentlichen Eigenschaften aufzuzählen. Aber darum geht es mir hier eigentlich nicht. Für das geistige Experiment, das ich durchführen will, brauche ich nicht über die vollständige Liste aller Unendlichen zu verfügen. Es genügt, wenn ich über irgendeine unendliche Liste verfüge, egal, ob sie nun partiell oder vollständig sei, um zu zeigen, dass das endliche Subjekt von Mal zu Mal eine noch partiellere, ja sogar endliche Unterliste auswählen kann.

<sup>91</sup> JACQUES LACAN: *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewussten*, in: *Schriften II*, zitiert, S. 194.

<sup>92</sup> *Wissenschaft als Hysterie*, zitiert, S. 120.

<sup>93</sup> Der anachronistische und antiwissenschaftliche Fehler Husserls bestand, wie bereits erwähnt, darin, am durch den systematischen Zweifel erhaltenen Ergebnis zu zweifeln. Der Gefangene, der in der Überlegung kehrtmacht und glaubt, schwarz zu sein, verliert definitiv die *gemeinsam* mit den anderen erworbene Gewissheit, drei weiße Scheiben auf dem Rücken zu tragen.

<sup>94</sup> Kenneth May hat den positiven Aspekt von Arrows Theorem bestätigt. Denn ausgehend von schwächeren als Arrows Annahmen ist im Falle bloß zweier Optionen eine Wahl mit Mehrheit möglich, die kohärent ist im Sinne der Anonymität (indem die Wahl zweier Individuen vertauscht wird, ändert sich die gesellschaftliche Wahl nicht; diese Bedingung schließt die Diktatur aus), der Neutralität (indem die gesellschaftliche Wahl in allen individuellen Präferenzen mit einer anderen vertauscht wird, wird diese Letztere eine neue gesellschaftliche Wahl) und der Konkordanz beziehungsweise der Monotonie

(wenn die gesellschaftliche Wahl  $x$  ist, bleibt  $x$  auch dann bestehen, wenn einige Wähler  $x$  in ihrer Werteskala höher bewerten).

<sup>95</sup> LUDWIK FLECK: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935).

<sup>96</sup> THOMAS S. KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962).

<sup>97</sup> Freud schreibt in *Die Zukunft einer Illusion*: »Ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen« (*Gesammelte Werke*, Band XIV, zitiert, S. 326). Die Kultur ist nicht der innere Reichtum des Individuums, welcher der äußeren und bloß formalen Kodifizierung der sozialen Verhaltensmuster der Zivilisation entgegengesetzt ist. Der Grund von Freuds starker Ablehnung, zwischen Kultur und Zivilisation zu unterscheiden, ist einfach. Für Freud sind das individuelle und das kollektive Subjekt gleichwertiger Ausdruck derselben psychischen Struktur. Die psychische Energie – die Libido –, die beiden zugrunde liegt, ist dieselbe. Deshalb wird die Analyse der beiden Subjekte mit denselben Mitteln durchgeführt.

<sup>98</sup> Friedrich August von Hayek vertritt eine epistemische Konzeption des Marktes. Vgl. seine Beschreibung des Marktes als »Entdeckungsverfahren« [R.S.].

<sup>99</sup> BRUNO LATOUR: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, zitiert, S. 192-193.

<sup>100</sup> Vgl. *Discorso di Giovanni Paolo II al comitato promotore dell'Index thomisticus* vom 28. März 1981.

<sup>101</sup> HANS-JÖRG RHEINBERGER: *Experiment – Schrift – Differenz*, Basiliken-Presse: Marburg an der Lahn 1992, S. 29-30. Vgl. auch vom selben Autor die umfassende Studie *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Wallstein: Göttingen 2001.

<sup>102</sup> Vgl. MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck: Tübingen 1922.

