

ANTONELLO SCIACCHITANO

Wissenschaft als Hysterie

Das Subjekt der Wissenschaft von Descartes bis Freud
und die Frage nach dem Unendlichen

Herausgegeben und übersetzt von René Scheu

Verlag Turia + Kant, Wien 2002

Publiziert mit Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und
Kunst in Wien und des Amts der Voralberger Landesregierung
ISBN 3-85132-291-6

© Verlag Turia + Kant, 2002
A-1010 Wien, Scottengasse 3A/5/DG1
www.turia.at

Einleitung

Descartes gehört neben Hegel, Marx oder Freud zu jenen Autoren, die Lacan in seinem Werk mit Vorliebe zitiert. Sein Name erscheint von den Vierziger- bis hinein in die Siebzigerjahre regelmässig sowohl in den *Schriften* als auch in zahlreichen *Seminaren*.¹ Lacan pflegte die Texte anderer Autoren bekanntlich weniger zu *interpretieren* als zu *benutzen*,² was zur Folge hatte, dass sich seine Bezugnahmen auf dieselben mit den Änderungen in seinem Denken selbst änderten. Dies trifft zweifellos auch auf seine Descartes-Lektüre zu, in der er dem Autor der *Meditationen* immer wieder neue Aspekte abzugewinnen verstand.

Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit, im *Spiegelstadium*, bestätigt Lacan noch den philosophiegeschichtlich korrekten Gegensatz zwischen dem cartesianischen selbsttransparenten Subjekt des Denkens und dem Freudschen Subjekt des Unbewussten. »Gerade unsere spezielle Erfahrung (die Erfahrung des Unbewussten, R.S.) stellt uns jeder Philosophie entgegen, die sich unmittelbar vom *Cogito* ableitet.«³ Die richtig verstandene Psychoanalyse – so Lacans These Ende der Vierzigerjahre – verspricht einen Ausweg aus dem »Zeitalter des *Cogito*«, dem nach Lacan auch die zeitgenössische Psychologie verhaftet bleibt. Lacan erkennt die Aufgabe der Psychoanalyse in der Nachfolge Freuds entsprechend im Aufweis, dass das Ich (*moi*) ein Ort imaginärer Tauschung ist, der sich, weit davon entfernt, die analytische Kur gegen die Launen des Es und des Ober-Ich zu unterstützen, selbst als die Quelle von Paranoia und »wahnhafter Identität«⁴ herausstellt. Dieselbe Behauptung vertritt Lacan auch noch Ende der Fünfzigerjahre – obwohl er Descartes ⁸ inzwischen zuzugestehen bereits ist, dass letzterer die Frage nach dem Subjekt (als verschieden vom *moi*) erstmals stellte –, wo sein Denken um den Begriff des Subjekts kreist. In *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud* schreibt er: »Nichtsdestoweniger ist das philosophische *Cogito* im Brennpunkt jener Tauschung, die den modernen Menschen so sicher macht, er selber zu sein in seinen Ungewissheiten über sich selbst.«⁵

Ein Bruch mit dem anti-cartesianischen Denken, der vor allem in den *Seminaren XI (Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse)*, *XII (Problèmes cruciaux de la*

¹ Vgl. insbesondere in den *Schriften I*, Quadriga: Weinheim 1991, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* (S. 61 ff.) und in den *Schriften II*, Quadriga: Weinheim 1991, die Texte *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud* (S. 15 ff.), *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten* (S. 165 ff.), *Die Stellung des Unbewussten* (S. 205 ff.) und *Die Wissenschaft und die Wahrheit* (S. 231 ff.). Was die Seminare anbelangt, so sind es die Nummern VI (*Le désir et son interprétation*), IX (*L'identification*), XI (*Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*), XII (*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, unveröffentlicht), XIII (*L'objet de la psychanalyse*, unveröffentlicht), XIV (*La logique du fantasme*, unveröffentlicht) und XVII (*L'envers de la psychanalyse*).

² Vgl. für diese Unterscheidung UMBERTO ECO: *Lector in fabula*, Hanser: München 1987, und *Die Grenzen der Interpretation*, Deutscher Taschenbuch Verlag: München 1995, S. 47 ff.

³ JACQUES LACAN: *Schriften I*, zit., S. 63.

⁴ JACQUES LACAN: *Schriften I*, zit., S. 67.

⁵ JACQUES LACAN: *Schriften II*, zit., S. 42.

psychanalyse, unveröffentlicht) und *XIII (L'objet de la psychanalyse*, unveröffentlicht) zum Ausdruck kommt, erfolgt bei Lacan in den Sechzigerjahren. Er steht im Zusammenhang mit jener Frage, die Lacan in dieser Deutlichkeit – veranlasst vom eben erfolgten Ausschluss aus der *International Psychoanalytic Association* (IPA), der ihn zwang, sich zu fragen, in wessen Namen er sprach – erstmals zu Beginn des *Seminar XI* formulierte, nämlich »ob die Psychoanalyse eine Wissenschaft sei.«⁶ Im Laufe des Seminars revidiert Lacan sein Urteil über Descartes vollkommen: Der Autor der *Meditationen* verwandelt sich unter seiner Hand von einem Antipoden Freuds zu dessen Wegbereiter. Diese Neuorientierung führt dann ein gutes Jahr später, in der ersten Sitzung des *Seminar XIII* (in den *Schriften* unter dem Titel *Die Wissenschaft und die Wahrheit* abgedruckt), zu einem Kurzschluss von Freud (Subjekt des Unbewussten) und Descartes (Subjekt der Wissenschaft), der bis heute nichts von seiner Brisanz eingebüsst hat: »Das Subjekt, mit dem die Psychoanalyse operiert, kann nur das Subjekt der Wissenschaft sein.«⁷ Die Alternative »Cogito oder Spiegelstadium« beziehungsweise »Philosophie oder Psychoanalyse« hat sich unversehens in die Konjunktion »Wissenschaft und Psychoanalyse« verwandelt. Nun zeigt sich zum ersten Mal⁹ klar und deutlich, dass Lacan seine »Rückkehr zu Freud« über eine »Rückkehr zu Descartes« konzipierte. Wie genau ist diese doppelte Rückkehr zu verstehen? Was verbindet Freud und Descartes?

Die Struktur von Lacans Descartes-Lektüre ist dieselbe geblieben, die Vorzeichen jedoch haben sich zugunsten von Descartes geändert. Dass der Mensch so sicher ist, »er selber zu sein in den Ungewissheiten über sich selbst« hat nun nichts mehr mit einer imaginären Tauschung des *moi* zu tun, die die Psychoanalyse aufzudecken hat; Lacan argumentiert nun umgekehrt, dass das Subjekt, mit dem die Psychoanalyse operiert, gerade in jener Gewissheit gründet, die aus der Ungewissheit hervorgeht. Die Symmetrie zwischen Freud und Descartes erkennt Lacan entsprechend darin, dass beide den Zweifel als »die Stütze seiner (der subjektiven, R.S.) Gewissheit«⁸ begreifen. Er bezieht sich dabei zum einen auf eine Stelle aus der *Traumdeutung*, in der Freud fordert, dass man sich in der Deutung eines Traumes »von der ganzen Skala der Sicherheitsschätzung frei mache und den »Zweifel«, den der Analysant bei der Erzählung seines Traumes vorbringt, »behandle wie die volle Gewissheit.«⁹ In analoger Weise behauptet Descartes in der zweiten Meditation, dass selbst dann, wenn ich mich nicht nur selbst täusche, sondern wenn mich ein *genius malignus* betrugt, dass also selbst dann, wenn »ich mich gezwungen sehe, zuzugestehen, dass an allem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist«¹⁰ (nicht nur daran, dass ich einen Körper habe etc., sondern auch an den ewigen Wahrheiten, dass nämlich $2+3$ gleich 5 ist und das Quadrat vier Seiten hat¹¹), dass selbst dann die Aussage gilt: »Ich bin, ich existiere«. Wobei Descartes nicht hinzuzufügen vergisst – was für Lacans linguistisch-strukturalistische Descartes-Interpretation von

⁶ JACQUES LACAN: *Seminar XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Quadriga: Weinheim 1987, S. 13.

⁷ JACQUES LACAN: *Schriften II*, zit., S. 236.

⁸ JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 41.

⁹ SIGMUND FREUD: *Die Traumdeutung*, in *Studienausgabe*, Band II, Fischer: Frankfurt 2000, S. 495

¹⁰ RENE DESCARTES: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Meiner: Hamburg 1993, S. 19.

¹¹ RENE DESCARTES: *Meditationen*, zit., S. 18.

entscheidender Bedeutung ist –, dass dieser Satz nur gilt, »sooft ich ihn ausspreche«. ¹²

10

Lacan greift im *Seminar XI* auf den berühmten Cartesianischen Satz *Cogito ergo sum* zurück, der freilich nicht aus den *Meditationen*, sondern aus dem *Discours de la méthode* stammt. ¹³ Die eben erwähnte Tatsache, dass das *Cogito ergo sum* nur solange gilt, wie ich es ausspreche, erlaubt es Lacan, die Reflexion über die für das Subjekt konstitutive Spaltung zwischen Sein und Denken beziehungsweise – in den linguistischen Termini Lacans – zwischen dem Subjekt der Aussage und dem Subjekt des Aussagens mit dem Diskurs über die Gewissheit kurzzuschliessen: «Descartes fasst sein *ich denke* im Aussagevorgang des *ich zweifle*, nicht in seiner Aussage, die noch all das von dem Wissen mit sich schleppt, das in Zweifel gezogen werden soll«, ¹⁴ so dass er schliessen kann: »dass es seinen Platz auf der Ebene des Aussagens einnimmt, gibt dem *Cogito* seine Gewissheit«. ¹⁵ Kurz, das *Cogito* kann seine Existenz solange in Zweifel ziehen, wie es will, die Gewissheit des *cogito ergo sum* vermag es nicht zu suspendieren, weil es jedem Denkbeziehungsweise Aussageakt immer schon zugrunde liegt. Jeder Zweifel – jede Ungewissheit – kann nicht anders, als die Gewissheit des Subjekts von neuem zu bestätigen. Lacans Lektüre der *Meditationen* hat zum Ziel, den Begriff eines »reinen, »entleerten Subjekts herauszuarbeiten, das über keine positiven Eigenschaften und empirischen Qualitäten mehr verfügt. Was nach dem hyperbolischen Zweifel übrig bleibt, ist ein reiner Fluchtpunkt ohne Referenz – »punktuell und flüchtig« –, ¹⁶ der nur in einer minimalen Geste des Aussagens aufrechterhalten werden kann. Nach Lacan gilt es aber, Descartes' Entdeckung des Subjekts gegen Descartes selbst zu verteidigen, der aus dem *Cogito* eine *res cogitans* machte. Wie schon Kant, Hegel und Husserl vor ihm halt auch Lacan die nachträgliche Substanzialisierung des *Cogito* für eine Verkennung von Descartes' Entdeckung. ¹⁷

Daneben gibt es jedoch noch einen anderen Aspekt in Lacans Auseinandersetzung mit Descartes, der im Zusammenhang mit der Frage nach der Geburtsstunde der Wissenschaft im allgemeinen und der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse im besonderen steht, einen Aspekt, der sich im *Seminar XI* mehr andeutungsweise findet und der von Lacan vor allem im *Seminar XII* (in den Sitzungen vom 9. und 16. Juni 1965) und im *Seminar XIII* auf den Begriff gebracht wurde. Lacan versucht das Subjekt, das in dem Moment erscheint, »wo der Zweifel sich als Gewissheit erkennt, ¹⁸ in dem Moment also, wo es sich der Wahrheit entledigt, um sie Gott aufzubürden (»ewig sind die ewigen Wahrheiten, weil Gott es so will« ¹⁹), nun weniger in den Begriffen von Denken und Sein als in den Termini von Wissen und Wahrheit zu denken: »En face vor seiner Gewissheit steht das Subjekt, von dem ich sagte, dass es da seit Descartes warte. Ich zögere nicht, es als Wahrheit auszusprechen, dass das Freudsche Feld erst eine gewisse Zeit nach dem Auftauchen des cartesischen Subjekts möglich

¹² RENE DESCARTES: *Meditationen*, zit., S. 22.

¹³ RENE DESCARTES: *Discours de la méthode*, Meiner: Hamburg 1997, S. 53.

¹⁴ JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 50.

¹⁵ JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 146.

¹⁶ JACQUES LACAN, *Schriften II*, zit., S. 236.

¹⁷ Vgl. JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 132-33.

¹⁸ JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 133.

¹⁹ JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 237.

wurde. Mit dem inaugurierenden Schritt von Descartes beginnt erst die moderne Wissenschaft.²⁰

Um besser zu verstehen, was Lacan damit meint, bietet es sich an, einen Passus aus dem *Seminar XII* integral zu zitieren: «Descartes' Weg (*démarche*) ist kein Weg der Wahrheit; was dies anzeigt und (...) was seine Fruchtbarkeit ausmacht, ist die Tatsache, dass er eine Absicht verfolgt, das Ziel einer Gewissheit, und dass er die Wahrheit deshalb dem Anderen aufbürdet, dem grossen Anderen, Gott (...). Der Wahrheit ist keine innere Notwendigkeit eigen, die Wahrheit – selbst die, dass zwei plus zwei vier ergibt – ist eine Wahrheit, weil es Gott so gefällt. Im Verwerfen (*rejet*) der Wahrheit, ausserhalb der Dialektik zwischen Subjekt und Wissen liegt (...) der Nerv der Fruchtbarkeit des Cartesianischen Weges, denn Descartes, der Denker, kann sehr wohl noch für einige Zeit den Zwang der traditionellen Sicherheit¹² der ewigen Wahrheiten bewahren; sie sind so, weil es Gott so will. Aber auf diese Weise entledigt er sich ihrer zugleich, und die Wissenschaft betritt den dadurch eröffneten Weg und schreitet fort, [die Wissenschaft, R.S.], die ein Wissen einführt, das sich nicht mehr um seine Wahrheitsgrundlagen zu kümmern hat.»²¹

Lacan identifiziert nicht einfach das Subjekt der Wissenschaft mit dem Subjekt des Unbewussten. Sie sind für ihn nicht *dasselbe*, sondern vielmehr die beiden Seiten *derselben* Medaille, sie verkörpern *dieselbe* subjektive Spaltung zwischen Wissen und Wahrheit. Sie verhalten sich zueinander wie das Verdrängte zur Rückkehr des Verdrängten: Was in der modernen Wissenschaft, die nach Lacan im 17. Jahrhundert mit Descartes anhebt, verdrängt wird (die Wahrheit), kehrt in der Psychoanalyse in der »vielfältigen und komplexen Konstruktion des Symptoms«²² wieder. Die moderne Wissenschaft, die sich nicht langer mit der Frage nach der Wahrheit herumschlägt, hat nur noch die Anhäufung immer neuen Wissens zum Ziel (Lacan behauptet gar, die »accumulation du savoir sei die Voraussetzung der »accumulation du capital«: die Wissenschaft ist nicht nur die Voraussetzung der Psychoanalyse, sondern auch des Kapitalismus, wenn auch in anderer Hinsicht!), während sich die Psychoanalyse ebendieser Wahrheit annimmt. Die psychoanalytische Lektion besteht genau darin, »zu ertragen, dass wir in der Psychoanalyse darauf verzichten müssen, dass auf jede Wahrheit ihr Wissen antwortete«.²³ Wenn also die Wissenschaft auf der Verdrängung der Wahrheit beruht, kann man schliessen, dass die Psychoanalyse selbst keine Wissenschaft ist, weil sie ebendieser Wahrheit verpflichtet ist: Die Psychoanalyse ist keine Wissenschaft, sondern ist für die Wissenschaft. Sie kuriert das moderne Subjekt, das an der Wahrheit »leidet.«²⁴ Anders als in den Fünfzigerjahren, als Lacan das Wesen der Wissenschaft darin erblickte, das Subjekt zugunsten der »durch die Wissenschaft¹³ konstituierten Objektivation zu vergessen,²⁵ führt er die Geburtsstunde der modernen Wissenschaft nun auf das Auftauchen des – gespaltenen – Subjekts zurück. Die Wissenschaft beruht nicht auf der Verwerfung des Subjekts, sondern auf dessen Verdrängung, sie siedelt sich nicht auf der Seite der Psychose, sondern eher

²⁰ JACQUES LACAN: *Seminar XI*, zit., S. 53.

²¹ JACQUES LACAN: *Seminar XII*, unveröffentlicht, Sitzung vom 9. Juni 1965.

²² ebda.

²³ JACQUES LACAN: *Schriften II*, zit., S. 247.

²⁴ Vgl. JACQUES LACAN: *Schriften II*, zit., S. 249.

²⁵ Vgl. JACQUES LACAN: *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*, in: *Schriften I*, zit., S. 123.

auf derjenigen der Hysterie an:²⁶ das gespaltene Subjekt bleibt das Korrelat der Wissenschaft, »aber ein antinomisches Korrelat, weil sich nämlich die Wissenschaft durch den ausweglosen Versuch, es zu nähern, definiert erweist.«²⁷

Wenn Psychoanalyse und Wissenschaft dieselbe Wurzel haben, haben sie es dann auch mit demselben Objekt zu tun? Das ist die Frage, auf die der in Mailand arbeitende und wohnhafte Antonello Sciacchitano in diesem Band eine Antwort zu geben versucht. Während Lacan den Status des Subjekts, wie eben gesehen, klar und deutlich bestimmt, bleiben seine Äusserungen über das Objekt der Wissenschaft eher vage: »Es gibt etwas im Status des Objekts der Wissenschaft, das uns, seit der Entstehung der Wissenschaft, noch nicht erhellt scheint.«²⁸ Sciacchitano verdoppelt Lacans *tour de force* – die »Gleichsetzung von Subjekt der Wissenschaft und Subjekt des Unbewussten – auf der Seite des Objekts: Psychoanalyse und Wissenschaft – so seine These operieren mit demselben Objekt, das im 17. Jahrhundert mit Descartes und Galilei die Bühne des Denkens betritt – *dem Unendlichen*. Das Objekt, auf das man in der Analyse als Objekt-Ursache des Begehrens trifft, ist nach Antonello Sciacchitano identisch mit dem »epistemischen Ding, das der Wissenschaftler im Labor manipuliert beziehungsweise zum Existieren bringt. Bei Lacan finden sich keine Hinweise für eine solche »Gleichsetzung«. Aus diesem Grund schlägt Antonello Sciacchitano mit diesem Band den Weg einer neuen Rückkehr zu Freud vor – einer Rückkehr nach Lacans Rückkehr zu Descartes. Im Zentrum der drei Aufsätze, die in diesem Band versammelt ¹⁴ sind, steht der zweifellos unorthodoxe Versuch, mit Lacan über Lacan hinauszugehen und die Wissenschaft nicht nur ausgehend von der Psychoanalyse neu zu denken (wie dies Lacan getan hatte), sondern auch die Psychoanalyse ausgehend von der Wissenschaft neu zu konzipieren.

Die ersten beiden Kapitel sind überarbeitete Fassungen von Vorträgen, die Antonello Sciacchitano im Jahre 2000 bei verschiedenen Anlässen hielt. Die Texte wurden für die Buchpublikation stark überarbeitet und an verschiedenen Stellen erweitert. Dessen ungeachtet hat sich der Autor bemüht, den Ton der mündlichen Rede beizubehalten, damit das Subjekt des Aussagens nicht allzu einfach hinter dem Subjekt der Aussage verschwindet. Das dritte Kapitel wurde eigens für diesen Band geschrieben. Bei allen drei Texten handelt es sich nicht nur um deutsche Erstübersetzungen, sondern zugleich um Erstveröffentlichungen in deutscher Sprache.

²⁶ Vgl. JACQUES LACAN: *Radiophonie – Television*, Quadriga: Weinheim 1988, S. 123: „So paradox die Behauptung sein mag, die Wissenschaft nimmt ihre Anläufe aus dem Diskurs der Hysterika“. Vgl. zu diesem Punkt auch BRUCE FINK, *The Lacanian Subject*, Princeton University Press: Princeton 1997, S. 133 ff.

²⁷ JACQUES LACAN: *Schriften II*, zit., S. 239.

²⁸ JACQUES LACAN: *Schriften II*, zit., S. 241.

17 Das Subjekt der Ungewissheit: Von Descartes zu Freud zurück²⁹

19 DAS SUBJEKT DER UNGEWISSHEIT

Vom Subjekt zu sprechen würde bedeuten, mit einem mehrsemestrigen Philosophiekurs zu beginnen, was hier freilich nicht meine Absicht ist. Ich werde zunächst nur sagen, was ich nicht unter Subjekt verstehe. Dabei habe ich mir zum Ziel gesetzt, den Bereich zu umgrenzen, in dem eine nähere Bestimmung dessen, was das in Frage stehende Subjekt sein könnte, erst Sinn macht. Erstens: Das Subjekt ist keine Substanz. Ich sage sogleich, dass ich den Begriff des *Subjekts* in einer Weise verwenden werde, die von der Substanz oder dem Substrat, dem – zumindest seit Aristoteles – massgebenden Begriff der abendländischen Philosophie, gänzlich verschieden ist. Zweitens: Das Subjekt, von dem ich sprechen werde, ist nicht das Subjekt der Grammatik, wie es auf der Schulbank erlernt wurde. Dies, obwohl der schon erwähnte Aristoteles sehr interessante Dinge über das grammatikalische Subjekt gesagt hat. Seine ganze Syllogistik gründet darauf, dass sich die Begriffe je nachdem als Subjekt beziehungsweise als Prädikat verwenden lassen.³⁰ Mit anderen Worten, Aristoteles ahnte etwas von der Möglichkeit, dass das Subjekt nebst dem, dass man von ihm etwas aussagt, auch selbst ein Prädikat ist. Etwas von Aristoteles, und zwar die subjektive Selbstbezüglichkeit der Aussage, wird auch in meinen Ausführungen haften bleiben.

Ausgehend von der analytischen Erfahrung müsste ich eigentlich vom Subjekt des Unbewussten sprechen. Ich schlage diesen Weg aber nicht ein; nicht weil er besonders schwierig ist, sondern weil er eigentlich unbegebar ist. Vom Subjekt des Unbewussten kann man weder in einem Vortrag noch vom grünen Tisch aus sprechen. Das Subjekt des Unbewussten ist etwas Verschwindendes, Vorübergehendes, Zufälliges: es ist da und es ist nicht da. Weil es die Wirkung einer Signifikantenkombination ist, verdunstet es²⁰ buchstäblich, sobald sich die Kombination auflöst. Ungeachtet dessen, dass ich Analytiker bin, werde ich vom Subjekt des Unbewussten nicht anders als auf Umwegen sprechen.

Nachdem ich nun das Gebiet mit diesen Negationen (es handelt sich weder um die Substanz noch um das grammatikalische Subjekt, noch spreche ich vom Subjekt des Unbewussten) dreifach begrenzt habe, möchte ich auf ein Problem eingehen, das den Schwerpunkt des eben umrissenen Gebietes bildet. Es steht im Zusammenhang mit dem Begriff jenes Subjekts, das ich im *hic et nunc* dieses Vortrages behandeln werde: das Subjekt als Selbstbezüglichkeit des Aussagens.

Das Subjekt, verstanden als Selbstbezüglichkeit des Aussagens, muss von der Fremdbezüglichkeit der Aussage, die sich auf ein Objekt bezieht, unterschieden werden. Subjekt und Objekt sind einander entgegengesetzt: auf der einen Seite das

²⁹ Das folgende Kapitel geht auf einen Vortrag zurück, den ich auf Einladung der *Scuola freudiana di psicanalisi* am 6. Mai 2000 in Florenz gehalten habe. Der Text wurde für die Buchpublikation überarbeitet und an verschiedenen Stellen erweitert. Dessen ungeachtet habe ich mich bemüht, den Ton der mündlichen Rede beizubehalten.

³⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Erste Analytik*, Meiner: Hamburg 1998, S. 5: »Fest bestimmten Begriff nenne ich das, in was der Eingangssatz aufgelöst wird, etwa ‚was ausgesagt wird‘ (Prädikat, AS.) und ‚wovon es ausgesagt wird‘ (Subjekt, A.S.)«.

Subjekt, das sich innerhalb der eigenen Rede in einem gleichsam flüchtigen Verhältnis zu sich selbst situiert, auf der anderen Seite das Objekt, das sich ausserhalb beziehungsweise jenseits der Rede befindet, wenn es auch nicht notwendigerweise in einer festgesetzten Ontologie *a priori* gegeben ist.

Diese Präzisierung sollte nicht allzu schwer zu fassen sein für den, der ein wenig philosophische Vorbildung mitbringt. Die Schwierigkeit, eine solche Präzisierung zu akzeptieren, liegt darin, dass wir die Kinder eines wissenschaftlichen Diskurses sind, dessen Wirkungen immer unabsehbarer werden. Ich bin eben im Begriff, durch ein Erzeugnis dieses Diskurses zu sprechen: noch vor einigen Jahren existierte das Mikrophon nicht. Dabei gilt es zu beachten, dass der wissenschaftliche Diskurs, oder besser: seine technologische Weiterentwicklung, den Hinweis auf das Subjekt nicht mag. Für die wissenschaftliche Praxis, die heutzutage nicht mehr in der Theorie, sondern in der technischen ²¹ Verwertung besteht, bedeutet das Subjekt reine Willkür: es bedeutet zugleich etwas Unreproduzierbares, da es sich nicht objektivieren lässt, und etwas Zufälliges und Ungewisses, weil es sich nicht intersubjektiv überprüfen lässt.

Das Mindeste, was man von einem Psychoanalytiker verlangen kann – von einem Psychoanalytiker, der weiss, dass die Psychoanalyse aus der modernen Wissenschaft hervorgegangen ist, und der versucht, auf die Sorgen, Fragen und Gründungsansprüche, die vom Subjekt der Wissenschaft vorgebracht werden, zu antworten –, scheint mir, der Psychoanalyse die Dimension der Subjektivität wieder zurückzuerstatten. Heutzutage, also im Zeitalter der Wissenschaft, vom Subjekt der Wissenschaft zu sprechen, bedeutet in gewisser Weise, gegen den Strom zu schwimmen. Ich bin nicht der erste, der auf die gegenwärtige Situation aufmerksam macht. Vor mir stiess etwa Husserl in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* einen Schmerzensschrei aus, der sich folgendermassen paraphrasieren liesse: »Wie wird das Subjekt bloss enden!«³¹ Noch gewaltsamer äusserte sich Heidegger zur Wissenschaft: »Die Wissenschaft denkt nicht. Du denkst nicht über dich nach. Du denkst nicht über das nach, was uns zu denken aufgegeben ist, das heisst über das Sein des Subjekts!«³² Man kann damit einverstanden sein oder man kann der Behauptung der Philosophen widersprechen. Am besten ist es wohl, man versteht ihre Behauptungen zuerst einmal als Anzeichen eines Unbehagens. Es besteht heute die Notwendigkeit, vom Subjekt zu sprechen. Die Psychoanalyse wurde geboren, um dieser Notwendigkeit zu entsprechen.

Nun gut, wir haben das Subjekt bisher durch die Selbstbezüglichkeit charakterisiert. Die Psychoanalyse versucht diese Beziehung in epistemischen Begriffen zu fassen. Nur für das so verstandene selbstbezügliche Subjekt stellt sich das erstmals von Descartes aufgeworfene Problem, die Ungewissheit ²² des eigenen subjektiven Wissens in Gewissheit zu verwandeln. Es handelt sich dabei um ein Problem, das mir für die Bestimmung moderner Subjektivität wesentlich scheint. Weil die Freudsche Verneinung bekanntlich nicht [immer] verneint, kann man es je nachdem als »Subjekt der Gewissheit oder als »Subjekt der Ungewissheit« bezeichnen. Die

³¹ Für Husserl war die Krise der Wissenschaften zugleich eine Krise des Subjekts. Vgl. EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Band VI, Martinus Nijhoff: Haag 1954, insbesondere den Ersten Teil.

³² Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Was heisst denken*, Niemeyer: Tübingen 1984, insbesondere das erste Kapitel.

terminologische Oszillation erfasst etwas von jener Dialektik, die – wie wir noch sehen werden – das moderne Subjekt konstituiert. Es obliegt mir nun, die Ungewissheit näher zu bestimmen. Die Ungewissheit ist ein negativer Begriff. Ich sollte ihn also negativ definieren, im Hinblick auf die Gewissheit. Das wird nicht einfach sein. Wie auch immer, ich komme um einen Hinweis auf die Gewissheit nicht herum, weil die Ungewissheit, wie ich sie ausgehend von den Cartesianischen Überlegungen verstehe, die Gewissheit ausdehnt und erweitert.

Mir sei eine kurze Klammerbemerkung erlaubt. Da ich mich an Analytiker wende, kann ich nicht umhin, vorgängig kurz zu erwähnen, dass mein Modell nicht demjenigen des Zwangsneurotikers entspricht, der die Ungewissheit als Unsicherheit, als Unentschiedenheit und fortwährendes Aufschieben der Entscheidungen erfährt. Meine Modelle haben nichts mit der psychastischen *folie du doute* und ebensowenig mit der Einstellung des Ästhetikers gemein – wie er von Kierkegaard geschildert wird –, der sich aller Wahl enthält, um die eigene Wahlfreiheit nicht zu kompromittieren. Meine Rede ist von Cartesianischem Zuschnitt [und kommt zu einem Schluss]. Gewiss, Descartes gehört nicht zu den Autoren, die besonders *en vogue* sind. Aus den Vereinigten Staaten erreichen uns Bücher mit Titeln wie *Descartes' Error*.³³ Die ganze amerikanische Kultur ist anti-cartesianisch, das heisst antidualistisch. Sie setzt Descartes mit dem Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* gleich und lehnt ihn im Namen jenes herrschenden Diskurses ab, der die Einheit als Wert anerkennt. Wie ich zu zeigen versuche, gibt es da aber²³ auch noch etwas ganz anderes bei Descartes, etwas, wovon die geläufige Kultur nichts hören will. Überhaupt vom Subjekt zu sprechen ist schon ausser Mode; vom Subjekt in Cartesianischen Begriffen zu sprechen, ist gleich doppelt ausser Mode. Da aber meine Bildung mathematischer Natur ist, gebe ich nicht viel auf die Mode. Meine Vorgehensweise gehorcht einem einzigen Kriterium, das ebensowenig mit der geläufigen Meinung, mit der Anzahl der Schuler, die auf Kommando applaudieren, oder mit der Menge gedruckten Papiers, das ich vollgeschrieben habe, zu tun hat. Nur zwei Fälle sind möglich. Fails es meiner Rede gelingt, zu einem Schluss, zu einer Konklusion zu gelangen, umso besser! Wenn es mir indessen nicht gelingt, so bedeutet dies, dass mein Theorem besser durchdacht werden muss, damit es zu einer Konklusion zu gelangen und in einem angemessenen theoretischen Rahmen zu existieren vermag. Damit schliesse ich die Klammer und kehre zum Thema der Gewissheit zurück.

DIE ZEIT DER GEWISSHEIT

Die Gewissheit spielt in der Geschichte der Philosophie bis zu Descartes eine beherrschende Rolle. Weshalb? Ganz einfach deshalb, weil bis zur Cartesianischen Revolution die ganze Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Gewissheit des Subjekts identisch ist. Diese ruht auf zwei Stützpfeilern: auf einem ontologischen und auf einem logischen Stützpfeiler, die alle beide erst im 17. Jahrhundert nachzugeben beginnen.

Mir sei eine Abschweifung gestattet, um meine Rede etwa aufzulockern. Zum Abschluss des Millenniums wurde immer wieder die Frage gestellt, wer nun der Mister Universum des vergangenen Jahrtausends sei. Einige waren für einzigen Dante, andere für Freud. Ich bin der Meinung, dass Descartes der gesuchte Mann ist. Und zwar deshalb, weil er die²⁴ Verbindung zwischen Logik und Ontologie, die seit

³³ ANTONIO R. DAMASIO: *Descartes' Error*, Avon Books: New York 1995.

Platon oder vielleicht gar seit Parmenides Gewissheit hervorbringt, aufbrach. Ich verstehe darunter die ontologische und gleichsam tautologische Gewissheit, dass das Sein ist und das Nichtsein nicht ist. Descartes ging auf Konfrontationskurs mit dieser scheinbaren Gewissheit *a priori* und wagte es, sie in Frage zu stellen. Indem er dies tat, bewies er geistigen, aber vor allem moralischen Mut, der bisher kaum anerkannt und geschätzt wurde. Descartes oblag es, die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung, wie sie bis zu ihm gültig war, zu bekämpfen, eine Auffassung, welche die ontologische Gewissheit des Seins, das ist, und des Nichtseins, das nicht ist, gleichsam mit einem Panzer versah.

Von Aristoteles bis zu Thomas von Aquin bemass sich die Wahrheit nach der Übereinstimmung des Verstandes mit dem Seienden, mit der Sache. *Adaequatio rei et intellectus*. Die Übereinstimmung kommt zustande, ohne dass dabei etwas übrig bleibt oder fehlt; sie ist gleichsam total. »Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr.«³⁴ Eine Sauce, die mit nur geringen Variationen während der ganzen Klassik, aber auch während des Mittelalters durchgekocht wurde. Der christliche Glaube ist nichts anderes als das gottgewollte Prinzip der *adaequatio rei et intellectus* – mit einem zusätzlichen Detail, dass allein der christliche Glaube hervorzuheben verstand: Wenn es eine *adaequatio rei et intellectus* gibt, wenn eine solche Übereinstimmung zwischen *res* und *intellectus* besteht, so muss ein Dritter vorausgesetzt werden, der bestimmt, ob eine vollkommene Angleichung stattgefunden hat und ob sie richtig oder falsch ist. Daher rührt die Funktion der Autorität, des Über-Ichs in allen seinen Abwandlungen: vom *ipse dixit* bis zur Autorität der Kirche. Wenn sich die Wahrheit nach der Übereinstimmung²⁵ mit der Wirklichkeit richtet, so gibt es stets einen Schiedsrichter, der urteilt, ob du, Subjekt der Erkenntnis (*soggetto della conoscenza*), mit der Wirklichkeit, deren Zeuge du bist, übereinstimmst oder eben nicht. Wenn du mit ihr nicht übereinstimmst, so hast du dich ihr anzupassen; wenn du dich geirrt hast, so hast du dich zu korrigieren; wenn du gesündigt hast, so hast du zu bereuen. Daher rührt die Macht der Kirche, die wir nach wie vor geniessen. Oder besser: daher kommt die Macht des Über-Ichs, das uns geniessen. Das Über-Ich ist für Freud so etwas wie ein Wächter des Realitätsprinzips. Jener Realität wohlverstanden, deren Herr von dir fordert, dass du dein Haupt beugst. Die Zugabe, mit der das Über-Ich das Ich für die Übereinstimmung entlohnt, ist die moralische Gewissheit.

Und wenn der ontologische Stützpfiler der Erkenntnis im Sein-das-ist und im Nichtsein-das-nicht-ist besteht, wenn der logische Stützpfiler in der *adaequatio rei et intellectus* liegt, so bleibt kein Platz mehr für den Skeptizismus. Der Skeptizismus ist eine Art intellektueller Snobismus, ein intellektuelles Spiel, das sich leicht auseinandernehmen lässt, weil es keinen Platz, weil es keinen *topos*, weil es keinen Ort zum Zweifeln gibt. Der Philosoph, der vor mir gesprochen hat, Ettore Perrella, sagte mir einmal in Padua: »Das *Cogito, ergo sum* wurde im Grunde genommen von Augustinus vorweggenommen.« Augustinus sagte: »*Si fallor, sum*, wenn ich fehle, bin ich.«³⁵ Gewiss, allein Augustinus' Satz hat nichts mit dem Cartesianischen Zweifel gemein. Augustinus spricht seinen Aphorismus im Herrschaftsbereich der Gewissheit aus. Er ist gewiss, dass das Sein ist. Und zwar so gewiss, dass er behauptet, dass ich ein armer Sünder bin, der fehlt, wenn ich predige, dass das Sein,

³⁴ ARISTOTELES: *Metaphysik*, Buch IV, 1011b, 26-27, Meiner: Hamburg 1989, S. 171.

³⁵ AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, XI, 26.

insbesondere das Sein des Glaubens, nicht ist. So ist es nur richtig, wenn mich jemand zurechtweist und mich wieder auf den richtigen Weg bringt. Nur dann bin ich. Ich bin, sofern ich auf dem richtigen Weg bin.²⁶

Ich hoffe, nun wird die Funktion des Dritten sichtbar. Es gibt einen Dritten, der bestimmt, ob ich auf dem richtigen Weg bin oder nicht. Man kann sagen, dass die ganze Geschichte der Philosophie bis zu Descartes nichts anderes ist als die Geschichte der ontologischen Philosophie, die sich auf das Sein-das-ist gründet. Eine Philosophie, die gewährleistet und überliefert wird von dem, der im Namen des Herrn spricht, des Herrn, der bestimmt, was ist und wie man es zu denken hat.³⁶

Nicht zu überhören sind einige abtrünnige Stimmen, heutzutage die Stimmen einiger nicht schulkonformer Analytiker, in der Antike die Stimmen der Sophisten, und unter ihnen die Stimme des grössten aller Sophisten: Sokrates. Nur die Sophisten und ihr Anführer wagten das Nichtsein zu denken. Leider konzipierten sie es als Alternative zum Sein. Die sophistischen Reden waren die sogenannten *dissoi logoi*, die zweifachen Reden. Die Sophisten bewiesen, dass man dieselbe Rede sowohl über das Sein als auch über das Nichtsein halten konnte. Die *dissoi logoi* waren freilich wenig leistungsfähig. Und in der Tat, wenn es mir gelingt zu zeigen, dass ich vom Sein und vom Nichtsein in derselben Weise sprechen kann, ist damit bewiesen, dass ich in beiden Fällen von einer und derselben Sache spreche und das heisst – wie Parmenides es wollte – vom Sein. Ich erinnere daran, dass Parmenides den Ton der abendlandisch-ontologischen Philosophie angab, indem er festlegte, dass Sein und Denken dasselbe sind. Man kann das Nichtsein im Abendland nicht denken, ohne dem Defätismus oder einer degenerierten Philosophie anheimzufallen.

In diesem intellektuellen Klima, das der epistemologischen Ungewissheit nicht wohlgesinnt war, gab der Gründer der Sophistik, Sokrates, eine Probe davon, was eine andere Art von Philosophie, eine nicht-ontologische Philosophie, sein könnte, ein Denken, das mehr am Wissen als am Sein interessiert²⁷ ist. Sokrates' berühmtes Theorem – *ich weiss nur eines: dass ich nicht weiss* – ist ein epistemisches Theorem, das über lange Zeit ein Herren-Theorem blieb, weil es von keiner Theorie mit anderen Theoremen begleitet wurde, und so gleichsam den Brückenkopf zu einer noch zu konstruierenden Epistemologie darstellte. In unseren Schulbüchern über Geometrie gab es nicht etwa ein einziges, sondern eine Vielzahl von Theoremen: über die Parallelen, über die Transversalen, über die Flächen. In der Geschichte der Philosophie blieb das sokratische Theorem – das nicht wenig behauptet; es besagt, dass das Wissen nicht leer ist, sondern als Kern die eigene Unwissenheit enthält – für lange Zeit das einzige in seiner Art. Meine These ist nun die, dass mit einigem zeitlichen Abstand Cartesianische und Freudianische Theoreme auf dasselbe folgten. Das Cartesianische Theorem, in dem sich die Geschichte des Cartesianischen *Cogito* verdichtet, lautet folgendermassen: *Ich weiss nicht, also weiss ich*. Es handelt sich dabei um ein neues Theorem, um ein solches einer nicht ontologischen Philosophie, die sich nicht nach dem Sein richtet, sondern darauf abzielt, die gebeutelte Geschichte jenes Wissens zu erläutern, das sich mit dem Zweifel und der Wahrheit herumschlägt.

Der letzte grosse Epistemologe, der epistemische Theoreme schuf, ist Freud. Sein Theorem ist das folgende: *Ich weiss nicht, dass ich wissen werde*. Die Freudsche Aussage ähnelt sehr stark derjenigen von Descartes. Freud ergänzt Descartes um die Dimension der epistemischen Zeit. Einstweilen weiss ich nicht, was ich wissen werde.

³⁶ Wir verdanken Lacan, der mit der Homophonie von *maître* und *m'êtré* spielt, die Zurückführung des ontologischen Diskurses auf den Herrendiskurs. Vgl. JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre XX: Encore*, Seuil, Paris 1975, S. 33.

Aber das, von dem ich jetzt nicht weiss, dass ich es weiss, werde ich später, *nachträglich*, wissen. Aus diesem Grunde glaube ich, dass, sollte Freud überleben, dies deshalb geschehen wird, weil sein Denken eine tiefliegende Wurzel hat. Wo? In Descartes. Das Freudsche Motto: *Wo es war, soll Ich werden*, ist ohne Descartes undenkbar, weil es die von Descartes ²⁸ entdeckte epistemische Herkunft der Moral (*soll*) wieder ins Spiel bringt.³⁷

Kurz und gut, Altertum und klassisches Mittelalter, das ist die Zeit der Gewissheit. Man soll mich nicht falsch verstehen. Es handelt sich um die Zeit der subjektiven oder ontologischen Gewissheit. Das Subjekt zweifelt deshalb nicht am eigenen Sein, weil das Sein ist. Das soll nun aber nicht bedeuten, dass die alten Römer keine Situationen objektiver Ungewissheit – das heisst einer das Objekt betreffenden Ungewissheit – erlebten. Im Gegensatz zur subjektiven Situation fehlte ihnen freilich die entsprechende Theorie, um diese andere Art von Ungewissheit zu kontrollieren und zu manipulieren. Gewiss, sie gaben sich dem Würfelspiel hin. Auch sie entgingen den Situationen der Ungewissheit nicht. Ihre Militärstrategie musste sich der Ungewissheit nicht weniger annehmen als wir das heute tun. In der Tat, jedesmal, wenn sich ein Anderer vor dem Ich befindet, stellen sich die Probleme der objektiven Ungewissheit von allein. Aber die Alten vermochten sie nicht zu beherrschen beziehungsweise sie nicht in einer Theorie zu beherrschen. Die objektive Ungewissheit stellte für sie ein Geheimnis dar, das sie nur durch die Religion und den Glauben an die Götter zu kontrollieren imstande waren. Was also machte der antike Römer in den Situationen objektiver Ungewissheit? Er rief den Augur an, den Vogelschauer des antiken Rom. Wenn der Vogel von links nach rechts flog, liess sich die Ungewissheit in einer bestimmten Weise auflösen; wenn er hingegen von rechts nach links den Himmel durchquerte, entschied sie sich auf eine andere Weise. Theoretisch bewanderter als der Römer war der alte Grieche, der es seit Parmenides verstand, den Weg der Wahrheit von dem der Meinung zu trennen, wobei er überdies zwischen dem Vorgehen der Wahrheit (Analytik und Philosophie) und dem Vorgehen der Wahrscheinlichkeit (Rhetorik und Dialektik) unterschied. ²⁹

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich die Theorie der objektiven Ungewissheit, die die Ungewissheit über das äussere Ereignis in die Gewissheit über den Mittelwert der Ergebnisse verwandelt, wie sich also die Wahrscheinlichkeitsrechnung erst dann entwickelte, als sich im 17. Jahrhundert die subjektiv-ontologische Gewissheit abzuschwächen begann. Es scheint, dass sich der Übergang von der Ungewissheit zur objektiven Gewissheit zu jener Zeit vollzieht, da die subjektive Gewissheit in Auflösung begriffen ist. Der erste, der im einfachen Fall des Würfelspiels bewies, dass er mit der objektiven Ungewissheit zu arbeiten verstand, war nicht etwa ein antiker Römer, sondern der grosse Mathematiker und Philosoph des Erzherzogs der Toskana: Galileo Galilei. Ihm wurde ein Problem des Würfelspiels unterbreitet, auf den ersten Blick eine schwer zu knackende Nuss. Mit drei Würfeln lassen sich 10 Punkte auf sechs verschiedene Arten erzielen: 136, 145, 226, 235, 244, 334. Für die Anzahl von zwölf Punkten sind ebenfalls sechs Kombinationen möglich: 156, 246, 255, 336, 345, 444. Und dennoch: Der Würfelwurf ergibt öfter zehn als zwölf Punkte, mit einem Unterschied von fast einem Prozentpunkt. Warum? Ich bemerke *en passant*, dass Galilei die Frage nach dem Warum vernachlässigt. Darin ist er modern. Die antike – hauptsächlich Aristotelische – Gewissheit gründete sich auf die Erkenntnis der Ursachen. Die Antike betrachtete die Ätiologie als die einzige

³⁷ 9Vgl. SIGMUND FREUD: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: *Studienausgabe*, Fischer: Frankfurt 2000, Vorlesung XXXI, S.516.

Erkenntnis, die dem Sein angemessen ist. Die Gewissheit der Modernen gründet sich hingegen auf den mathematischen Beweis. Galilei bewies nämlich korrekt, dass die beiden Möglichkeiten, zehn beziehungsweise zwölf Punkte zu erzielen, nicht gleich wahrscheinlich sind. Ich gehe nicht näher auf die mathematischen Details ein. Ich merke nur an, dass Galilei in einer Weise zu denken beginnt, die das Subjekt der Wissenschaft mit der objektiven Ungewissheit vertraut macht und es lehrt, wie es dieselbe zu behandeln hat. Tatsächlich ³⁰ nimmt Galileis Problem – in diesem Fall von vernachlässigbarem praktischem Wert (im Würfelspiel) – das zentrale Grenztheorem vorweg, in dem ein grosser Teil der modernen Statistik gründet. Pascal, der Philosoph der berühmten Wette auf die Existenz Gottes, behandelte und löste ein ähnliches, wenn auch schwierigeres Problem der Wahrscheinlichkeitsrechnung, das ihm vom Antoine Gombaud, Chevalier de Méré, einem bekannten Spielhöhlenbesucher und mathematischen Dilettanten, aufgegeben wurde. Weshalb schwieriger? Im Unterschied zu Galileis Fall der drei Würfel, der nur eine endliche Anzahl von Möglichkeiten beinhaltet, ist das von Pascal gelöste Problem deshalb schwieriger, weil es – wenigstens in potentieller Form – das Unendliche behandelt. Das Unendliche war vor Pascal und Descartes tabu. Pascal löste im Briefwechsel mit Pierre de Fermat³⁸ ein Problem der Wahrscheinlichkeitsrechnung im Hinblick auf ein Spiel, das unendlich lange dauern kann. Man fragte Pascal, wie der Spieleinsatz zwischen zwei Spielern gerecht verteilt werden kann, nachdem festgelegt wurde, dass er demjenigen Spieler zusteht, der als erster n Punkte erreicht, wenn das Spiel zu einem Zeitpunkt angehalten wird, da der erste Spieler p Punkte und der zweite q Punkte erzielt hat (wobei gilt: $p, q < n$). Auch in diesem Fall werde ich nicht näher auf die Einzelheiten eingehen, die in diesem Zusammenhang keine Bedeutung haben. Heute ist das Problem eine Theorieübung der aleatorischen Wanderungen oder Markovischen Vorgänge. Ich werde meine geschichtlichen Hinweise auf das schon Gesagte beschränken. Ich merke nur noch an, dass im 17. Jahrhundert Leute wie Galilei und Pascal die Mühe auf sich nehmen, das Problem der objektiven Ungewissheit in Angriff zu nehmen, und zwar insbesondere jener Ungewissheit, die aus der Interaktion von Endlichem und Unendlichem hervorgeht und eine Praxis ins Leben ruft, die bis heute andauert: die Wissenschaft. ³¹

Die Ungewissheit als Gegenstand der Wahrscheinlichkeitsrechnung entspringt charakterischerweise dem Fremdbezug. Das Problem liegt in der Ungewissheit des Subjekts hinsichtlich des Objekts, das sich, wie ich zuvor erläutert habe, ausserhalb der Aussage befindet. Das Objekt ist das aleatorische Ereignis, auf welches das Subjekt sein Geld setzt: es ist gleichsam der Spieleinsatz des endlichen oder unendlichen Spiels, oder eben: es ist das Quantenteilchen, dessen Lage und Geschwindigkeit das Subjekt zu bestimmen sucht. Die Theorie bestimmt die Bedingungen der Kohärenz – beziehungsweise der Gewissheit – des subjektiven Handelns in der objektiven Ungewissheit. In der Moderne erscheint mitunter ein neues Objekt, gewissermassen der Vater aller objektiven Ungewissheit: das Unendliche selbst. Das Unendliche versucht man seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr mit theologischen, sondern mit mathematischen Mitteln zu fassen: Die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Differential- und die Integralrechnung, die vollständige und transfinite Induktion stellen allesamt Praktiken dar, welche die fremdbezogene Ungewissheit in Gewissheit verwandeln. Wobei sie dies zuweilen,

³⁸ PIERRE DE FERMAT, geboren am 17.8. 1601 in Beaumont de Lomage als Sohn eines Lederhändlers, gestorben am 12.1. 1665 in Castres.

wie im Falle der Infinitesimalrechnung, mit theoretisch sogar ungewissen Verfahren tun.³⁹

DIE ZEIT DER UNGEWISSEIT

Allein wie steht es mit der subjektiven Ungewissheit, in der sich das Subjekt auf sich selbst bezieht? Das ist gerade diejenige Ungewissheit, die den Analytiker, der schliesslich kein Theoretiker der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist, am meisten interessiert. Er interessiert sich nicht für die Berechnung, wie oft ein Würfelwurf zwölf Punkte ergibt. Es reicht ihm zu wissen, dass das Subjekt – frei nach Freud – auf Antrieb keine Zahl völlig zufällig nennen kann. Es interessiert ihn nicht zu wissen, wie in einer Konfliktsituation,³² wie sie zum Beispiel das Pokerspiel oder eine militärische Situation darstellen, der Gewinn maximiert oder der Verlust möglichst gering gehalten werden kann, indem man etwa den Algorithmen der Spieltheorie eines Von Neumann folgt. Es reicht ihm zu wissen, dass die Spieltheorie durch die Kombinatorik der Gewinne und der Verluste, die an die jeweilige Wahrscheinlichkeit gekoppelt sind, ein Subjekt – und zwar ein ökonomisches Subjekt, wie Freud sagen würde – ins Spiel bringt. Ein Subjekt also, das sich vom intentionalen oder intersubjektiven Subjekt, das sich einbildet zu wissen, wie der Andere handeln wird, unterscheidet.

Der Analytiker hat es nicht mit der objektiven und fremdbezogenen, sondern mit der subjektiven und selbstbezogenen Ungewissheit zu tun. Der Analytiker behandelt die Ungewissheit jenes Wissens, das sich auf sich selbst bezieht. Nun, Descartes hat diesbezüglich etwas Entscheidendes gesagt. Wenn wir Descartes' Operation in jenen Begriffen lesen, wie sie von Husserl neu formuliert wurden, das heisst als Urteilsenthaltung, als *Epoché*, so sehen wir ganz deutlich, dass das Cartesianische Vorgehen genau darin besteht, eine künstliche Ungewissheit zu schaffen, um eine existentielle – so bei Descartes – beziehungsweise eine transzendente – so bei Husserl – Gewissheit zu gewinnen. Der Begriff der *Epoché* selbst, den Husserl dem griechischen Skeptizismus entlehnt, wird als »Erzeuger« der subjektiven Gewissheit, also in gänzlich anti-skeptischer Absicht verwendet. Die Ungewissheit, die von Descartes ins Feld geführt wurde, ist unnatürlich. Sie ist nicht die normale – objektive – Ungewissheit über die Zukunft, über ein Ereignis, das stattfinden kann oder eben nicht. Sie ist aber auch deshalb unnatürlich, weil es sich bei ihr um eine subjektive Ungewissheit handelt, die das Subjekt der Erkenntnis und seine kognitiven Fähigkeiten betrifft. In der Tat, sie entwertet die³³ intuitive Wahrnehmung der Lebenswelt, die das *Subjekt der Erkenntnis* macht, sie zieht dem Subjekt der Erkenntnis den Boden unter den Füßen weg. Mit Descartes verschwindet die Natürlichkeit der Erkenntnis. Der Akt des Zweifels enthebt das Subjekt der Erkenntnis seines Beobachtungsstandpunktes und führt ein schwächeres und niedrigeres Subjekt ein, das Lacan *Subjekt der Wissenschaft* nennt.⁴⁰ Mit anderen Worten, es gibt keine natürliche Erkenntnis mehr, sondern nur mehr unnatürliche Wissenschaft.

³⁹ Diese Verfahren sollten erste zwei Jahrhunderte später »gesichert« werden, so dass das Paradox verschwand.

⁴⁰ Vgl. JACQUES LACAN: *Die Wissenschaft und die Wahrheit*, in: *Schriften II*, Quadriga: Weinheim 1991, S. 231ff., wo Lacan den Begriff des Subjektes der Wissenschaft einführt.

Es ist unnatürlich und grenzt ans Unvorstellbare, daran zu zweifeln, ob ich schlafe oder wache, ob ich vernünftig argumentiere oder unvernünftig daher falsch, umso mehr, als ich dabei noch von einem bösen Geist ausgehe, der mich glauben lässt, dass ich vernünftig spreche, während ich in Wahrheit dem Wahnsinn verfallen bin. Es gibt keinen vernünftigen oder natürlichen Grund, etwas Ähnliches zu tun. Und dennoch: Vor dem lodernden Kamin eines Hauses in einem einsamen Dorf irgendwo in Holland erschafft sich Descartes die eigene Ungewissheit gleichsam aus dem Nichts. Er konstruiert sie *ad hoc* auf eine künstliche und fast wahnsinnige Art und Weise. Man achte hier auf die selbstbezügliche Bewegung: Ich, der Philosophierende, versetze mich künstlich in die Haltung der Ungewissheit. Ich versenke mich in mich selbst, auf der Suche nach der gewissen Wahrheit – *in interiore hominis habitat veritas*; Descartes ist, was die Bildung anbelangt, ein Schüler Augustinus' (*noli foras ire* ist ein anderer Augustinischer Ausspruch). Ich, der Philosophierende, bin das moderne Cartesianische Subjekt, das durch das Tor der Ungewissheit in das Innere des eigenen Ich eintritt. Ich erschaffe mir eine künstliche Ungewissheit, indem ich Wahrnehmungen, logische und mathematische Überlegungen, bewährte Überzeugungen ausser Geltung setze, um die Gewissheit nicht mehr bloss auf der Erkenntnis der Ursache, sondern auf ³⁴ sich selbst zu gründen, das heisst auf die Gewissheit der eigenen Ungewissheit. Ich, das zukünftige Subjekt der Wissenschaft, bin es, der ich festlege, dass ich all das, was ich weiss, gar nicht weiss – um das Wissen auf ein gleichsam sichereres Fundament stellen zu können.

Ich weiss nicht, ob es nun einigen spontan einfallen wird, Descartes' Vorgehen mit der grundlegenden analytischen Regel Freuds zu vergleichen. Was ist denn die Aufforderung zur freien Assoziation anderes als der Versuch, das erworbene Wissen seiner Gewissheit zu berauben? Was sagt der Analytiker dem Analysanten, der es sich auf der Couch bequem gemacht hat? »Sag' alles, was dir gerade einfällt, ohne auf eine logische und kritische Ordnung zu achten. Bild' dir ein, nichts von dem zu wissen, was du weisst, und sag', was dir als erstes in den Sinn kommt.« Das Aussergeltungsetzen der Gewissheiten ist freilich Descartes' Erfindung. Es ist präzise jene Arbeit, die Descartes vor dem lodernden Kamin in Angriff nimmt. Descartes wird sogar noch weitergehen in der Entwertung der Gewissheiten, wenn er etwa behauptet: »Was, wenn ich träume, während ich diese Dinge ausspreche?« Analytiker: Die Träume sind genau das, worüber man in der Analyse spricht. Descartes: »Und wenn ein böser Geist, ein *genius malignus*, mich glauben lässt, dass zwei plus zwei fünft ergibt, während sich die Summe in Wahrheit auf vier beläuft? Analytiker: Wie viele Analysen gelangen nie dahin, an der Wahrheit der Interpretation zu zweifeln, die der Analytiker liefert? Hier, im gleichlaufenden Vorgehen des philosophierenden Ich und des analysierenden Ich sieht man gut, wie sich dieselbe selbstbezügliche Ungewissheit herausbildet. Man kann sie folgendermassen beschreiben: Ich selbst, der Wissende, weiss nicht, dass ich weiss. Oder anders gesagt: Ich bringe mich um das Wissen, das ich habe, als wäre es nicht mein Wissen, um es so zu dem meinigen zu machen. In beiden Fällen handelt es sich um ein Vorgehen der Entfremdung, ³⁵ und zwar um die höchste Form derselben: um die Selbstentfremdung.

Descartes' Handstreich bestand darin, die schwindelerregende Talfahrt ins Nichtwissen, in die Ungewissheit mit einer positiven Behauptung zu stoppen. Descartes beweist, dass er mit der subjektiven Ungewissheit zu arbeiten weiss, ebenso wie Pascal und Galilei beweisen, dass sie mit der objektiven Ungewissheit zu arbeiten verstehen. Nachdem er das Feld der Ungewissheit durchquert hat, genauso wie der Analysant in der Analyse das eigene Phantasma durchquert, schliesst Descartes in

etwa folgendermassen: »Nun gut, zwei Fälle sind möglich. *Tertium non datur*, ob ich nun weiss oder nicht weiss, es steht auf jeden Fall fest, dass ich bin. Oder wie wir sagen würden: Ich bin ein Subjekt, das sich befragt, ich bin ein denkendes Subjekt, also bin ich ein Subjekt.

Darin besteht der Gestus, der die ontologische, vor-cartesianische Ordnung des Seins aus den Angeln hebt. Vor Descartes gibt es ausser dem Sein bloss das Nichtsein, also nichts. Der Cartesianische Gestus löst das Sein vom Sein an und für sich setzt es als abhängig vom Denken. Das subjektive Sein, das Sein des Subjekts ist nun nichts anderes mehr als das Ergebnis einer subjektiven »Erdichtung«. Das Sein, sofern es ist, ist deshalb, weil es von jemandem gedacht wird. Das Sein existiert nicht, oder besser: es existiert wenig, bevor es gedacht wird. Mit Descartes überlässt die Ontologie des *Subjekts der Erkenntnis* ihren Platz der Epistemologie des *Subjekts der Wissenschaft*, die sich der kommenden Moderne durch einen Hauptsatz ankündigt. Das Cartesianische Theorem – *ich weiss nicht, also weiss ich* – lässt sich leicht paraphrasieren. Wenn ich mich künstlich in die Position des Nichtwissens versetze, so gelange ich gleichsam automatisch zu einem Wissen, das mich betrifft. Wohin? Zum Wissen, dass ich existiere. ³⁶

An den ersten drei metaphysischen Meditationen von Descartes fällt die *escalation* des skeptischen Diskurses auf. In der Moderne halt der Skeptizismus wieder Einzug, wobei es sich freilich nicht um einen Snobismus wie etwa in der Klassik oder im Mittelalter handelt. Der moderne Skeptizismus ist eine Denkstrategie, die bei Descartes in ein positives Ende mit einem Gewinn mündet. Andere skeptische Denker, wie etwa Wittgenstein einige Jahrhunderte danach, haben nicht so viel Glück wie Descartes. Wittgenstein stellt sich die Frage, ob es möglich ist, Dritten zu beweisen, dass jemand, indem er zum Beispiel eine Rechnung ausführt, einer Regel folgt. Dem berühmten Wittgensteinschen Paradox des Regelfolgens ist nicht derselbe Erfolg beschieden wie Descartes' hyperbolischem Zweifel. Es überzeugt nicht mit derselben Kraft, mit der Descartes die Existenz des denkenden Ich begründet. Wie auch immer, die Sache braucht uns nicht besonders zu beunruhigen. Heute, nach den limitativen Sätzen syntaktischer beziehungsweise semantischer Art eines Gödel und Tarski, hat es im Gegensatz zur Barockzeit kaum mehr etwas Pionierhaftes an sich, sich in die Ungewissheit zu stürzen. Wenn auch nicht die Ungewissheit als solche, so kennen wir immerhin ihre Grenzen besser als damals. Es ist keineswegs tragisch, sondern ganz normal, dass wir über keine vollständigen Axiomatisierungen (welche die ganze und ausschliesslich die Wahrheit sagen) oder über keine so wirksamen Algorithmen verfügen, die uns erlauben, gleichsam mechanisch zu entscheiden, ob eine Aussage ein Theorem ist oder nicht. Es handelt sich umgekehrt geradezu um eine Ausnahme, wenn man auf vollständige und entscheidbare Systeme trifft, wie etwa im Falle der Logik von Boole. Die Prädikatenlogik ist schon auf der ersten Stufe der Prädikation (die keine Aussagen über Aussagen macht) unentscheidbar, und die Arithmetik wird unvollständig, sobald man die Multiplikation einführt. Die prinzipielle ³⁷ Ungewissheit und ihre partielle Überwindung sind das unverwechselbare Kennzeichen der epistemischen Operationen der Moderne sowohl in objektiver (Theorie der Ökonomie, Quantenphysik) als auch in subjektiver (Phänomenologie, Psychoanalyse) Hinsicht.

*

Die subjektive Cartesianische Operation stellt sich wie folgt dar. Descartes situiert sich in einem erweiterten Feld der Ungewissheit, das die eigenen Gewissheiten

umfasst. Descartes hatte Gewissheiten: Seine Abhandlung über die Geometrie ist noch heute eine Lektüre wert. Er war sich seiner wissenschaftlichen Entdeckungen gewiss. Und er hatte durchaus nicht Unrecht. Die Abhandlung über den Regenbogen ist beispielhaft. Seiner Analyse des Regenbogens haben die modernen Wissenschaftler abgesehen von einigen quantenmechanischen Erweiterungen nicht viel hinzuzufügen. Obgleich also Descartes solide objektive Gewissheiten besitzt, setzt er sie ausser Geltung und versetzt sich künstlich in eine Position der Ungewissheit, um eine andersgeartete Gewissheit zu gewinnen: Diesmal handelt es sich um die subjektive Gewissheit. Die Cartesianische Operation besteht in folgendem: Die Gewissheit, als Subjekt zu existieren, lässt sich dadurch gewinnen, dass man die Erkenntnis des Objektes, zu der man durch die Übereinstimmung von *intellectus* und *res* gelangt ist, ausser Kraft setzt. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Descartes die objektiven Gewissheiten einklammert, dass er sich in eine vorläufige (*par provision*) Situation der Ungewissheit versetzt, um so eine Gewissheit zweiter Potenz, das heisst die subjektive Gewissheit, zu gewinnen.

Die Richtung der Cartesianischen Operation ist so ohne weiteres ersichtlich. Erste Phase: Einklammerung der objektiven Gewissheiten. Zweite Phase: Durchqueren der ³⁸ subjektiven Ungewissheit. Dritte Phase: Gewinnung der subjektiven Gewissheit. Husserl hat die Einzigartigkeit von Descartes' Vorgehen in den *Cartesianischen Meditationen* sehr genau herausgestellt. Descartes betreibt ebensowenig wie Sokrates Philosophie *ex cathedra*. Descartes ist das philosophierende Ich, wie es Husserl nennt, das die eigene und sich selbst angemessene Philosophie aus sich selbst hervorbringt. Das philosophierende Ich eines Descartes hat dieselbe Gestalt wie das analysierende Ich auf der Couch. Die beiden epistemischen Zugänge zur Realität – der Cartesianische und der Freudsche – sind zwar nicht miteinander identisch, weisen aber auf verschiedene Weise und nach Abschluss verschiedener Denkwege dieselbe Struktur auf. In diesem Sinne sind sie zwei unterschiedliche Modelle derselben subjektiven Struktur: der Struktur des Subjekts der Wissenschaft.

Ich möchte noch ein wenig länger bei dieser Parallele zwischen Descartes und Freud verweilen, weil sie meiner Ansicht nach von grundlegender Bedeutung für die Begründung der Psychoanalyse ist. Welcher Unterschied besteht zwischen den beiden Denkern? Es handelt sich um einen geringen Unterschied, der eher quantitativer als qualitativer Natur ist. Auch das analysierende Ich hebt die eigenen Gewissheiten auf, durchquert die eigenen Vorurteile und die eigenen Ängste. Was ist die Kastrationsangst anderes als ein Vorurteil? Und der Penisneid, worum geht es da? Es sind – wie soll ich sagen? – vielleicht ein wenig altmodische Versuche, die Ungewissheit über das eigene Sein auszudrücken. »Mir wird doch wohl nicht etwas fehlen?«, so fragt sich der Neurotiker. »Ich werde doch wohl nicht etwa kastriert sein und mir wird doch nichts fehlen, etwa ein Stückchen Fleisch, das mich endlich vollständig machen wurde?« Die Ungewissheit hinsichtlich des eigenen Seins – ganz im Sinne einer Ungewissheit hinsichtlich des sprechenden Fleisches – ist der Motor der Analyse.³⁹

Nachdem ich die Beziehung zwischen Descartes und Freud mehrmals durchgekaut habe, möchte ich nun den letzten Schritt in der Analyse des Subjekts der Wissenschaft vollziehen. Descartes sagt sinngemäss: »Was ich mit den Sinnen wahrnehme, täuscht mich; was ich mit meinem Verstand konstruiert habe, kann mich täuschen.« Dieser Liste der Ungewissheiten fugt Freud eine letzte und endgültige hinzu. Während also Descartes schliesst: »Wenn alle Ungewissheiten, die ich angeführt habe, gegeben sind, kann ich auf eine Gewissheit schliessen: dass ich bin, dass ich ein

denkendes Ding bin, ergänzt Freud die Liste der von Descartes aufgestellten Ungewissheiten durch das Denken selbst. Dem bösen Geist, der mich auch dann betrogen könnte, wenn ich denke, dass zwei plus zwei vier macht, wobei die Summe in Tat und Wahrheit fünf ergibt, fügt Freud folgendes hinzu: »Und was, wenn es da sowas wie ein Denken gäbe, das gar nicht denkt [oder nicht gedacht wurde]? Was, wenn es ein undenkbares Denken gäbe?« Und dem fügt Lacan wiederum hinzu: »Und was, wenn ich genau da wäre, wo ich nicht denke?« Nun gut, ich wäre in diesem Fall nichts anderes als das Subjekt des Unbewussten. Ich bin mein *Es*, oder besser: ich bin *in* meinem *Es*, wie Freud als erster verkündete.

Aus der Perspektive Lacans besteht Freuds Operation in nichts anderem als in einer Erweiterung der Cartesianischen Operation. Freud und Lacan erweitern das Feld der Ungewissheit, um nach dem Durchqueren desselben eine höhere Gewissheit zu erreichen. Am Ende einer Analyse gelangt man zu einer subjektiven Gewissheit – und die Analyse ist zu Ende. Im Jahre 1937 verfasste Freud einen berühmten Aufsatz, *Die endliche und die unendliche Analyse*, der in Italien kaum gelesen wurde.⁴¹ Die Cartesianische Lektüre von Freuds Aufsatz liegt auf der Hand. Die Analyse kann auf zwei Arten zu einem Ende kommen: entweder sie wird abgebrochen oder sie endet mit einer Gewissheit.⁴² Nach der Analyse kann das Subjekt mit Gewissheit⁴⁰ behaupten: »Ich war so und so, ohne es zu wissen. Ich sage damit nichts Neues. Es handelt sich um den Refrain der Traumdeutung, der sich beispielhaft bei jenem Träumer wiederholt, in dessen Traum der Vater erscheint, der tot war, ohne es zu wissen. Was ist Heideggers Sein-zum-Tode anderes als der Wille zum *Wissen*, dass man dem Tode geweiht ist?

Genau das ist der Punkt. Mit Descartes tut sich ein neues epistemologisches Feld auf, das Feld der subjektiven Ungewissheit. Es handelt sich um ein Feld, das weiter ist als dasjenige der Gewissheit, weil es sie zugleich umfasst. Das Subjekt der Wissenschaft wohnt genau hier, in diesem Territorium. Seine eigentliche Arbeit, wie Heidegger sagen würde, besteht darin, die eigene selbstbezügliche Ungewissheit, jene Ungewissheit also, die den eigenen ontologischen Status betrifft, in Gewissheit zu verwandeln. Kurz und gut, nach Descartes ist die Ontologie nicht mehr *a priori* gegeben, sondern ist das Produkt *a posteriori* einer langen Durcharbeitung des Wissens.

⁴¹ In Italien zirkuliert ein Text, der den Titel *Analisi terminabile e interminabile*, also zu deutsch: *Die beendbare und die unbeendbare Analyse*, trägt, ein Text also, der weniger von Freud als von Colorni und Musatti, den beiden Übersetzern, stammt. Wir Italiener haben das gewaltige Problem, Freud zu übersetzen, erst noch in Angriff zu nehmen. Die offizielle Übersetzung weist sowohl hinsichtlich der Form als auch des Inhaltes gravierende Fehler auf: 1) Sie ist auf die *Standard Edition* gemünzt; 2) sie ist in einem schwulstigen und pseudowissenschaftlichen Stil geschrieben; 3) sie richtet sich nach einem Modell der Psychoanalyse als Psychotherapie und nicht als Suche nach der Neuheit des unbewussten Begehrens.

⁴² Leider endet die Analyse auch im Falle ihres Abbruches mit einer Gewissheit, mag diese auch pathologischer Natur sein. Lacan spricht von postanalytischer Paranoia (Vgl. JACQUES LACAN, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, Paris 1978, S. 283), in welcher der Analytiker den Verfolger darstellt und sich der Wahnsinn mit psychoanalytischen Begriffen auflädt. Im nachhinein kann man sagen, dass das Ende der meisten Analysen paranoischer Natur ist. Frage: Weshalb verlangen so viele Subjekte nach einer Analyse? Antwort: Um sie ungeschehen zu machen.

Freud macht nichts anderes als das durch Descartes eröffnete Feld der subjektiven Ungewissheit dadurch zu erweitern, dass er ihm die Selbstbezüglichkeit des Denkens hinzufügt. Dies führt dazu, dass die Gewissheit, zu der Freud gelangt, indem er gleichsam von einem grösseren Grund an Ungewissheit ausgeht, entsprechend sicherer ist. Nach der Freudschen Operation gelangt das Subjekt zu einer Gewissheit, weiche die Cartesianische an »Sicherheit und Ausdehnung übertrifft. Beweis gefällig? Im Unterschied zu Descartes benötigt Freud keinen Gott, der nicht betrügt, um die Wahrheit seiner Konstruktionen zu stützen. Die Wahrheit der Freudschen Konstruktionen liegt nicht in der Übereinstimmung mit der äusseren Realität, sondern genau darin, dass sie neue Wahrheiten aus dem eigenen Innern produzieren können (»Prinzip der Fruchtbarkeit«). In Wahrheit war Descartes' Gott ziemlich seltsam. Nicht zu ⁴¹ Unrecht stiess Descartes berühmte Theologen seiner Zeit vor den Kopf. Er braucht seine Existenz in der Tat gar nicht zu beweisen, weil es das Ich selbst ist – ein Ich freilich, das durch sich selbst besteht –, das ihn auf den Plan ruft. Dennoch, Descartes benötigt einen Gott, und zwar als Garanten der Wahrheit der eigenen Existenz. Gott ist der Dritte im Bunde, der weniger die Richtigkeit der *adaequatio rei et intellectus* garantiert als vielmehr die Wahrheit der Existenz des Subjektes. Freud indessen ist auf keinen Wahrheitszusatz angewiesen. Weil er von einem grösseren Grund an Ungewissheit ausgeht, kann er sich sogar den Luxus erlauben, mit der Lüge, dem subjektiven Aspekt der Falschheit, zu arbeiten. Er kann sich über Gott und über den Vater befragen und eine Reihe von Mythen ins Spiel bringen, die ihn betreffen, und die, obwohl sie – wie wir wissen – allesamt falsch sind, ihm dennoch nichts anhaben können. So kann es Freud mit Polonius halten: Wenn die Falschheit Wahrheit produziert, nun, so sei sie in den Konstruktionen der Analyse herzlich willkommen.⁴³

Auf der Linie Descartes-Freud situiert sich auch Lacan. Descartes schliesst die Unvernunft in das Feld der Gewissheit der Vernunft ein: vom Traum zum Wahnsinn. Freud wiederum schliesst das Nicht-Denken ein, das heisst dasjenige Denken, das ungedacht bleibt, während man denkt, das aber erst *a posteriori* als solches erkannt wird. Und zuletzt ist da Lacan, der das Feld der Ungewissheit/Gewissheit um die Ungewissheit des Anderen erweitert. Es sei hier an das bekannte Sophisma der drei Gefangenen erinnert:⁴⁴ Um das Gefängnis zu verlassen, müssen die drei Insassen die Farbe der Scheiben logisch herleiten können, die sie jeweils auf dem Rücken tragen. Sie wissen nur, dass drei weisse und zwei schwarze Scheiben im Spiel sind, wobei sie allein die beiden Scheiben ihrer Mitinsassen sehen. Nun, die subjektive Ungewissheit schliesst zugleich die Ungewissheit des Anderen ein. Ich sehe nur zwei weisse Scheiben ⁴² auf den Rücken meiner zwei Mitinsassen und bin ungewiss hinsichtlich der Farbe der Scheibe, die ich auf dem Rücken trage. Allein ich sehe, dass sie von derselben Ungewissheit geplagt werden. Was mag das wohl bedeuten? Genau! Es bedeutet, dass jeder von uns weisse Scheiben sieht, weil sonst wenigstens einer zum Schluss gelangt wäre, welche Farbe die Scheibe auf seinem Rücken hat. Daraus folgt:

⁴³ Freud erwähnt Polonius' Aussage (Shakespeare, Hamlet, II. Akt, 1. Szene) im zweiten Kapitel von *Konstruktionen der Analyse*: »Die falsche Konstruktion fällt in solcher Art heraus, als ob sie nie gemacht worden wäre, ja in manchen Fällen gewinnt man den Eindruck, als hätte man, mit Polonius zu reden, den Wahrheitskarpfen grade mit Hilfe des Lügenköders gefangen.« Vgl. SIGMUND FREUD, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer: Frankfurt 2000, S. 399.

⁴⁴ Vgl. JACQUES LACAN: *Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewissheit*, in: *Schriften III*, Quadriga: Weinheim 1994, S. 102 ff.

Wenn alle ungewiss sind, so ist meine Scheibe ebenso weiss wie diejenigen der Anderen.

Die Ungewissheit des Anderen, die zusammen mit der meinigen meine Gewissheit hervorbringt, ist ein bemerkenswerter Motor, der die Handlung vorantreibt. Wir müssen dieser Triebkraft eingedenk bleiben, wenn wir uns dem Problem der Ethik widmen werden, das heisst dem Problem der Handlung im Bereich der subjektiven Ungewissheit. Die ethische Problematik ist nach Descartes offen geblieben, weil die folgenden Denker, anstatt sich wie Freud und Lacan mit der Erweiterung des Feldes der Ungewissheit zu beschäftigen, sich darauf beschränkt haben, die Gewissheit zu vertiefen. Die Ergebnisse ihrer Anstrengungen sind kaum zu empfehlen. Was davon übrigbleibt, ist eine Konfektion von transzendentalen Ethiken, die im Wesentlichen – wie etwa die Kantische Ethik – von überreicher und perverser Natur sind. Diese Ethiken sind nicht in der Lage, die Ungewissheit des – nun symbolischen und nicht bloss imaginären – Anderen auf sich zu nehmen. Die Ungewissheit des anderen, im Sinne eines Meinesgleichen und Mitinsassen, wie es Lacan mit der Gefängnis-Fabel in *Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewissheit* beschrieben hat, ist nur ein schwaches und vorgängiges Bild jener Ungewissheit, die dem moralischen, vom Anderen kommenden Gesetz zugrunde liegt. Lacan widmet diesem Thema die ganze Reflexion über das »Nicht-Alles«. Damit beschliesst er den Denkweg, der mit der Formulierung des Spiegelstadiums begonnen hat. Die Ungewissheit⁴³ des Ichs resultiert aus der Entfremdung im Spiegelbild des anderen. Die Ungewissheit des anderen liegt in der Unmöglichkeit, die Information darüber, was er ist, in einem Bit zusammenzufassen. Der symbolische Andere ist gänzlich ungewiss hinsichtlich der eigenen Einheit, in dem Sinne, dass er sie nicht besitzt. Der Andere ist kategoriell nicht fassbar. In modernen Begriffen sagt man, dass der Andere eine »echte Klasse« ist, das heisst ein »Nichtendliches«, das kein Element einer anderen Klasse ist.⁴⁵ Mit dem Anderen, der über keinen eigenen Anderen verfügt, der ihm sagt, was er ist, erreicht der Diskurs der Wissenschaft die äusserste Grenze, an der sich die eigenen Gewissheiten aufweichen. Welche Auswirkungen hat dies auf die Ethik?

DIE ETHIK UND DAS SUBJEKT DES UNBEWUSSTEN

Nun gut, nachdem ich also von Cartesianischer Metapsychologie gesprochen habe, sollte ich nun etwas zur Ethik sagen. Die Frage ist: In welchem Masse betrifft der Diskurs über die Ungewissheit, die zur Gewissheit wird, die Ethik? Existiert eine Ethik für das Subjekt der Wissenschaft, für das Cartesianische Subjekt? Existiert eine Ethik für das Subjekt des Unbewussten? Existiert eine Ethik für das Subjekt, das, zuerst ungewiss hinsichtlich der eigenen Existenz, die Gewissheit über dieselbe dadurch gewinnt, dass es an allem zweifelt, was es betrifft? Wie ist eine Ethik zu denken, wenn auch das Gut/das Gute selbst in Zweifel gezogen wird?

Wenn wir nicht bis zu Sokrates zurückkehren wollen, zu seinem erhabenen ethischen Denkweg, der wegen der eigenen Unwissenheit und der seiner Stadt schliesslich zu seinem unvermeidlichen Tod führte, so müssen wir uns ein weiteres Mal mit Descartes beschäftigen. In der *Abhandlung über die Methode* erzählt Descartes, wie er mit der⁴⁴ Wissenschaft zurechtgekommen ist, um die

⁴⁵ Die Lacansche Terminologie ist metaphorischer. In Ermangelung intellektueller Mittel, die dazu taugten, das Unendliche zu denken, spricht Lacan vom Mangel beziehungsweise von der Kluft (*béance*) des Anderen, die von einem besonderen Signifikanten bedeutet wird.

fremdbezogene, das heisst objektive Gewissheit zu gewinnen. Die letzten Kapitel widmet er der subjektiven, oder eben: der moralischen Gewissheit. Ich nehme an, dass viele Leser, die wie ich zu diesem Kapitel vorgedrungen sind, ein Gefühl der Enttäuschung verspürt haben. Etwa in der folgenden Art: »Wie das? Zuerst funktionierte alles hervorragend. Es genügte, das Problem klar und deutlich zu formulieren, es in verschiedene Unterprobleme aufzuteilen, jeden Teil erschöpfend zu analysieren und sich über verschiedene Stufen zur Synthese vorzuarbeiten, um schliesslich zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen. Jetzt hingegen, am Ende der *Abhandlung über die Methode*, wo es um das geht, was mich als Subjekt der Wissenschaft am meisten betrifft, das heisst um die moralische Gewissheit, sagt man mir ziemlich wenig und auch dieses Wenige mit wenig Gewissheit. Mir werden kaum Hinweise gegeben. Man rat mir, von der traditionellen Moral auszugehen, von der *moral par provision*,⁴⁶ die ich als provisorische, vorläufige Moral akzeptieren soll, ohne dass ich genauer wüsste, wohin ich mich bewege. Man versichert mir, es gebe zwei, vielleicht drei Typen von Moral, es sei auch möglich, dass jede Nation die ihrige habe.

Wir befinden uns einmal mehr mitten in der Ungewissheit, und zwar in jener, die uns am direktesten betrifft, in der moralischen Ungewissheit. Eine gewisse Konklusion scheint sich diesmal nicht automatisch einzustellen. Das Denken scheint einer Form von obsessiver Psychasthenie anheimzufallen, die einzig dazu in der Lage ist, die Entscheidungen auf später zu verschieben. Und zwar deshalb, weil es einerseits stimmt, dass das Subjekt existiert und dass es sich seiner Existenz gewiss ist, zugleich aber scheint es definitiv zur Ungewissheit darüber verurteilt, was es tun soll. Im Falle der Moral gilt: Wer einmal zu zweifeln begonnen hat, findet aus dem Zweifeln nicht mehr heraus. Das ⁴⁵ Subjekt der Wissenschaft gelangt nicht dadurch zur rationalen Moral, dass es an allen möglichen Moral-Typen zweifelt. Der Trick, die eigenen moralischen Meinungen ihrer Gewissheit zu berauben, um so eine neue Moral hervorzubringen, funktioniert nicht. Die moralische Ungewissheit gelangt nicht zur definitiven Gewissheit, die für das *Cogito* charakteristisch ist, sondern bleibt Ungewissheit. Im Bereich des Handelns kommen wir um eine Panne nicht herum. Das Gaukelspiel, von der Ungewissheit zur Gewissheit überzugehen, funktioniert nicht mehr. Auf Französisch pflegt man zu sagen: *on reste sur sa faim*, man bleibt auf seinem Hunger sitzen. Was geschieht? Müssen wir uns etwa mit einer Moral zweiter Wahl zufriedengeben, die nur annehmbar (*ragionevole*), aber nicht rational (*razionale*) ist? Mit einer Moral, die sich nicht absolut begründen lässt? Was auf der Szene, wie sie uns von Descartes präsentiert wird, stattfindet, ist ein Konflikt – ich drücke mich in Cartesianischen Begriffen aus, in der Hoffnung, demnächst die Freudschen zu finden – zwischen dem endlichen Intellekt und dem unendlichen Willen. Während des ganzen Cartesianischen Gedankenganges wird man den Eindruck nicht los, dass die Angelegenheit des Zweifelns, die zur Gewissheit der Existenz des Subjekts führt, nur eine vorgängige, da intellektuelle Frage ist. Eine Frage freilich, die sich gefährlich – das heisst bei Gefahr eines endlosen Herumirrens – auf das offene Meer des Willens hinauswagt, auf jenes Meer also, das den eigentlichen Handlungsbereich des Subjekts bildet. Die Bestätigung des Existenzurteils, das der Intellekt bloss aufwirft, ist bei Descartes dem Willen anheimgegeben. Das Subjekt, dessen Existenz durch den Verstand als gewiss erkannt

⁴⁶ Vgl. DESCARTES: *Discours de la méthode*, Französisch-Deutsch, Meiner: Hamburg 1997, S. 38. Die deutsche Übersetzung für *moral par provision* lautet »Moral auf Zeit«. [A.d.Ü.]

wurde, existiert praktisch allein im unendlichen Bereich des Willens. Das Unendliche führt jedoch zur Unfähigkeit des Subjekts, mit Hilfe des Intellekts zu einem Schluss, zu einer kategorischen und unbedingten Konklusion zu gelangen. Weil der moralische Schluss nicht ⁴⁶ intellektuell und vollständig sein kann, muss er praktisch und partiell sein. Die abstrakte Form der Existenz erhält einzig durch den Willen moralische Substanz.⁴⁷

Descartes geht soweit zu behaupten, dass der Wille das letzte Urteil spricht. Der moderne Pragmatismus, der von Übersee – oft in einer gewaltig anti-cartesianischen Version – zu uns gelangt, ist im Vergleich zum Cartesianischen Pragmatismus weniger pragmatisch, als er zu sein beansprucht. Der Wille entscheidet, ob ein Urteil wahr oder falsch ist. Gewiss, er kann sich irren. Oder besser: Der Wille ist die unendliche Freiheit des Irrrens, das unendliche Vermögen, sich zu irren. Weshalb? Weil der Wille unendlich ist, zugleich aber von einem endlichen Intellekt geleitet wird. Allein, wie lässt sich angesichts dessen eine Moral des unendlichen Vermögens, sich zu irren, in endlichen Begriffen begründen? Wie Descartes zu Recht behauptet, lässt sich eine Moral nicht begründen, oder besser: es ist von Vorteil, auf eine Begründung zu verzichten. Descartes' Idee ist einfach. Wir sind eine Schar verzweifelter Menschen, die sich in einem dunklen Wald verirrt haben.⁴⁸ Was ist zu tun? Immer geradeaus gehen. Es spielt keine Rolle, in welche Richtung man sich auf den Weg macht.⁴⁹ Auch jene Richtung, zu der eine *morale par provision* anhält, geht in Ordnung. *A posteriori*, nachträglich werden wir dann die Ergebnisse bewerten. Entweder werden wir in den Abgrund gestürzt sein, oder wir werden den Weg aus dem Wald gefunden haben. In beiden Fällen werden wir entscheiden können, was zu tun ist: Entweder werden wir unsere Sünden zu bereuen oder unsere Erfahrung zu theoretisieren haben. Diejenigen, die nach Descartes kommen, werden, darin weniger vorsichtig als der Franzose, höhere subjektive Ansprüche geltend machen. Zuerst Kant und dann Hegel werden im Gegensatz zu jedem zukünftigen Voluntarismus und/oder Pragmatismus versuchen, die Moral auf apriorischen und rationalen Fundamenten zu gründen. Kant sagt ⁴⁷ in etwa: »Stell' dir die Maxime vor, die für alle gültig sein kann. Das wird deine moralische Maxime sein.« [Er macht sich keine Sorgen, um jene Voraussetzungen festzulegen, unter den die moralische Maxime existieren könnte.] Hegel ist etwas direkter: Die Moral ist das Recht des bürgerlichen

⁴⁷ Der Wille, der die Existenzaussage in ein Urteil verwandelt, ist ein Vorläufer des Nietzscheschen Willens zur Macht und nimmt im allgemeinen den Primat des Willens über den Intellekt vorweg, wie er für die moderne pragmatische Philosophie kennzeichnend ist. Wo er Moralist ist, gibt sich auch Freud als pragmatischer Philosoph zu erkennen.

⁴⁸ Niemand hat das so schon wie Dante gesagt. Der Erste Gesang der Hölle seiner *Commedia* hebt folgendermassen an: »Dem Höhepunkt des Lebens war ich nahe, / da mich ein dunkler Wald umfing und ich / verirrt, den rechten Weg nicht wieder fand. DANTE ALIGHIERI: *Die göttliche Komödie*, übersetzt von Karl Vossler, Goldmann: München 1962, S. 17. Diesen Topos hat Descartes selbst im *Discours de la méthode* verwendet, vgl. DESCARTES: *Discours de la méthode*, Französisch-Deutsch, Meiner: Hamburg 1997, S. 41. [A.d.Ü.]

⁴⁹ Die moralische Vorschrift à la Descartes ähnelt sehr stark der grundlegenden Regel der Psychoanalyse in ihrer Lacanschen Version. In einer etwas überichhaften Art verlangte Freud vom Patienten, dass er »alles mitteilt«. Lacan hingegen gab sich mit einer Prise »schöner Gleichgültigkeit« schon damit zufrieden, dass der Analysant *n'importe quoi* von sich gab.

Lebens. Descartes indessen ist vorsichtiger. Er sagt in etwa: »Beginn' mit der provisorischen Moral des Ortes, wo du lebst, und dann... und dann sieh' weiter. Wenn du ehrlich bist, so wirst du dir am Ende selbst widersprechen.« Wir haben es hier mit einem Denken zu tun, das vermittels des »indirekten Beweises«⁵⁰, der *reductio ad absurdum* verfährt, wie sie typisch für die Mathematik ist. Der Mathematiker verfährt genau auf diese Weise. Um eine Wahrheit zu beweisen, geht er davon aus, dass sie falsch ist und fährt mit seiner Herleitung fort, bis er auf einen Widerspruch stösst. In derselben Weise verfährt auch der Cartesianische Moralist, bloss dass er von der Wahrheit und nicht von der Falschheit ausgeht: »Gehen wir davon aus«, so sagt er, »dass die provisorische Moral wahr ist. Wenden wir sie an und sehen dann weiter. Wenn wir auf einen Widerspruch treffen werden, so wird es an uns liegen, das Urteil zu überprüfen und die moralische Norm auf der Grundlage der Ergebnisse zu ändern.«

In dem von Descartes freigelegten Bereich der Ungewissheit besteht ebenfalls die Möglichkeit, eine moralische Gewissheit zu gewinnen, wenn auch nicht auf Anhieb. Was den endlichen Intellekt anbelangt, so erreicht das Subjekt der Wissenschaft die existentielle Gewissheit in einer endlichen Anzahl von Schritten, nach einer begrenzten Zeit, die wir nach dem bisher Gesagten epistemische Zeit nennen können.⁵¹ Weshalb endlich? Weil zu Beginn der Meditationen die Aufzählung der Denkmöglichkeiten, das heisst die möglichen Tauschungen des Geistes, endlich war: die Täuschungen der Wahrnehmung, des Schlafes, der Logik, des bösen Geistes – und des Denkens, das sich selbst nicht denkt, wie es von Freud später hinzugefügt wurde. Nachdem also das Subjekt die endliche Liste der möglichen intellektuellen ⁴⁸ Irrtümer durchgegangen ist, kann es entscheiden: »Nun gut, auch in diesem Falle, wie in allen anderen Fällen intellektueller Ungewissheit, die in einer endlichen Anzahl existieren, bin ich, *sum*.« Für den Fall der moralischen Ungewissheit trifft das hingegen nicht zu. Da ereignet sich kein automatischer Übergang von der Ungewissheit zur Gewissheit. Weshalb? Ganz einfach deshalb, weil der praktische Wille einer unendlichen Zahl von Möglichkeiten ausgesetzt ist. Um sie alle durchzugehen, benötigt das Subjekt viel, wenn nicht gar unendlich viel Zeit, die ich die ethische Zeit nennen möchte. Bevor ich entscheiden kann, ob meine Norm moralisch und ob die Handlung, die sich auf sie gründet, ethisch ist, muss noch viel Zeit verstreichen, muss ich noch viel Polenta essen, *devo mangiarne di polenta*, wie man in Norditalien zu sagen pflegt. Und was bedeutet dies? *E allora?* Es bedeutet, dass ich mich mit Geduld bewaffne und stets von jener Moral ausgehe, die ich zur Verfügung habe, indem ich mich mittlerweile damit abgefunden habe, einen Fall nach dem anderen, wie sie mir das Leben darbietet, durchzugehen. Allein danach, am Ende, werde ich, wenn überhaupt, schliessen können, ob die anfängliche Moral richtig war oder nicht. *A priori* ist die provisorische Moral bloss eine Moral der Nachsicht und der Toleranz. Ich finde mich ab mit der Vorläufigkeit meiner eigenen moralischen Wahl, die sich sehr wahrscheinlich als falsch herausstellen wird, und warte darauf, sie zu korrigieren.

*

⁵⁰ Der *dimostrazione per assurdo*, wie es so schön auf Italienisch heisst. [A.d.Ü.]

⁵¹ Im Endlichen fallen die Begriffe des Endlichen und des Begrenzten zusammen. Im Unendlichen unterscheiden sie sich. Spinoza bemerkte als erster, dass neben dem Bereich des unbegrenzten Unendlichen – wie zum Beispiel die natürlichen Zahlen – ein Bereich des unendlichen Unbegrenzten – wie etwa die Abstände zweier leicht exzentrischer Kreise – existiert. Vgl. hierzu *Epistula XII*.

Nach einer endlichen Zeitdauer kann ich nun schliessen. Die Moral, die dem Cartesianischen Subjekt und also dem Subjekt in Analyse angemessen ist, ist eine Moral *a posteriori*. Bloss nachträglich kann ich sagen – das gilt sowohl für den Analytiker als auch für den Analysanten –, ob der Akt, der in dieser oder jener, in meiner oder in einer anderen Analyse vollzogen wurde, tatsächlich analytisch ist oder ⁴⁹ eben nicht. Vor dem Akt kann ich nichts sagen, wenn ich denn nicht Gefahr laufen will, den analytischen Akt auf die Anwendung eines Verhaltens- oder Sollenskodexes zu reduzieren. In der Analyse ist der Hauptgesichtspunkt, der einen Akt zu bewerten erlaubt, stets selbstbezüglich und immer erst *a posteriori* möglich. Der Akt ist analytisch, wenn er die Analyse voranbringt; und er ist es nicht, wenn er zu ihrem Abbruch führt.

Ich schliesse mit einer letzten Parallele zwischen Descartes und Freud. Was macht Freud, was lasst er seinen Patienten, der sich auf der Couch ausstreckt, machen? Er bringt ihn zur Anerkennung des Verdrängten. Er sagt ihm: »Deine moralische, voranalytische Einstellung wollte von diesem Verdrängten nichts wissen. Nun, nach zwanzig Jahren analytischer Arbeit, befinden wir uns vor dem, wovon du nichts wissen wolltest. Wie bewertest du jetzt das, was du über zwanzig Jahre lang verdrängt hast und was du stets gewusst hast, auch wenn du davon nichts wissen wolltest? Ist es wirklich so schrecklich, wie du es dir vorgestellt hast? Kannst du es akzeptieren?«

Freud bringt seinen Patienten dazu, die eigene moralische Einstellung durchzugehen und eine neue Position einzunehmen. Er frischt nicht etwa alte Einstellungen wieder auf wie der Arzt, der den Patienten wieder zu jenem Zustand zurückbringt, in dem er sich vor der Krankheit befand. In diesem Sinne – das heisst, insofern sie stets etwas Neues einführt –, ist die Psychoanalyse keine Psychotherapie. In diesem Zusammenhang pflege ich gerne einen deutschen Ausdruck zu zitieren, der den Nagel auf den Kopf trifft; er scheint mir die intellektuelle Frucht jener Reform darzustellen, die die Analyse ist: die Urteilsverwerfung, die Revision, das Durchsehen des Urteils, die Ersetzung des alten Urteils durch ein neues.

Wenn man die Ethik des Subjekts der Wissenschaft und die Struktur seines unbewussten Wissens im Kontext der Zeitlichkeit ⁵⁰ *a posteriori*, das heisst der Nachträglichkeit (wie sie Freud genannt hat) betrachtet, so erkennt man, dass sie in derselben Weise verfasst sind. Das unbewusste Wissen ist ein Wissen, das sich wissen wird. Der ethische Akt des Subjekts des Unbewussten ist ein Akt, der ethisch sein wird. In der Zwischenzeit nähren sich beide Strukturen von der Ungewissheit. Von einer Ungewissheit, die nicht unbegrenzt, aber *a priori* ebensowenig begrenzt ist. Früher oder später werden sowohl der Akt als auch das Wissen in der Gewissheit enden. Die wahre Analyse ist immer endlich, auch wenn sie als »unendliche Analyse« beginnt. ⁵¹

Das Subjekt der Erkenntnis und das Subjekt der Wissenschaft⁵² 53

DIE UNENDLICHE AUFGABE

Die Anregung für meine Rede verdanke ich einem Zufall, der mich überrascht hat. Im tragischsten Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts, also zwischen 1930 und 1940 – dem Jahrzehnt des Nazismus, des Zweiten Weltkriegs und des Projekts der Atombombe –, gebrauchten drei grosse Denker denselben Ausdruck. Ich verzichte auf eine historische Analyse und möchte mich auf die Feststellung beschränken, dass es sich um drei Deutsche jüdischer Abstammung handelt: Freud, Benjamin und Husserl. Alle drei drückten sich in diesem tragischen Jahrzehnt in der nämlichen Weise aus: Sie sprachen von der »unendlichen Aufgabe. Was meinten sie mit diesem seltsamen Ausdruck? Was wollten sie mitteilen?

Freud und Husserl waren besessen vom Problem der Mitteilung ihrer Ideen, auch wenn sie gewiss keine *maîtres* im eigentlichen Sinne waren. Um ein gegenteiliges Beispiel zu nennen: Lacan war viel mehr Meister als Freud. Er dachte, um zu lehren, oder besser: »soweit er sie, seine Schüler, lehren kann, wie Nietzsche sagte.⁵³ Und in der Tat, so sehr er sich auch bemühte, alten Worten einen neuen Sinn zu verleihen (zum Beispiel dem Wort »unbewusst«), erfand Freud keine Slogans, während sich Lacan genau als ein solcher Erfinder betätigte: vom »Unbewussten, das wie eine Sprache strukturiert ist«, bis zum Ausspruch »es gibt kein Geschlechterverhältnis«. In derselben Weise war auch der Schüler Heidegger mehr Meister im Sinne von Guru als sein Lehrer Husserl. Heidegger verkündete die Wahrheit, Husserl hingegen war darum bemüht, das Wissen voranzubringen. Freud und Husserl waren weniger Wahrheit verbreitende *maîtres* als Begründer von Bewegungen. Der eine gründete die »psychoanalytische Bewegung, der andere die »phänomenologische Bewegung«, wobei beide Bewegungen die Lehre der jeweiligen Meister zu verbreiten helfen 54 sollten – als verbinde sie so etwas wie ein gemeinsames geheimnisvolles Schicksal, festgeschrieben zwischen den böhmischen Wäldern, in denen sie beide zur Welt gekommen sind. Ganz anders Benjamin, der in Berlin zu Hause war und der dem Schicksal, der Verbreitung seines Denkens gleichgültig gegenüberstand. So gleichgültig, dass er sich umbrachte, um nicht in die Hände der Nazis zu geraten, während es seinen Freunden gelang, nach Spanien zu flüchten. Im Gegensatz zu den anderen beiden war Benjamin ein reiner Intellektueller. Er vertraute auf sein Inneres,

⁵² Es handelt sich bei diesem Kapitel um die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich im Sommer des vergangenen Jahres (2000) in New York gehalten habe. Der Ton der mündlichen Rede ist beibehalten worden.

⁵³ Nietzsche warnt in *Menschliches, Allzumenschliches* vor den Meistern, die nur an das Denken, was sich lehren lässt, und vor den Schriftstellern, die nur an das Denken, was sich schreiben lässt: »Wer erst geschrieben hat und die Leidenschaft des Schreibens in sich fühlt, lernt fast aus Allem, was er treibt und erlebt, nur Das noch heraus, was schriftstellerisch mitteilbar ist. Er denkt nicht mehr an sich, sondern an den Schriftsteller und sein Publikum. Wer Lehrer ist, ist meistens unfähig, etwas Eigenes noch für sein eigenes Wohl zu treiben, er denkt immer nur an das Wohl seiner Schüler und jede Erkenntnis erfreut ihn nur, so weit er sie lehren kann.« Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Menschliches Allzumenschliches* I, in: *Kritische Studienausgabe*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, De Gruyter: Berlin/New York 1988, § 200, S. 167-68.

das ihm verriet, ob ein Gedanke »richtig« war. Er bedurfte keines äusseren öffentlichen Konsenses, um zur Gewissheit seiner Gedanken zu gelangen. Darin glich er ein wenig dem Mathematiker, der, um zu wissen, ob ein Theorem wahr ist, dasselbe beweist, ohne auf irgendein Autoritätsprinzip zurückzugreifen, das es gleichsam von aussen rechtfertigen würde.⁵⁴

Ich möchte drei kurze Zitate anführen, eins von jedem Autor, um einen Anhaltspunkt zu gewinnen. Freud sprach nicht vom Unendlichen, oder besser: er sprach, wie alle anderen auch, metaphorisch davon, etwa da, wo er behauptet, die Tagträume des Menschen seien unendlich.⁵⁵ Es gibt da aber ein *hapax legomenon*, das aus seinem Werk hervorsteht, wo er den Ausdruck »unendlich« in Übereinstimmung mit dem mathematischen Begriff im eigentlichen Sinne verwendet: *unendlich*. Was hat die Mathematik mit der Psychoanalyse zu tun? Freud kümmert sich nicht um die Unterscheidung zwischen Mathematik und Psychoanalyse. Im siebten Kapitel von *Die endliche und die unendliche Analyse*, nachdem er davon gesprochen hat, dass »jeder Analytiker periodisch, etwa nach Verlauf von fünf Jahren, sich wieder zum Objekt der Analyse machen sollte, ohne sich dieses Schrittes zu schämen«, schliesst er mit folgender Behauptung: »Das hiesse also, auch die Eigenanalyse wurde aus einer endlichen eine unendliche Aufgabe, nicht nur die therapeutische Analyse des Kranken.«⁵⁶ Kurz, für Freud ist die moralische Aufgabe des Laienanalytikers weder *unbeendbar* noch *unvollendet*, sondern – wenn sie denn gelingt – [eigentlich] *unendlich*. Einfach gesagt: Die Aufgabe des Analytikers ist, wenn sie klar definiert ist, unendlich. Ich wage zu fragen: Wie viele Psychotherapeuten mit analytischer Ausbildung erinnern sich noch an die Freudsche Lektion?

In seiner Spätschrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* befasst sich Husserl mit dem Problem, dass das Subjekt der Wissenschaft dem Untergang geweiht ist, bedroht vom kognitiven Zerfall, auf den es der Positivismus mit wachsendem Erfolg reduzierte. Husserl ist das seltene Beispiel eines Cartesianischen Denkers; er zweifelt nicht, dass der Horizont des modernen Subjektes durch das Unendliche gebildet wird. Im achten Paragraphen der *Krisis* erklärt er, was die unendliche Aufgabe im Bereich der Mathematik bedeutet: »Aber die Euklidische Geometrie und die alte Mathematik überhaupt kennt nur endliche Aufgaben, ein *endlich geschlossenes a priori*. So weit kommt das Altertum; niemals aber so weit, die Möglichkeit der unendlichen Aufgabe zu erfassen, die für uns mit dem Begriff des

⁵⁴ Heute kennen wir die Untaten, die auf diesem autoritären Prinzip beruhen, Untaten, die noch schlimmer sind als der gegen Galilei geführte Prozess. Wenn dieses Prinzip zerfällt, indem es von der wissenden Autorität zur unwissenden Masse übergeht, bringt es Demagogie hervor, eine Demagogie, deren moderne Variante der Faschismus darstellt. Wir erleben heute in Europa einen kriecherischen Faschismus, der sich durch die ungerechtfertigte Berufung auf die Volkssouveränität legitimiert. Allein, die psychoanalytischen Schulen sind nicht anders organisiert als jene politischen Bewegungen, die auf regionale Autonomie drängen. In Amerika vermag man dieses Phänomen nicht zu begreifen.

⁵⁵ Vgl. SIGMUND FREUD: *Psychopathische Personen auf der Bühne*, in: *Studienausgabe*, Band X, Fischer: Frankfurt 2000, S. 166: »Hier ist die Stelle für die Liebestragödien, insofern die Unterdrückung der Liebe durch die soziale Kultur (...) den Ausgangspunkt von fast ins Unendliche variierenden Konfliktsituationen bildet. Ebenso unendlich wie die erotischen Tagtraume des Menschen.«

⁵⁶ Vgl. SIGMUND FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer: Frankfurt 2000, S. 389.

geometrischen Raumes wie selbstverständlich verknüpft ist, und mit dem Begriff der Geometrie als ihm zugehöriger Wissenschaft.«⁵⁷

Es ist keineswegs so, dass ich Husserls Auffassung der Geometrie als Idealisierung der Natur teile, wodurch die Erkenntnis eine bessere Annäherung an die Realität gewinnen soll. Allein, Husserls Sensibilität gegenüber der Frage nach dem Subjekt als demjenigen Ort, wo die objektive Erkenntnis ihre [subjektive] Bestätigung erfährt, eröffnet eine Problematik, die der Analytiker nicht mehr einfach mit Gleichgültigkeit betrachten kann, wenn er mit Lacan darin übereinstimmt, dass die Erkenntnis nichts anderes ist als die paranoische Tätigkeit des Ichs. Die Paranoia, dieser Ausdruck⁵⁶ des Narzissmus, schliesst nämlich nicht das Subjekt aus – wovon schon Lacan überzeugt war –, sondern verwirft das Objekt, das heisst das Unendliche. Der beste Beweis dafür ist der Fall des Präsidenten Schreber, der das unendliche Objekt in Gott verwirft, mit dem Ergebnis, dass er sich der Verfolgung durch das homosexuelle Geniessen seines endlichen Alter Ego ausgesetzt sieht. Die Wissenschaft führt das unendliche Objekt in ständigem Kampf mit der Paranoia, die es ursprünglich verdrängt, wieder ein. Nach Husserl ist die Neuzeit auf »die systematische Lösung einer unendlichen wissenschaftlichen Aufgabe ausgerichtet«.⁵⁸ Um die Weite von Husserls Denkweg abzuschätzen, darf man nicht vergessen, dass in den *Logischen Untersuchungen*, deren erste Publikation dreissig Jahre zurückliegt, vom Unendlichen nirgends die Rede ist. Dies ist auch der Grund, weshalb sie die Logik der *adaequatio*, die durch die Einführung des Unendlichen notwendig aus den Angeln gehoben wird, nicht hinter sich zu lassen vermögen und sich bei der unproblematischen Evidenz der Erlebnisse aufhalten.⁵⁹

Benjamin, dessen buchstäbliche Schreibkraft mich schliesslich dazu bewogen hat, das Thema der unendlichen Aufgabe in Angriff zu nehmen, ist in seinem Denken noch strenger als Husserl – auch und gerade da, wo er kryptisch scheint. Zugleich ist er uns dank seiner Sensibilität für die Sprache auch näher. Benjamins Cartesianische Ausrichtung wird aus der folgenden Notiz ersichtlich: »Im Sein der Erkenntnis sein heisst Erkennen«.⁶⁰ Mit einer seltsamen »Lacanschen Prämisse«: »Philosophie ist absolute Erfahrung deduziert im systematisch symbolischen Zusammenhang als Sprache«.⁶¹

Die halbe Seite, die er dem Thema der unendlichen Aufgabe gewidmet hat, ist von einer unendlichen Dichte. Die Herausgeber haben sie zusammen mit Aufsätzen zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, mit Bemerkungen⁵⁷ etwa zur Spieltheorie, Reflexionen zu Humboldt, Thesen über das Identitätsproblem, über das *Eidos*, den

⁵⁷ EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Band VI, Martinus Nijhoff: Haag 1965, S. 19.

⁵⁸ EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, zit., S. 52.

⁵⁹ »Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint, zwischen dem aktuellen Sinn der Aussage und dem selbst gegebenen Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit.« Vgl. EDMUND HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*, Martinus Nijhoff: Den Haag 1975, S. 193-94.

⁶⁰ WALTER BENJAMIN: *Die unendliche Aufgabe*, in: *Gesammelte Schriften*, Band VI, herausgegeben von R. Tiedemann und G. Scholem, Suhrkamp: Frankfurt 1991, S.38.

⁶¹ WALTER BENJAMIN, *Die unendliche Aufgabe*, zit., S. 37.

Begriff usw. in einem Sammelband publiziert. Ich möchte den Anfang dieses Fragmentes, das den Titel *Die unendliche Aufgabe* trägt, anführen. Den ausführlichen Kommentar, den es erforderte, kann ich hier nicht leisten: »Die unendliche Aufgabe ist nicht (als Frage) gegeben. Die unendliche Anzahl aller möglichen Fragen über die Welt und das Sein würde nicht die Wissenschaft neccessitieren. Die Wissenschaft ist eine ihrer Form nach (*nicht* ihrer Materie nach) unendliche Aufgabe. Was heisst der Form nach unendliche Aufgabe? Es heisst nicht eine Aufgabe, deren Lösung (der Zeit nach oder sonst wie) unendlich ist. Unendlich ist diejenige Aufgabe, die nicht gegeben werden kann. Wo liegt aber die unendliche Aufgabe, wenn sie nicht gegeben werden kann? Sie liegt in der Wissenschaft selbst, oder vielmehr sie ist diese. Die Einheit der Wissenschaft beruht darin, dass sie nicht auf eine endliche Frage die Antwort ist.«⁶²

Freud, Husserl und Benjamin – alle drei sprechen von der »unendlichen Aufgabe«. Alle drei Autoren fordern dazu auf, an die Stelle einer passiven und kognitive Aufgabe, die bloss vorhandene Kriterien anwendet, eine aktive und schöpferische Aufgabe zu setzen. In verschiedenen Gebieten fordern Husserl, Benjamin und Freud dazu auf, von der Erkenntnis zur Wissenschaft überzugehen, von der Registrierung dessen, was ist, zur Konstruktion dessen, was nicht ist, was aber dennoch nicht nichts ist. In diesem Sinne behaupte ich, dass es sich weniger um eine ontologische als um eine epistemische Aufgabe handelt. Damit will ich sagen, dass die epistemische Natur der Wissenschaft als Schöpfung dessen, was nicht ist, dem Wesen der Erkenntnis überlegen ist, die bloss das wiederholt, was ist. Es ist derselbe Unterschied, der zwischen dem Schöpfer eines Faktums und ihrem Zeugen, oder auch: zwischen der 58 künstlerischen Schöpfung und der mimetischen Reproduktion verläuft. Ich werde diese Behauptung zu stützen suchen, indem ich aufzeige, was sich im epistemischen Übergang von der Erkenntnis zur Wissenschaft gleich bleibt und was sich ändert. Ich spreche von jenem Übergang, der sich zwischen der traditionellen, jahrtausendealten und der modernen epistemischen Praxis situiert, die im 17. Jahrhundert begonnen hat und erst einige Jahrhunderte alt ist – und deren innovative Kraft wir heute noch kaum abzuschätzen vermögen. Wenn wir die Wesensmerkmale des traditionellen kognitiven und des modernen wissenschaftlichen Prozesses miteinander vergleichen, erkennen wir, dass sie mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten aufweisen. Es ist vor allem der Begriff des Unendlichen, der sich verändert hat, jener Begriff, dessen Auftauchen der modernen epistemischen Praxis überhaupt erst Bedeutung verleiht. Ohne das Unendliche gibt es keine wissenschaftliche Aufgabe, so lautet die Prämisse zur Frage nach den beiden Subjekten: dem *Subjekt der Erkenntnis* und dem *Subjekt der Wissenschaft*.⁶³ Allein, um welches Unendliche handelt es sich dabei? Genau darum dreht sich meine Frage: Im Gegensatz zur *einen* Mutter gibt es nämlich mehr als nur *ein* Unendliches.

DIE PROGRAMME

Ich beginne mit einer Erläuterung der beiden Programme. Worin besteht der Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen und dem kognitiven Programm? Die Antwort ist einfach: Sie sind symmetrisch, das heisst die Struktur – das Verhältnis von Subjekt und Objekt – ist identisch, artikuliert sich jedoch auf unterschiedliche Weise. Das Subjekt ist beide Male endlich, das Objekt hingegen ist einmal endlich

⁶² WALTER BENJAMIN: *Die unendliche Aufgabe*, zit., S. 51.

⁶³ Mein Zugang wird dualistisch, nicht binär sein.

(Kognitivismus) und einmal unendlich (Wissenschaft). Im kognitiven Programm geht es um die Entdeckung des ⁵⁹ Objekts. Im Gegensatz dazu handelt das wissenschaftliche Programm von der Erfindung des Objekts. Oder anders gesagt: Die Erkenntnis ist realistisch, sie versucht das zu entdecken, was ist. Die Wissenschaft hingegen ist künstlich, um nicht zu sagen: künstlerisch; sie befasst sich mit der Erfindung dessen, was nicht ist, und bringt es im Text der wissenschaftlichen, langsam entstehenden Theorie zum Existieren. Mit Lacan lässt sich behaupten, dass sich die Erkenntnis der Wirklichkeit einem von Imaginärem und Symbolischem durchwirkten Gewebe anpasst, während sich die Wissenschaft der Wirklichkeit mit dem Unmöglichen konfrontiert sieht, das in keiner apriorischen Ordnung und in keinem wie auch immer gearteten kollektiven Imaginären vorgegeben ist.

Von den Programmen überträgt sich die Symmetrie zwischen Sein und Nicht-Sein des Objekts auf die Methoden. Die Erkenntnis wendet die kognitive Methode an, die sich über Jahrtausende gefestigt hat, und die sich um das Kriterium der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, als Übereinstimmung von Verstand und Seiendem dreht. Für die Erkenntnis gibt es ohne Ontologie keine Wahrheit. *Veritas supra ens fundatur*, wie Thomas von Aquin predigte.

Die wissenschaftliche Methode, die schöpferisch *ex nihilo* operiert, bedarf entsprechend keiner ontologischen Stütze und agiert mit dem entgegengesetzten Wahrheitskriterium: Sie versucht, das Seiende dem Verstand anzupassen, indem sie es forciert oder es nötigenfalls *ex novo* kreiert. Auf die geschriebenen Spuren einer solchen »Forcierung« – ein ebenso seltenes wie wertvolles Ereignis – trifft man mehr noch in poetischen als in wissenschaftlichen Texten.⁶⁴

Ein »normales« Beispiel von nicht-kognitiver Praxis ist die Psychoanalyse. Es genügt, an die Analyse des Phantasmas zu denken, um sich sogleich auf der Seite der wissenschaftlichen Erfindung dessen, was nicht ist (oder was nur wenig ⁶⁰ ist), wiederzufinden. Weil ich klinische Fallbeispiele vermeiden möchte,⁶⁵ gebe ich ein Beispiel, das von der analytischen Praxis weniger stark kompromittiert ist. In unserer glücklichen wissenschaftlich-technologischen Kultur ist das paradigmatische Beispiel eines Operators, eines handelnden Subjektes, der Computerprogrammierer. Unter einem handelnden Subjekt verstehe ich jemanden, der versucht, das Seiende dem Verstand anzugleichen, ganz so, wie es der Analysant auf der Couch zu tun pflegt. Der Computerprogrammierer ist auf seinem Arbeitstisch tagtäglich damit beschäftigt,

⁶⁴ Was den Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft angeht, bin ich auf Baudelaires Seite, der die künstlerische Arbeit als einzigartig, die wissenschaftliche hingegen als kollektiv begreift. Zugleich bin ich aber auch auf Webers Seite, der davon überzeugt war, dass die vorangehenden Leistungen in der künstlerischen Tätigkeit weder miteinander verglichen noch überwunden werden können, während es in der Wissenschaft den Fortschritt gibt.

⁶⁵ Die sogenannten klinischen Fälle haben stets beschränkte Beweiskraft, weil sie konstruiert werden, um die psychoanalytische Lehre, die man während des Trainings in der eigenen Schule gelernt hat, zu bestätigen. Sie sollen weniger den unbewussten Wunsch des Analysanten als die ideologische Zugehörigkeit des Analytikers beweisen. Im allgemeinen ist der Begriff der Klinik, der von Freud eher selten und von Lacan oft verwendet wurde, gefährlich für die Psychoanalyse, weil er unterschwellig eine medizinische Konzeption der Behandlung als einer Rückkehr zu einem früheren Zustand einführt. Die Psychoanalyse hingegen ist – sofern sie denn gelingt – die Erfindung eines neuen subjektiven Zustandes, ein Ergebnis, von dem die Medizin nichts wissen will.

das Ding dem Verstand anzupassen. Er forciert das Hardware-Ding, die physisch präsente Rechenmaschine, so lange, bis sie sich der Vorstellung des abstrakten Kalküls, das er im Kopf hat, in Form der Software anpasst. Das Beispiel soll bloss veranschaulichen (ohne dass ich hier auf die Epistemologie wissenschaftlicher Theorien, die vielleicht nicht allen vertraut sind, wie etwa die Quantenmechanik oder die Darwinistische Biologie, näher eingehen möchte), dass die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Erkenntnis durchaus ihre Berechtigung hat. Es existieren nämlich wissenschaftliche Operatoren, die nicht notwendig kognitiv denken.

*

Wir können also von den programmatischen und grundlegenden zu den besonderen Unterschieden übergehen: zu den Differenzen der Methode, der Logik und der Produktivität, die zwischen der Praxis der Kognition und derjenigen der Wissenschaft bestehen. Dabei gilt es stets zu beachten, dass diese sich zwei gegensätzlichen Denkmodellen zuordnen lassen. Es ist so, als würde auf der einen Seite die ontologische Gewissheit herrschen, während auf der anderen die epistemologische Ungewissheit am Werk ist. Für die gewisse Erkenntnis gilt: Weil es eine Logik gibt, existiert auch ⁶¹ eine Ontologie, in der die Logik gründet; weil es eine Ontologie gibt, existiert das Eine, das festlegt, was ist und was nicht ist, und entsprechend befiehlt, was zu tun ist. Theoretisch ist die *escalation* linear: Es gibt keinen Intellekt ohne Wahrheit; es gibt keine Wahrheit ohne Realität; es gibt keine Realität ohne den Herrn; es gibt keinen Herrn, der nicht einer ist. Praktisch wird im kognitiven Programm der Wille des einen Herrn befriedigt, indem dasjenige Sein zur Erkenntnis gelangt, das der Herr festsetzt. Die Erkenntnis hat dann die produktive Arbeit zum Ziel: Sie erzeugt weitere Dinge, die bereits existieren, und wirft sie auf den Markt, um das investierte Kapital mit Gewinn zurückzuerhalten und den Kreis Sein-Erkenntnis-Sein zu schliessen. Letztlich ist die Erkenntnis dessen, was ist, ein Produkt dieses Seienden, das sie ihrerseits in einem tautologischen Zirkel zugleich hervorbringt. Im Nachwort des *Seminar XI* prägte Lacan einen Neologismus, der die Situation des Kognitivismus gut trifft: *Ontotautologie*.⁶⁶

Im Gegensatz dazu ist das Programm der Wissenschaft weniger zielgerichtet und seine Organisation weniger hierarchisch. Im Grunde handelt es sich darum, von der systematischen Ungewissheit zur vorläufigen Gewissheit überzugehen. Dieses Programm entsteht mit Descartes und bewegt sich in der Folge gleichsam auf Schmalspurgeleisen, weil es, weit davon entfernt, ein Massenprogramm zu sein, der seltenen Praxis des Zweifels folgt. Die Aussagen der Wissenschaft lassen sich nicht auf den binären Schematismus von Ja oder Nein reduzieren. Die praktische Entscheidung wird aufgeschoben, bis alle Möglichkeiten, welche weiter gespannt sind als die Hamlet-Parmenideischen von Sein oder Nichtsein, geprüft sind. Und in der Tat, die wissenschaftliche Logik, die wie jede gute Logik verallgemeinert, zieht die Möglichkeit von Mengen in Betracht, die keine einheitlichen Elemente anderer Mengen sind. Für sie muss das Sein mit anderen als den klassischen (der Widerspruchsfreiheit) ⁶² oder modernen (die Zugehörigkeit) Methoden festgelegt werden. Ich spreche also von Lacans Klassen des »Nicht-Alles« beziehungsweise von den »echten Klassen« eines Von Neumann, wie sie etwa das Weibliche und das Spiel darstellen. Es sind Klassen, die kein Wille des Einen zu vereinheitlichen vermag.

⁶⁶ JACQUES LACAN: *Das Seminar, Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Quadriga: Weinheim 1987, S. 304.

Zur Masse und zum massenhaften Konsum bestimmt ist hingegen das Programm der Technologie, das sich als eine kognitive Regression der Wissenschaft begreifen lässt. Die Technologie schmückt sich mit den Pfauenfedern der Wissenschaft, in Wirklichkeit jedoch wird sie, mit den Kriterien des zureichenden Grundes, von den Dienern des Herrn, den Technokraten, geleitet. Sie bezeugt die Vorläufigkeit des Subjektes der Wissenschaft – ein Subjekt, das nur für kurze Zeit Bestand hat, als wäre es bloss der Augenblick eines Geniessens, und das schon bald wieder vom Subjekt der Technologie überholt wird. Lacan spricht in dieser Hinsicht von der *Aphanisis*, vom Verschwinden des Subjektes des Unbewussten, dessen Auflösung auf der Mikroebene bloss die Auflösung der Psychoanalyse und eines grossen Teils der Wissenschaft auf der Makroebene wiederholt. Um zu überleben, oder besser: um die Analytiker überleben zu lassen, hat sich die Psychoanalyse, nachdem ihre Zeit seit den Siebzigerjahren endgültig vorbei ist, an die herrschende Zeit angepasst – und ist so zur Psychotherapie geworden. Vor dreissig Jahren gab es wenig Nachfrage nach Analyse, weil sie damals vom Verlangen nach Psychotherapie verdrängt wurde; heute haben sich Psychoanalyse und Psychotherapie getrennt und gehen verschiedene Wege. Mit Überraschung stellt man fest, dass der Feldweg der Psychoanalyse noch immer begangen wird, selten, aber konstant, wobei er nicht anders als früher einzig von den Nachfragen der Hysterie aufrechterhalten wird. Wir wissen, dass die Psychoanalyse nur dann überleben wird, wenn auch das Subjekt der Wissenschaft in Gestalt der Hysterie,⁶³ die es sich auf der Couch bequem macht, überleben wird. Was das Fortdauern der Wissenschaft betrifft, wage ich keine Prognosen.

DIE LOGIK

Die Logik der Erkenntnis ist deduktiv. Ich weiss sehr wohl, dass die Behauptung im Land des induktiven Empirismus,⁶⁷ wo eine klassifikatorische und kumulative Wissenschaft Baconscher Herkunft Wurzeln geschlagen hat, übertrieben scheinen mag – eine Wissenschaft also, die von der Galileischen, die so formal und abstrakt ist, dass sie bei der Betrachtung der fallenden Körper sogar von der Ursache der Gravitation absieht, weil sie für die neue Wissenschaft ohne Bedeutung ist,⁶⁸ verschiedener nicht sein konnte. Wenn es mir jedoch gelingt, mein Argument im Rahmen der Dichotomie von Subjekt der Wissenschaft und Subjekt der Erkenntnis zu artikulieren, wird meine Behauptung weniger paradox erscheinen. Unter »deduktiv« verstehe ich den Übergang vom Bekannten zum Unbekannten. Die Deduktion erweitert das Bekannte, um damit das Unbekannte zu erobern, analog zur Logik, in der ausgehend von den im voraus gegebenen Axiomen neue Theoreme gewinnen lassen. Kurz, indem man deduziert, gelangt man vom Alten zum Neuen, wobei das Alte zugleich bewahrt wird. In politischen Begriffen liesse sich das Programm vielleicht als Mitte-Rechts definieren: Neues gewinnen, um das Alte zu bewahren.

Das logische Prinzip der deduktiven Erkenntnis wird traditionellerweise *modus ponendo ponens* oder einfacher *modus ponens* genannt. Man kann es folgendermassen umschreiben: *Wenn das Alte das Neue impliziert und wenn das Alte wahr ist, so ist*

⁶⁷ Der Vortrag wurde in den Vereinigten Staaten gehalten.

⁶⁸ Vgl. dazu den *Dritten Tag* von GALILEO GALILEI, *Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend*, herausgegeben von Arthur von Oettingen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Darmstadt 1985, S. 140-216.

auch das Neue wahr. Dieses Prinzip ist allgemein anerkannt und wird überall angewandt. Es begründet die syllogistische Logik und taucht in der kognitiven ⁶⁴

Praxis immer wieder auf: von der Astrologie bis zur eigentlichen Wissenschaft. Seine allgemeine Gültigkeit hängt von der Tatsache ab, dass es sich um ein Theorem der minimalen Logik handelt, der schwächsten Logik, die bekannt ist, weil sie die delikate Frage der Negation ausspart. Vom *modus ponens* existiert eine gleichwertige negative Formulierung, die *modus tollendo tollens* oder einfach *modus tollens* genannt wird und die folgendes besagt: *Wenn das Alte das Neue impliziert und wenn das Neue falsch ist, so ist auch das Alte falsch.* Beide Formeln haben zum Ziel, den alten Kenntnisstamm zu erweitern. Die erste Formel erlaubt, das Wahre hinzuzufügen, die zweite verbietet, das Falsche hinzuzufügen. Die erste ist eine inklusive Regel, die zweite eine exklusive. Popper glaubte, in der zweiten Formulierung das regulierende Prinzip der wissenschaftlichen Entdeckung ausmachen zu können. Wir werden später sehen, dass es sich nicht genau so verhält, wie die Poppersche Theorie der Falsifizierung propagiert.

Die im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Logik reicht indessen weiter als die kognitive. Den deduktiven Modus, der angewandt wird, um die Denkaufgaben des Alltags zu lösen, ergänzt sie durch die konjekturale Methode, die dazu da ist, die grossen Paradigmen abzuschätzen. Um das gewonnene Wahre zu behandeln, verwendet sie eine konjekturale Folgerungsart, die ich *modus supponens* nennen möchte. Diese Logik interessiert sowohl den Mathematiker als auch den Analytiker aus theoretischen und praktischen Gründen, die sich wechselseitig ergänzen. Dem Mathematiker bietet sie ein Verfahren, um Vermutungen anzustellen und sie empirisch zu überprüfen, als würde es sich dabei um wirkliche Gegebenheiten handeln. Die Mathematik »beweist« nicht bloss Theoreme, sondern erfindet auch Theorien. So unerlässlich die deduktive Logik auf dem Gebiet des Beweises ist, so wichtig ist die induktive Logik auf dem Gebiet der Erfindung. ⁶⁵

Ein Vorgehen, das sich auf Vermutungen stützt, gibt dem Analytiker das Beispiel für eine Logik der Ungewissheit, im Sinne des Übergangs von der subjektiven Ungewissheit zur Gewissheit. Eine solche Logik, die die Wahrheit des Alten im Hinblick auf die Wahrheit des Neuen »suspendiert« und »destabilisiert«, hat das zweifelnde Vorgehen des Cartesianischen *Cogito* verinnerlicht. Sie behauptet keine unbedingte, sondern eine konjekturale Wahrheit, die genau jener wahren Wahrheit entspricht, auf die man in der Analyse stösst. Ich formuliere ihr Prinzip analog zum *modus ponens*: *Wenn das Alte das Neue impliziert und wenn das Neue wahr ist, so ist das Alte »beinahe wahr.* Das »beinahe« lässt sich quantifizieren. In der Booleschen Logik entspricht die ganze Implikation des *modus supponens* einer Wahrscheinlichkeit von 75%. Dies rechtfertigt den Wahrscheinlichkeitsbeziehungswise Vermutungscharakter des *modus supponens*. Ich bemerke *en passant*, dass der »Falsifizierer« Popper, der die Vermutungen als potentiell falsifizierbare Punkte der wissenschaftlichen, oder besser: der kognitiven Theorien so sehr schätzt, keine konjekturale Logik aufgestellt hat, die imstande wäre, die Vermutungen selbst zu erzeugen.⁶⁹ Seine Epistemologie betrifft eben nicht die Wissenschaft, sondern die Kognition. Sie betrifft ein Subjekt, das auf die Realität gegebene Schematismen anwendet, ohne dass es abzuschätzen wüsste, wieviel »Reales« die Schematismen selber enthalten.

⁶⁹ Das gilt für Poppers gesamtes Werk. Besonders klar lässt sich dies in *Die Logik der Forschung* erkennen.

Im Unterschied zum *modus ponens*, der eindeutig und kategorisch ist – denn er setzt einen Wahrheitsbegriff voraus, der ebenso eindeutig und kategorisch ist wie die Anpassung des Intellekts an den Referenten –, gehört der *modus supponens* zu einer Klasse von ähnlichen konjekturalen Modi. Ihre Vielfalt entspricht der Vielheit der möglichen Arten, das Ding dem Intellekt anzupassen. Die theoretische Voraussetzung der Vermutung als logischer Modalität ist die folgende: Wenn das Ding unendlich und der Intellekt⁶⁶ endlich ist, existieren viele Arten, das Unendliche zu forcieren, um es partiell, wenn auch folgerichtig, auf das Endliche zurückzuführen. Wir werden darauf zurückkommen. Ich zitiere bloss zwei Fälle; das genügt, um zu zeigen, dass die konjekturale Logik nicht sinnlos ist. Ausgezeichnete Köpfe wie Freud und die amerikanischen Pragmatisten von Peirce bis zu James machen von ihr Gebrauch. Der logische Modus Freuds taucht in *Konstruktionen in der Analyse* auf. Freud betrachtet eine Interpretation nicht dann als wahr, wenn sie mit der Realität übereinstimmt, sondern wenn sie neues unbewusstes Material zutage fördert, das heisst wenn sie bewirkt, dass sich ausgehend vom ursprünglichen Phantasma die subjektive Textualität fortschreibt. Die Interpretation ist wahr, wenn sich neue Wahrheit produziert, die sich nicht notwendig an das anpasst, was schon da ist. Das Prinzip der Fruchtbarkeit ist nicht nur für den singulären analytischen Akt – die Interpretation – gültig, sondern für die »beendete«, in ihrem ganzen Umfang betrachtete Analyse. Die Analyse ist im übrigen als gescheitert zu betrachten, gewöhnlich in Gestalt der postanalytischen Paranoia, wenn sie keine neue analytische Theorie produziert, wohingegen sie »unendlich« wird, wenn sich der Analytiker und der Analysant – die sich innerhalb des Settings nicht mehr sehen, so dass also die Analyse zu Ende ist – in virtueller Gemeinschaft befinden, indem sie gemeinsam die Metapsychologie vorantreiben. Das Kriterium ist sehr streng. Viele »Analysenden« sind aus dieser Perspektive als gescheitert zu betrachten, eingeschlossen jene Fälle, in denen es noch eher der Analytiker als der Analysant ist, der aufhört, Theorie zu betreiben, und also vor der »unendlichen Aufgabe« zurückweicht.

In der Anpassung erkennt aber gerade die Hermeneutik, die das interpretiert, was sich hinter den Erscheinungen verbirgt, ihre Aufgabe. Freud beginnt in der *Traumdeutung* mit einer hermeneutischen Einstellung, indem er eine Technik⁶⁷ entwickelt, um vom manifesten zum latenten Trauminhalt zu gelangen. Nach der Erfindung des Todestriebes – eines schweigsamen Triebes – zielt er jedoch auf eine pragmatische Konzeption der Wahrheit. Diese Konzeption besagt, dass die Interpretation auch dann wahr ist, wenn sie falsch ist, sofern sie Neues hervorbringt. Das Prinzip wird in *Hamlet* von Polonius schon formuliert: »Der Wahrheitskarpfen wird grade mit Hilfe des Lügenkoders gefangen.«⁷⁰

Nach Shakespeare und vor Freud war es William James, der eine Wahrheitsauffassung vertrat, die nichts mit Anpassung zu tun hatte. Es sei mir erlaubt, die ersten Zeilen aus *The meaning of truth* von William James zu zitieren: »Die Wahrheit einer Vorstellung ist keine unveränderliche Eigenschaft, die ihr anhangt. Wahrheit widerfährt einer Vorstellung. Sie wird wahr, wird durch die Ereignisse wahr gemacht.«⁷¹ Dies kommt der Behauptung gleich, dass die Wahrheit

⁷⁰ Vgl. SIGMUND FREUD, *Konstruktionen in der Analyse*, in: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer: Frankfurt 2000, S. 399. Die Lüge ist nicht identisch mit der objektiven Falschheit, sondern entspricht die Falschheit, wie sie vom Subjekt erlebt wird.

⁷¹ WILLIAM JAMES: *The Meaning of Truth*, Harvard University Press: Cambridge 1975, S. 3-4.

erst *a posteriori* wahr ist, nachdem sie die Ereignisse wahr gemacht haben werden.⁷² Es versteht sich von selbst, dass Wahrheitskriterien wie etwa die Fruchtbarkeit weder dogmatisch noch im Voraus festgelegt sind und sich dem unendlichen Fortschreiten der Wahrheit öffnen. Husserl, der zwar nicht explizit zwischen Wissenschaft (als Prinzip der Fruchtbarkeit) und Erkenntnis (als ideale Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt) unterscheidet, aber implizit die Wissenschaft über die Erkenntnis stellt, gebraucht einen treffenden Ausdruck, wenn er von »unendlicher Bewährung« spricht. In Sektion C des neunten Paragraphen der *Krisis* schreibt er: »Die Galileische Idee ist eine Hypothese, und zwar von höchst merkwürdiger Art. Merkwürdig: denn die Hypothese bleibt trotz der Bewährung auch weiter und für immer Hypothese; die Bewährung (die für sie einzig erdenkliche) ist ein unendlicher Gang von Bewährtem.«^{73 68}

Auch die Geschichte der Mathematik wimmelt von Beispielen, in denen die konjekturale Wahrheit nach dem Prinzip der Fruchtbarkeit funktioniert. Jungst (1995) wurde die letzte Vermutung von Fermat in der Zahlentheorie bewiesen. Noch zu Zeiten Descartes' war es unmöglich, das Pythagoreische Theorem $x^n + y^n = z^n$, wenn n grösser ist als 2, zu verallgemeinern. Seit mehr als drei Jahrhunderten wissen alle Mathematiker, dass die Vermutung wahr ist, auch wenn sie den strengen Beweis noch nicht kannten. Woher rührte ihre Gewissheit? Ganz einfach vom Prinzip der Fruchtbarkeit. Und in der Tat, sogar die ergebnislosen Versuche, die Vermutung zu beweisen, produzierten stets neue Mathematik. Der vergebliche Versuch, die Vermutung von Fermat zu beweisen, hat mehr Mathematik hervorgebracht als der Beweis des Theorems selbst. Der Beweis für sich genommen hat nur wenig Nutzen, weil er bloss den Endpunkt der Theorie der elliptischen Kurven markiert. Gauss⁷⁴ war sich dessen sehr wohl bewusst. Ein Industriemagnat, der zugleich ein mathematischer Dilettant war, hatte einen Preis von 100000 Mark für den Beweis beziehungsweise die Falsifizierung der Vermutung von Fermat ausgesetzt. Die Freunde stachelten Gauss an: »Warum versuchst du es nicht? Du bist der einzige, der dazu in der Lage wäre.« »Es interessiert mich nicht«, antwortete der König der Mathematik. »Was, Dich interessieren die 100.000 Mark nicht?« »Nein, mich interessiert das Theorem von Fermat nicht.« Wobei er hinzufügte, dass es ihm ein Leichtes sei, 100000 analoge Vermutungen aufzustellen. Das ist wahr. Wenn man mit den Primzahlen herumspielt, trifft man auf mehr Vermutungen als Theoreme. In der Mathematik gibt es mehr (konjekturale) Wahrheit als (bewiesenes) Wissen. Auf seine Weise anerkennt auch Husserl die Macht des Prinzips der Fruchtbarkeit im eben zitierten Paragraphen, wo er das Unendliche explizit mit der Induktivität in Verbindung bringt: »In der Idee der reinen Mathematik steckt⁶⁹ das »in infinitum« als ständige Form der eigentümlichen Induktivität, welche zuerst die Geometrie in die geschichtliche Welt gebracht hat.«⁷⁵ Der [romantische] Fehler, den es zu vermeiden gilt, den aber gerade Husserl begeht, liegt in der Idealisierung des Unendlichen. Dieser Fehler ist ein Abkömmling der Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung, die so zur unendlich vollendbaren Übereinstimmung wird, die aber die Analyse – indem sie das Unendliche dem Objekt

⁷² Schon Vico behauptete: *Verum et factum convertuntur*.

⁷³ EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, zit., S. 41.

⁷⁴ CARL FRIEDRICH GAUSS, geboren 1777 in Braunschweig, gestorben 1855 in Göttingen.

⁷⁵ EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, zit., S. 41.

(der Objekt-Ursache des Begehrens), zum Beispiel einem Stuck Scheisse, zuordnet – sehr wohl zu vermeiden weiss.

*

Es wäre viel zu sagen über die praktischen und theoretischen Unterschiede zwischen den beiden antiparallelen Prinzipien des wissenschaftlichen bzw. kognitiven Wissenszuwachses; während das erste vom Alten zum Neuen verläuft, bewegt sich das andere vom Neuen zum Alten. Ich weise kurz auf einige Richtungen hin, in die sich der Diskurs entwickeln könnte. Das Prinzip der ontologischen Übereinstimmung ist ein apriorisches und progressives Prinzip, und zwar in dem Sinne, dass es vom schon Bekannten zum Unbekannten, das sich ihm anpasst, voranschreitet. Das Prinzip der epistemischen Fruchtbarkeit hingegen ist ein aposteriorisches und regressives Prinzip, in dem Sinne, dass es das Bekannte, das im Begriffe ist zu entstehen, als Element benutzt, um die Wahrscheinlichkeit der schon partiell gewonnenen Wahrheit zu modifizieren. Hinzu kommt, dass es sich um ein grundlegend indeterministisches Prinzip handelt. Ohne dass ich auf die Details näher eingehen möchte, mag es genügen, wenn ich auf das Theorem von Bayes verweise. Das Theorem gestattet, die Wahrscheinlichkeit der Ursachen a posteriori zu berechnen, sofern die Wirkungen bekannt sind und sofern die ⁷⁰ Wahrscheinlichkeit bekannt ist, mit der gewisse Ursachen gewisse Wirkungen erzielen.

Das Prinzip der Übereinstimmung gibt überdies der Ungewissheit und dem Zweifel, den das Prinzip der Fruchtbarkeit in voller Freiheit zulässt, keinen Raum. Zuletzt bildet das Prinzip der Obereinstimmung gar den Grund der deterministischen Erkenntnis als Unterwerfung der Erkenntnis unter die Absolutheit des Gesetzes, das die Lebenswelt beherrscht, während das Prinzip der Fruchtbarkeit indeterministisch, um nicht zu sagen: weitgehend unbestimmt ist. Die Unterschiede lassen sich auf die Mutter aller Unterschiede, von denen wir gerade sprechen, zurückführen: auf den Unterschied zwischen der Realität und dem Realen.⁷⁶ Die Realität ist dem Subjekt der Erkenntnis zugehörig, das Reale dem Subjekt der Wissenschaft, erstere ist möglich, letzteres ist unmöglich, erstere »hort auf, sich zu schreiben«, weil sie endlich ist, letzteres »hört nicht auf, sich nicht zu schreiben, weil es unendlich ist. Es erstaunt deshalb nicht, dass die Entscheidung, dass etwas wahr ist, im Falle der Übereinstimmung mit der Realität erzwungen ist, wohingegen sie im anderen Fall der Freiheit des Subjekts Raum gibt, das entscheidet, dass sich die Dinge im Realen so verhalten, weil sie sich schon von Anfang an so verhalten mussten, auch wenn es dies erst nachträglich erfährt. Das Prinzip der Übereinstimmung erlaubt überhaupt keine Moral, während das Prinzip der Fruchtbarkeit sich der Klasse der aposteriorischen Ethiken öffnet, jener Ethiken also, die von Descartes mit der *morale par provision* ins Leben gerufen und von Nietzsche durch das Bezweifeln des Wertes der moralischen Werte in der *Genealogie der Moral* erweitert wurden.

Ich stelle eine doppelte *impasse* zur Diskussion: die Ethik als *impasse* der Ontologie und die Ontologie als *impasse* der Ethik. Das Problem ist wohlbekannt und stellt sich als Spaltung des Subjekts zwischen Sein und Sein-Sollen dar,⁷¹ wie sie von verschiedenen Autoren auf verschiedene Weise behandelt wurde. Uns sollen hier weniger die Losungen als vielmehr die Bestimmung der epistemischen Voraussetzungen in den beiden Wahrheitsprinzipien interessieren: Das Prinzip der

⁷⁶ Vgl. zu dieser Unterscheidung JACQUES LACAN: *Von dem, was uns vorausging*, in: *Schriften III*, Quadriga: Weinheim 1994, S. 11-12.

Übereinstimmung rettet die Ontologie zu Lasten der Ethik, das Prinzip der Fruchtbarkeit rettet die Möglichkeit der Ethik zu Lasten der Ontologie, die sie notwendig schwächt. Das erste Prinzip gründet auf der ontologischen Voraussetzung, dass das Sein ist und dass es vor allem erkennbar ist, das zweite tritt gleichsam als Architekt einer voraussetzungslosen Wissenschaft auf. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die Analyse des Phantasmas der voraussetzungslosen Wissenschaft näher steht als der Erkenntnis des Seienden. Das Unbewusste lässt sich am besten in der Erfahrung der Revision der Voraussetzungen fassen: »Du warst davon überzeugt, dass dein Diskurs von bestimmten Gewissheiten ausging, die Analyse zeigt dir aber, dass er von ganz anderen ausging.« Das Ur-Phantasma beruht auf dem Fehlen eines voraussetzbaren Ursprungs. Da, in der Voraussetzungslosigkeit, an der unzugänglichen Quelle der Wissenschaft, verschwindet auch die Pseudounterscheidung zwischen Natur- und Humanwissenschaften, eine Unterscheidung, die im übrigen jeden falschen Humanismus als Wissenschaft im Dienste des Herrn begründet.

POLITIK

Die Politik des Subjekts der Erkenntnis ist konservativ, sie bewahrt die existierende Realität. Sie bewahrt das Alte unter Hinzufügung des Neuen, so dass das Neue nie wirklich neu ist, sondern stets aus dem Alten resultiert (Prinzip der Autorität). Wie verwirklicht sich die konservative *performance*? Indem sie verhindert, dass das Neue das Alte in Frage stellt und sich darauf beschränkt, es auf den neuesten ⁷² Stand zu bringen. Das Subjekt der Erkenntnis hat eine einzige politische Tugend: das Bewahren. Sie behandelt das Neue so, als wäre es eine »Emanation« des Alten. Es erstaunt deshalb nicht, dass die Macht der epistemischen Praxis des Subjekts der Erkenntnis den Vorzug vor der wissenschaftlichen Praxis gibt und erstere in ihren Akademien – vermittelt ihrer Universitätsreformen und Fortbildungskurse – stärker unterstützt als letztere. Die »wissenschaftlichen« Programme, die vom Nationalen Forschungszentrum finanziert werden, sind in der Regel zweifacher Art: Entweder sind es Programme mit der Aufgabe, bestimmte Ereignisse vorherzusehen, oder es sind Forderungsprogramme, die eine Spezialisierung und/oder die Interdisziplinarität zum Ziel haben. Weshalb? Weil Vorhersage, Spezialisierung und Interdisziplinarität das herrschende kognitive Paradigma nicht in Frage stellen, weil ihre Anwendung von grossem Nutzen für die Industrie ist und weil sie *last but not least* das Eine bewahren, und zwar in Gestalt eines unveränderlichen und apriorischen Schatzes an Wissen, von dem das neue, stets mit sich und der Realität übereinstimmende Wissen »emaniert«. Vermittels des Einen bewahrt das Subjekt der Erkenntnis das Ganze und dehnt es zugleich aus, indem es aus dem Einen eine Alleinheit macht. Das Eine bemächtigt sich des Ganzen, das so zu einem wird. Der Zuwachs an altem Einen geschieht auf Kosten des Neuen und fördert jenen gerontokratischen Totalitarismus, in dem die Alten die Fäden ziehen.

Gänzlich verschieden ist die »Kulturpolitik« des Subjekts der Wissenschaft, die auf das Reale, das nicht existiert, das also unmöglich ist, zielt. Es handelt sich um eine laizistische Politik, die weder moralischen, von oben befohlenen Vorschriften noch professionellen, von der Zunft festgelegten Deontologien folgt. Vermittels des Neuen destabilisiert sie die Autorität des Alten, das sich stets als nicht gänzlich begründet und erworben herausstellt. Diese Vorgehensweise ⁷³ ist Cartesianischer Natur. Der Cartesianische Zweifel taucht paradoxerweise in genau jenem Augenblick auf, in dem das Subjekt der Wissenschaft seine ersten und grandiosen Errungenschaften macht: den Heliozentrismus, das Gesetz des Falls der Körper, die neue algebraische Geome-

trie. Das Subjekt der Wissenschaft argumentiert folgendermassen: »Ich habe das neue Wissen. Also konnte das alte wahr sein: das heisst präzise, es könnte wahr sein oder auch nicht.« Und zwar in 75% aller Fälle, wie der *modus supponens* präzisiert. Der Zweifel bildet den Ursprung der modernen Episteme. Aus dem epistemischen Zweifel geht die ganze Moderne hervor, die im Unterschied zur Antike anti-fundamentalistisch eingestellt ist und potentiell auf Voraussetzungen verzichtet – auch wenn sie, um voranzukommen, einige Voraussetzungen akzeptieren muss, freilich nur, um sie in der Folge zu überwinden.

Die moderne Episteme unterscheidet sich überdies auch darin von der antiken, dass sie mehr mit dem Subjekt als mit dem Objekt zu tun hat. Das Subjekt verliert ein wenig an Ontologie, um mehr Epistemologie zu erlangen. Die neue Epistemologie (die im übrigen weniger ätiologisch ist als die antike) wirkt sich auf das soziale Band des Subjekts der Wissenschaft in Form einer revisionistischen Politik aus. Die Linksgesinnten müssen sich an diese Idee gewöhnen, die nur auf den ersten Blick nicht revolutionär ist. Sie müssen den Mut aufbringen, die alten Dogmen neu zu überdenken: das Prinzip der Kausalität, den notwendigen Fortschritt der Geschichte, den Klassenkampf.

Die revisionistische Arbeit besitzt ein einfaches Kriterium, das es erlaubt, sie zu bewerten und durchzuführen. Das revisionistische Programm muss darüber wachen, dass die vorübergehend akzeptierten Dogmen nicht allzu kohärent werden. Der wissenschaftliche Revisionismus ist darum besorgt, dass die Sache jeweils nicht allzu leicht aufgeht, was sonst für jede Form von Andersartigkeit, den Wahnsinn⁷⁴ und zuletzt auch für die Kreativität und die Subjektivität nachteilige Folgen hätte. Kurz, die revisionistische Kulturpolitik wendet sich gegen den Totalitarismus des Einen und votiert für den Pluralismus der Interpretationen. Wir werden gleich sehen, wenn wir uns mit dem Objekt befassen, dass der moderne Name für die »Pluralität« das »Unendliche« ist, »unendlich« in dem Sinne, dass es stets neu ist und sich nicht auf das Alte zurückführen lässt.

PRODUKTION

Von den politischen Differenzen stammen die typischen Differenzen in der Produktionsweise der beiden Subjekte. In Übereinstimmung mit der zweiwertigen Logik der Einschliessung/Ausschliessung ist das Hauptprodukt des Subjekts der Erkenntnis die Enzyklopädie. Die Enzyklopädie ist der einheitliche Ort des offiziellen Wissens. Sie wird von der Akademie beaufsichtigt, die das orthodoxe Wissen einschliesst und das heterodoxe ausschliesst. Innerhalb des orthodoxen Wissens privilegiert die Enzyklopädie das technologische Wissen, das an die industrielle Produktion gebunden ist und das stets mit der Zustimmung irgendeiner wissenschaftlichen Institution rechnen kann. Die Enzyklopädie ist ein abgeschlossenes Wissen, das nicht mehr zu begründen, sondern schon begründet ist, das bloss darauf wartet, auf der Grundlage von genauen Regeln der Ausführung, welche die Verbindung von Ursachen und Wirkungen bestimmen, angewandt und von irgendeiner Handelsmarke patentiert zu werden.

Die epistemische Produktion, die typisch ist für das Subjekt der Wissenschaft, ist indessen das Archiv, dem eine offene Struktur eigen ist. Es ist offen für vielfältige Fragestellungen und unvorhersehbare Denkwege. Das Archiv ist eben nicht Eines. Das Freudsche Beispiel eines nicht einheitlichen Archivs,⁷⁵ das von einer Urverdrängung, die ihrerseits nicht weiter bestimmt werden kann, »definiert« wird, ist das Es. In seinem popularwissenschaftlichen Meisterwerk *Die Frage der*

Laienanalyse beschreibt Freud das Es als einen »zerfahrenen« Ort.⁷⁷ Dasselbe Prädikat (»zerfahren«) kennzeichnet auch eine unaufmerksame Person, wie sie der Analytiker durch sein analytisches Gehör zu sein hat (»gleichschwebende Aufmerksamkeit«), insofern er bereit ist, neue, zuvor unerprobte Strassen einzuschlagen. In *Hemmung, Symptom und Angst* unterstreicht Freud diese Konzeption:⁷⁸ Im Unterschied zum Ich, das eine Struktur aufweist, ist das Es unstrukturiert. Ich werde Freuds Auffassung dennoch nicht folgen, weil sie mir zu binaristisch ist. Zwischen den beiden Extremen der systematischen Organisation, das heisst zwischen der Enzyklopädie und dem totalen Chaos, befindet sich ein drittes Element: das Archiv, das eine – so schwach sie auch sein mag – Organisation des Wissens voraussetzt, die sich in seinem Innern sedimentiert hat.

Das Beispiel des Archivs, das zur Zeit alle vor Augen haben, ist das *World Wide Web*, gegen das sich die europäischen Intellektuellen oft in sterilen Klageliedern ergehen. Es ist wahr, im Web gibt es viel Schrott. Genau so wie im Unbewussten. Es ist indessen Aufgabe des Intellektuellen, die Spreu vom Weizen zu trennen. Ich surfte selten, aber wenn ich es tue, gelingt es mir, interessante Informationen aus dem Netz zu fischen. Wahrscheinlich beunruhigt das Fehlen von ontologischen Fundamenten und einer wohldefinierten Teleologie – die sogenannte Globalisierung – den Geist des Subjekts der Erkenntnis, das fürchtet, die eigene fiktive Einheit oder Identität zu verlieren. Paradoxerweise vermag das Web, das die neuesten Ergebnisse der Telekommunikationstechnologien in die eigenen Programme implementiert, das Subjekt der Wissenschaft wieder einzuführen (wenn auch vielleicht unabsichtlich), zum Beispiel ⁷⁶ als Schauspieler auf der Bühne der *New Economy*. Ein weiteres Mal treffen wir da auf das Subjekt der Wissenschaft, wo man das Neue ausprobiert und das Alte umkrempt.

SUBJEKT

Was die Ausdehnung des Subjekts anbelangt, stimmen die beiden Zugänge – der kognitive und der wissenschaftliche – in verschiedener Hinsicht überein. Beide, das Subjekt der Erkenntnis und das Subjekt der Wissenschaft, sind endlich. Dies ist die einzige Übereinstimmung, die von allen anerkannt wird: den Idealisten, Pragmatisten, Materialisten und ihren Abkömmlingen, den Psychoanalytikern und Psychotherapeuten. Die Übereinstimmung nimmt je nach den Attributen, mit denen die Endlichkeit näher spezifiziert wird, einen anderen Sinn an. Das Subjekt der Erkenntnis ist endlich, insofern es begrenzt ist. Es wird begrenzt von der Lebenswelt, in die es eingelassen ist, und vom Objekt der Erkenntnis, das es von aussen begrenzt. Die naive Topologie, die hier am Werke ist, setzt voraus, dass dann, wenn sich etwas ausserhalb von mir befindet, ich nicht unendlich sein kann, weil ich begrenzt werde. Die Naivität besteht darin, dass nicht unterschieden wird zwischen den Begriffen der Endlichkeit und der Begrenztheit. Der erste ist qualitativer, der zweite quantitativer

⁷⁷ »Das Ich ist eine Organisation, ausgezeichnet durch ein sehr merkwürdiges Streben nach Vereinheitlichung; dieser Charakter fehlt dem Es, es ist – sozusagen – zerfahren, seine einzelnen Strebungen verfolgen ihre Absichten unabhängig von und ohne Rücksicht aufeinander.« Vgl. SIGMUND FREUD: *Die Frage der Laienanalyse*, in: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer: Frankfurt 2000, S. 288.

⁷⁸ »Das Ich ist eine Organisation, das Es aber keine; das Ich ist eben der organisierte Anteil des Es.« Vgl. SIGMUND FREUD: *Hemmung, Symptom und Angst*, in: *Studienausgabe*, Band VI, Fischer: Frankfurt 2000, S. 242.

Natur. Es ist nämlich möglich, die Existenz von begrenzten Unendlichen zu erkennen – wie es im Zeitalter der Moderne als erster Spinoza getan hat –, wie etwa das unendliche Kontinuum der Strecke, die von zwei Enden in endlicher Entfernung begrenzt wird. Die Verwechslung produziert pathologische Wirkungen. In Ermangelung einer feineren Topologie neigt etwa das romantische Subjekt dazu, sich als absolutes Unendliches zu konzipieren (zum Beispiel in der Mystik der Einzigartigkeit, in den Theorien der Individuation oder in allen Gestalten des Humanismus, die den Menschen – wie ⁷⁷ dies etwa Nicolaus Cusanus tut – als einen »zweiten Gott« konzipieren).

Das Subjekt der Wissenschaft hingegen ist endlich im eigentlichen Sinne (das heisst nicht nur begrenzt). Die Endlichkeit ist kein Attribut der Begrenztheit. Seit Spinoza und Riemann sind begrenzte Unendliche bekannt, zum Beispiel die Unendlichkeit der Punkte eines Segmentes. Dies erlaubt, die beiden Begriffe der Unendlichkeit und der Unbegrenztheit voneinander zu trennen, und gesteht der Endlichkeit eine eigene begriffliche Autonomie zu. Die subjektive Endlichkeit ist eine innere qualitative Eigenschaft des Subjekts, die auf einem spezifischen Merkmal der Genese des Cartesianischen Subjekts beruht, das ein Subjekt des Zweifels ist. Der epistemische Zweifel, der das Denken betrifft, kommt in einer Gestalt, die schon der Aristotelischen Logik bekannt war, zum Ausdruck: entweder denke ich oder ich denke nicht, das heisst in Gestalt des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten. An dieser Stelle ist der Hinweis auf Brouwers⁷⁹ Beitrag von entscheidender Bedeutung.⁸⁰ Brouwer hat gezeigt, dass das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten nur in endlichen Welten gültig ist. Weil die Ontologie des zweifelnden Subjekts auf dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten beruht, kann sie nur im Falle des endlichen Seins Gültigkeit beanspruchen: Ob ich denke oder nicht, ich existiere als endliches Subjekt. Die analytische Erfahrung bestätigt das theoretische Ergebnis. Das Subjekt des Unbewussten ist der Effekt einer endlichen Anzahl an Signifikanten, die eine unbewusste Sprachkette bilden (der sogenannte Diskurs des Anderen). Weil die unbewusste Kette endlich ist, ist auch das Subjekt des Unbewussten endlich. ⁷⁸

OBJEKT

Ich gehe nun dazu über, das Objekt, oder besser: die Objekte der wissenschaftlichen und der kognitiven Praxis zu betrachten, wobei ich jetzt schon vorausschicke, dass sich das Objekt der Erkenntnis radikal von dem der Wissenschaft unterscheidet. Der grösste Unterschied zwischen Erkenntnis und Wissenschaft zeigt sich gerade in der Auffassung des Objekts. Diese Differenz verortet auch die beiden Subjekte in einander entgegengesetzten Gebieten. Und in der Tat, das Objekt der Erkenntnis schreibt sich in das Register der Einwirkung ein während das Objekt der Wissenschaft sich auf der Seite der epistemischen Konstruktion (Kreation) ansiedelt. Die psychoanalytische Bezeichnung für das, was ich hier unter Einwirkung verstehe, lautet Paranoia. Lacan lehrte, dass jede Erkenntnis, insofern sie auf der imaginären Funktion des entfremdeten Ichs beruht, paranoisch ist.⁸¹ Das Objekt der Erkenntnis hat nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist es das, worauf das Subjekt nicht einwirken

⁷⁹ EGBERTUS JAN BROUWER, geboren 1881 in Overschie, gestorben 1966 in Amsterdam.

⁸⁰ Vgl. hierzu das dritte Kapitel.

⁸¹ Es handelt sich hierbei um ein Thema, das bei Lacan stets wiederkehrt. Der frühe Lacan entwickelt es –wenigstens bis 1956– ausgehend vom Spiegelstadium.

kann, dem es sich aber intentional – klassischerweise in Form der Idee (idealistische Erkenntnis) – zuwenden kann. Oder aber es ist das, was auf das Subjekt einwirkt (empirische Erkenntnis).

Die Einwirkung geschieht im Idealismus vorwiegend aus dem Innern des Subjekts und im Empirismus von aussen. In beiden Fällen ist es die Einwirkung, die der Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung von Subjekt und Objekt Vorschub leistet. Die Wahrheit als Übereinstimmung ist nichts anderes als die Unterwerfung des Knechts unter die Wahrheit des Herren, der sich im Idealismus als Idee und im Empirismus als Tatsache zu erkennen gibt.

Die Wissenschaft bricht mit der Logik der kognitiven Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekt. Die Wissenschaft ist keine mimetische Produktion des Objekts, das sich »da draussen« befindet, sie hat nichts mit einer Psychologie⁷⁹ der Wahrnehmung gemein. Sie findet die eigenen Objekte nicht in der Realität, sondern konstruiert sie aus dem Nichts. Sie passt sich nicht der äusseren Realität an, sondern operiert allein im Innern des eigenen Denkens. Funktioniert sie wie das Delirium oder wie die Fiktion? Nicht wie die Fiktion, weil es ein Reales gibt, das in der unendlichen wissenschaftlichen Konstruktion mitspielt; das aposteriorische Reale des Unmöglichen, von dem sich manche Spuren bei Lacan finden. Mit dem Delirium lässt sich die Wissenschaft schon eher vergleichen, obwohl auch da noch ein kleiner, aber feiner Unterschied besteht. Das Delirium ist steril. Die Wahrheit des Deliriums existiert zwar. Sie ist deshalb alles andere als eine Fiktion. Aber kaum ist sie gefunden, wird die Wahrheit des Deliriums fixiert, bleibt sie *figé*, und zwar in narzisstischer Gestalt: »Ich bin gut, der andere ist böse«. Der Narzissmus produziert nichts anderes. Die Wissenschaft hingegen ist fruchtbar. Sie bringt in beständiger Überwindung und Innovation immer neue Wahrheiten hervor.

Nun sollte es möglich sein, den logischen Hauptunterschied zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem Objekt der Wissenschaft zu bestimmen, wenn denn die Argumentation, die ich bisher entwickelt habe, richtig ist. Die Voraussetzung ist, dass das Subjekt auf jeden Fall endlich ist. Folglich gilt, dass das Objekt der Erkenntnis, mit dem das Subjekt im Gebiet der Übereinstimmung operiert, keinen Status haben kann, der von dem des Endlichen allzu sehr verschieden ist. Und in der Tat, wäre das Objekt unendlich, so könnte der [endliche] Intellekt des Subjekts unmöglich mit ihm übereinstimmen. Das heisst, er könnte weder das ganze Objekt in seinem Innern wahrnehmen, noch wäre er imstande, so weit aus sich hinauszugehen, dass er dessen Ausdehnung gleichsam umfassen könnte. In Wirklichkeit entkommt der Kognitivismus der banalen Reduktion des Objekts auf ein Endliches allein durch eine *escamotage*, die⁸⁰ schon der naiven Physik eines Aristoteles sehr wohl bekannt war: Man vermeidet zu sagen, das Objekt sei endlich in dem Sinne, dass es eine im voraus bestimmte Grosse hat, und behauptet, es sei unbegrenzt beziehungsweise potentiell unendlich. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass das Objekt stets endlich bleibt, so dass es dem Subjekt erlaubt, sich ihm anzupassen; aber zugleich vermag es nach Belieben über jede im voraus festgesetzte Grenze hinauszuwachsen. Das heisst, das Objekt hat keine eigenen Grenzen. Es ist *apeiron* (von *peras*, Grenze), wie die Griechen sagten. Dem Subjekt bleibt nichts anderes, als auch weiterhin zu versuchen, mit dem Objekt übereinzustimmen, unzählige Male, unendlich lange. Es gibt kein besseres Beispiel für diese beständige Anpassung des Subjekts an das Objekt als Dantes Odysseus, dessen Tugend darin bestand, der Erkenntnis zu folgen. Die Erkenntnis ist »lokal« stets angemessen, auch wenn das Objekt »global«, das heisst in seiner Ganzheit, unerkennbar bleibt. Ich hebe dieses Faktum aus zwei Gründen hervor. Erstens, weil es sich um jene mögliche Falte handelt, durch die das täuschende

Bild des Unendlichen als Ganzheit in den Diskurs eindringt – ein Bravourstück jeder theologisch geprägten Erkenntnistheorie, wie sie jungst von Levinas wieder eingeführt wurde. Andererseits, weil der Gemeinplatz des wissenschaftlichen Fortschritts in Wirklichkeit die Ideologie eines unendlichen Fortschritts der Kognition einschmuggelt. Die beiden Unendlichen sind strukturell verschieden. Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein unendliches Fortschreiten mit dem Ziel, alle Voraussetzungen aufzuheben. Der kognitive Fortschritt hingegen ist ein unendliches Fortschreiten, das allein darauf abzielt, das zu bestätigen, was ist, und wird vom Herrn als Voraussetzung durchgesetzt.

In einem eigentlichen Sinne erkennt das Subjekt der Wissenschaft überhaupt nichts, weil das Subjekt endlich und das Objekt aktuell unendlich ist, das heisst so beschaffen, ⁸¹ dass der endliche Intellekt nie mit ihm übereinstimmen kann. Was kann es also tun? Mit dem Objekt auf eine nicht kognitive Weise umgehen. Bevor ich näher präzisiere, in welchem Sinn die Unendlichkeit des Objekts verstanden werden muss, erinnere ich an die logische Vorbedingung, welche die Unendlichkeit erzeugt: der *modus supponens*, und zwar eingefügt in den Kontext des Prinzips der Fruchtbarkeit. Das Prinzip der Fruchtbarkeit erzeugt stets eine neue Wahrheit, die die alte umbildet, indem sie dieselbe für neue Bestätigungen zugänglich macht. Der *modus supponens* setzt ein unendliches »Räsonnieren voraus, das um ein wandlungsfähiges Objekt kreist, ein Objekt, das sich dem Zugriff des Geistes entzieht, weil es sich in immer neuer Form darstellt. Das Immer-Neue ist das Unendliche in klarer, wenn auch nicht deutlicher Gestalt. Auf die Deutlichkeit dieser Vorstellung – in Abgrenzung von anderen Begriffen wie etwa dem Immer-Grösseren oder dem Unbegrenzten – werde ich erst in einem zweiten Schritt zu sprechen kommen. Zuerst möchte ich beim Wesen des Unendlichen verweilen, mit dem das Subjekt der Wissenschaft interagiert.

Indem ich weiterhin durch Ausschliessung vorgehe, behaupte ich, dass das wissenschaftliche Unendliche weder allzu sehr noch allzu wenig bestimmt werden kann, es kann weder unbestimmt sein noch als Eines oder Ganzes definitiv bestimmt werden. Es kann nicht unbestimmt bleiben, erstens deshalb, weil die Nicht-Definition nichts setzt, und zweitens, weil das unbestimmte Unendliche – wie wir gesehen haben – in Wirklichkeit stets endlich ist. Andererseits kann das wissenschaftliche Unendliche auch nicht das religiöse Unbedingte sein, das sogar zu sehr bestimmt ist, insofern es das Eine ist, das man nicht mehr grösser denken kann und das deshalb mit dem Ganzen zusammenfällt. Dem wissenschaftlichen Diskurs bleibt nichts anders übrig, als mit den partiell bestimmten Unendlichen zu ⁸² operieren. Wir werden sehen, dass die partielle Bestimmbarkeit des Begriffes des Unendlichen eine Überraschung bereithält. Dieser Begriff des partiell bestimmten Unendlichen ist nämlich selbst unendlich, und zwar in dem Sinne, dass verschiedene solche Unendliche existieren: das Abzählbare, das Kontinuum und weiter die unendliche Reihe der sogenannten transfiniten Zahlen von Cantor.⁸² Es handelt sich um Unendliche, die sich untereinander nicht vergleichen lassen. Aus logischer Sicht ist für uns die Tatsache wichtig, dass keines von ihnen etwas mit Gott, dem Ganzen oder dem Absoluten zu tun hat.

Für diejenigen, die in der eigenen Analyse die Interaktion zwischen der Endlichkeit des Subjekts und der Unendlichkeit des Objekts noch nicht erfahren haben, füge ich dem noch eine ganz und gar moderne Art der Interaktion hinzu: das automatische Rechnen der Maschine. Diese Modalität straft all die Lugen, die, wenn sie jemanden vom Unendlichen sprechen hören, ihm sogleich romantische oder

⁸² GEORG CANTOR, geboren 1845 in Petersburg, gestorben am 1918 in Halle.

religiöse Wünsche andichten. Und die ihn weiter daran gemahnen zu müssen glauben, dass sich das Unendliche nicht mit endlichen Mitteln in ganz laizistischer Manier behandeln lässt.

In den Dreissigerjahren tüftelte Turing seine theoretische Rechenmaschine aus, um die Interaktion von Endlichem und Unendlichem zu formalisieren. Turings Maschine besteht aus zwei Anordnungen, einer zentralen und einer peripheren; einem operativen Zentrum mit einer endlichen Anzahl von Zuständen, das Entscheidungen trifft, und einem peripheren Band, das potentiell unendlich ist. Die zentrale Anordnung ist ein Lese- und Schreibsystem: Ein Schreib- und Lesekopf liest die geschriebenen Zeichen auf dem Band und trifft aufgrund von ihnen drei Entscheidungen: das geschriebene Zeichen durch ein anderes ersetzen, das Band nach rechts oder nach links verschieben. Die Maschine führt die Rechnung aus, indem sie von einem Gedächtniszustand (der Maschinentabelle, nach welchem Programm die Maschine arbeitet) und einer anfänglichen Konfiguration des Bandes ausgeht. Wenn das Problem gelöst wird, gelangt sie zu einer abschliessenden Konfiguration des Bandes, das nun das Ergebnis der Rechnung enthält.

Turings Maschinentheorie ist faszinierend. Jede vorstellbare Rechnung kann von einer Turing-Maschine durchgeführt und gelöst werden. Es existiert sogar eine allgemeine Turing-Maschine, die die Beschreibung einer besonderen Turing-Maschine liest und die Rechnungen dieser letzteren simuliert. Zentral in dieser Theorie ist das Problem der Zeit, die zu einer epistemischen Zeit geworden ist. Die »Zeit zum Begreifen findet ihr Muster in der Rechenzeit, die im »Moment des Schliessens« zum Abschluss kommt, wenn die Maschine beschliesst anzuhalten.⁸³ Das Theorem von Turing setzt der Rechenleistung der eigenen Maschinen eine Grenze. Und in der Tat, es existiert keine Turing-Maschine, die, vor die Aufgabe gestellt, eine andere Maschine zu beschreiben, mit Gewissheit voraussagen kann, ob diese Maschine nach einer endlichen Zahl von Schritten anhalten wird oder nicht – ob das Problem, für dessen Lösung die Maschine entwickelt wurde, überhaupt lösbar ist oder eben nicht. Die »unendliche Aufgabe« verlangt jedes Mal nach einer Lösung *ad hoc*.

*

Der zweite Teil meines Vortrages wird das Wesen des Unendlichen, wie es vom Subjekt der Wissenschaft praktiziert wird, näher erläutern. Jeder hat diesbezüglich seine eigenen – zumeist vagen – Ideen, die von Mystizismus und Besessenheit eingefärbt sein mögen und denen wohl nicht selten verzerrte Informationen über die objektive wissenschaftliche Praxis – von Galilei bis Einstein – zugrunde liegen.⁸⁴ Wir sind im allgemeinen kaum bereit, daran zu glauben, dass das Unendliche auch die analytische Praxis der Subjektivität betrifft. Der Analytiker misstraut dem Unendlichen aus guten Gründen. Er kennt die obsessive Variante des endlosen Zweifels,

⁸³ Ich benutze die Terminologie, die Lacan in *Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewissheit* einführt. Der »Augenblick des Sehens« entspricht der Initialisierung des Bandes, die »Zeit zum Begreifen der effektiven Zeit des Rechnens und der »Moment des Schliessens«, die eigentliche Zeit der Gewissheit, dem Augenblick, in dem die Maschine zum Stillstand kommt. Keine zehn Jahre trennen Turings Versuch, das Rechnen zu mechanisieren, von Lacans Analyse. Lacan präsentierte seine Theorie des Spiegelstadium am 14. Internationalen Psychoanalyse-Kongress bereits 1936.

ganz zu schweigen von der religiösen Variante des ozeanischen Gefühls. Ich teile das Misstrauen gegenüber Pseudo-Begriffen und fahre deshalb mit der Analyse fort, die mich dahin bringen wird, den Begriff des Unendlichen zu konstruieren. Die Konstruktion – in einem Freudschen Sinne – bildet nämlich das Gegenstück zur Erkenntnis; sie besitzt die jeder Konstruktion eigene Triebhaftigkeit, die nur die Psychoanalyse klar herausstellt.⁸⁴ Es handelt sich um die Sublimation, verstanden als Schöpfung (oder Organisation des Triebobjekts) *ex nihilo*. Das bestimmte Unendliche ist die typische *creatio ex nihilo* des Subjekts der Wissenschaft. Sie enthält jenen subjektiven Zug, der sowohl den antiken wie den mittelalterlichen Philosophen unbekannt war und den Freud »unbewussten Wunsch« (beziehungsweise unbewusstes Begehren, gemäss Lacans Übersetzung) nennen wird.

KLARHEIT

Das Unendliche ist ein klarer Begriff. Er ist jedem intuitiv einsichtig. Kurz, für die zeitliche Anschauung des Subjekts der Wissenschaft ist klar, dass das Unendliche das »immer« Verschiedene, das »immer« Neue, das »immer« Andere und das »immer« nur partiell Bestimmte ist. Traditionellerweise müsste ich hinzufügen, dass das Unendliche auch das »immer« Grössere ist. So etwa definiert Kant das Unendliche in der *Kritik der reinen Vernunft* »Der wahre (transzendente) Begriff der Unendlichkeit ist: dass die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann. Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die grösser ist als alle Zahl, ⁸⁴ welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.«⁸⁵ Ich werde nicht näher auf den quantitativen Aspekt des Unendlichen eingehen, und zwar aus zwei Gründen. Vor allem deshalb, weil die Analyse keine metrischen, sondern qualitative Topologien verwendet, und zweitens auch darum, weil der quantitative Bezug auf das grenzenlose Grosse religiöse Konnotationen von Unermesslichkeit (»das ozeanische Gefühl) heraufbeschwört, die schon von Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* an den Pranger gestellt wurden.⁸⁶

Es gibt aber auch ein Subjekt, das keine unmittelbare Anschauung des Unendlichen als des immer Neuen hat. Das Subjekt der Philosophie, für welches das Unendliche die ewige Wiederkehr des Gleichen ist. Das Subjekt der Philosophie hat kaum Hoffnung, die Neuigkeit des Subjekts der Wissenschaft zu begreifen. Auch wenn es sich leidenschaftlich der Verteidigung der Psychoanalyse vor dem falschen rechten Revisionismus hingibt – wie dies Adorno und Marcuse gegen den psychoanalytischen Revisionismus von Fromm & Co im Namen der Wissenschaftlichkeit taten –, vermag das transzendente Subjekt der Philosophie den Kern der analytischen Erfahrung nicht zu fassen. Bei diesem Kern handelt es sich um die Erfahrung jenes Begehrens, das im Subjekt von einem Objekt hervorgerufen wird, das sich auf »immer neue und andere Weise vergegenwärtigt. Ich wüsste für das Subjekt der Philosophie keine andere, der Analyse vorgängige Kur als die Lektüre von Kierkegaards *Wiederholung*, wo der Dane den Widerspruch des philosophischen Begriffes der Wiederholung des Identischen – das, wenn es sich wiederholt, nicht mehr mit sich identisch ist – erläutert.

⁸⁴ Vgl. SIGMUND FREUD: *Konstruktionen in der Analyse*, in: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer: Frankfurt 2000, S. 393 ff.

⁸⁵ IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 432.

⁸⁶ Vgl. SIGMUND FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Studienausgabe*, Band IX, Fischer: Frankfurt 2000, S. 197 ff.

Das Unendliche ist nichts anderes als die Alterität, wurde Lacan wohl sagen. Lacan hat den Begriff des Unendlichen freilich nur da explizit thematisiert, wo er ihn für seine pseudomathematischen Betrachtungen über die Kettenbrüche⁸⁷ ⁸⁶ oder gewisse Schriften von unendlichen, ineinander verschachtelten Klammern⁸⁸ in uneigentlichem Sinne verwendete. Dennoch, meine Betrachtungen über das unendliche Objekt stammen direkt von der Lacanschen Konzeption des Objekts *a*, der Objekt-Ursache des Begehrens als *plus-de-jour*, als Mehr-Geniessen. Mehr-Geniessen, Immer-mehr-Geniessen, immer grössere *jouissance*, wie der Ersatzgenuss der Hemmung, des Symptoms oder der Angst – genau da spielt bei Lacan das Unendliche in der traditionellen griechischen Form des Immer-Grösser oder des Unendlich-Verlängerbaren über jede festgelegte Grenze hinaus.⁸⁹

Ich behaupte, genauer gesagt, dass es in der Psychoanalyse mindestens zwei Klassen von Unendlichen gibt. Zum einen gibt es die aktualen Unendlichen. Zum Beispiel das Unendliche der ganzen Zahlen, das durch den Operator »plus eins« definiert wird, der im Ausgang von Null immer andere (»immer neue«) Zahlen konstruiert – oder das Unendliche der Punkte eines Segmentes, das mit einem Bleistiftstrich gezeichnet wird. Es handelt sich um die »kleinen« Unendlichen. Sie können als Modelle jenes Objektes betrachtet werden, welches das Begehren verursacht: Brust, Fäkalien, Stimme, Blick, Nichts, Analytiker. Zum anderen existieren die Unendlichen, die sich nur widersprüchlich definieren lassen. Es handelt sich dabei um die »grossen« Unendlichen. Sie bilden das symbolische Universum des Subjektes, wo sich – wenigstens vorläufig – das Gesetz, die Wahrheit und das Wissen des Subjektes konfigurieren. Beispiele dieser Unendlichen sind das Unbewusste, die Sprache, die Alterität als Ungleichheit beziehungsweise als grosser Anderer (im Gegensatz zur narzisstischen Ähnlichkeit), das Weibliche, das Spiel, das Väterliche. In der mathematischen Sprache entsprechen diese Unendlichen Von Neumanns echten Klassen, die keinen anderen Klassen angehören und die sich also nicht auf einheitliche⁸⁷ Elemente schon gegebener Klassen reduzieren lassen. Es handelt sich um Lacans Unendliche des »Nicht-Alles«, das wir besser »nicht-eins nennen würden, wenn wir nicht schon über eine angemessene – mathematische – Terminologie verfügten: »echte Klassen«.

Man gelangt von der einen Klasse der Unendlichen (den »kleinen«) durch eine Schwächung der Existenz zur anderen (den »grossen«), die mit jener Schwächung vergleichbar ist, die bereits den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen kennzeichnet. Die endlichen Vielheiten existieren »mehr« als die aktual unendlichen. Sie lassen sich durch Aufzählung explizit aufweisen, indem man sie etwa an den Fingern abzählt. Die unendlichen Vielheiten hingegen (sowohl die »kleinen« als auch die »grossen«) lassen sich allein implizit durch Axiome oder Eigenschaften, welche

⁸⁷ Vgl. JACQUES LACAN, *L'identification* (unveröffentlichtes Seminar) und JACQUES LACAN, *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil: Paris 1991, S. 182, wo die Auflösung der Gleichung $A(A+1)=1$ in unendliche Kettenbrüche das Objekt als ein »unendlicher« Rest repräsentiert.

⁸⁸ $1+(1+(1+(1+(\dots))))$. Vgl. JACQUES LACAN, *Das Seminar, Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, zit., S. 237. $S_1(S_1(S_1(S_1 \rightarrow S_2)))$ Vgl. JACQUES LACAN, *Das Seminar, Buch XX: Encore*, Quadriga: Weinheim 1986, S. 156.

⁸⁹ Vgl. das zweite Euklidische Axiom: »Geodert soll sein, dass man me begrenzte gerade Linie zusammenhängend gerade verlängern kann.« EUKLID: *Die Elemente*: Buch I-XIII. Nach Heibergs Text aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Clemens Thaer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1980, S. 2.

die zugehörigen Individuen erfüllen müssen, definieren. Bei ihnen hängt das Existenzurteil vom Qualitätsurteil ab, wie der Freud der *Verneinung* sagen würde.⁹⁰ Sie existieren, wenn das Qualitätsurteil erfüllt ist. In diesem Sinn besitzt ihre Existenz einen »geringeren Grad an Gewissheit und Evidenz. Die echten Unendlichkeiten ihrerseits existieren noch weniger als die aktualen, weil sie sich nur widersprüchlich definieren lassen. Seit der Aristotelischen Logik weiss man, dass Widersprüchlichkeit gleichbedeutend ist mit Inexistenz. Die echten Klassen existieren ganz wenig, und zwar genau deshalb, weil sie, sobald sie von einer Qualität definiert werden, zu Widersprüchen führen. In diesem Sinne kann Lacan sagen, dass *die* Frau nicht existiert. Sie existiert ebensowenig wie die Menge aller Mengen, deren Existenz einen Widerspruch impliziert.

Kurz, das bestimmte Unendliche ist nicht *a priori* ein- für allemal definiert. Seit der Arbeit von Cantor über die transfiniten Zahlen – im Plural –, das heisst über die Zahlen jenseits der endlichen Zahlen, wissen wir, dass man das Unendliche nicht als *eines* definieren und als Objekt religiöser⁸⁸ Betrachtung bestimmen kann. Das Unendliche ist ein beweglicher Begriff, der im Werden begriffen ist und den man deshalb stets nur partiell zu fassen kriegt. Wie das Immer-Neue, das nie als Ganzes gegeben werden kann, weil sonst nichts Neues mehr von ihm erwartet werden könnte, ist auch das Unendliche – intensional betrachtet – nur partiell gegeben, auch wenn ihm – extensional betrachtet – kein Element fehlt. Mir scheint es wichtig, an dieser Stelle auf den Zusammenhang des Begriffs des Unendlichen mit dem *modus supponens* hinzuweisen. Dieser *modus* operiert retroaktiv, indem er das Alte durch die beständige Hinzufügung des Neuen rechtfertigt. Das Neue bestätigt das Alte nicht zu hundert Prozent, sondern macht es nur wahrscheinlicher, und zwar jenseits beziehungsweise diesseits der Schwelle der höchsten Ungewissheit (50% wahr, 50% falsch). Weil es Neues gibt, wird das Alte akzeptiert und als Arbeitshypothese gebraucht, um weitere Neuheiten zu produzieren, die sich von der gegenwärtigen unterscheiden. Für das Freudsche Prinzip der Fruchtbarkeit hängt die Wahrheit des Alten von der Möglichkeit ab, es als Vermutung zu gebrauchen, um anderes Neues zu generieren. Es genügt, an die Stelle von »alt« »unendlich« zu setzen, um eine stets partielle und stets unvollständige – wie sie sein muss, um nicht widersprüchlich zu sein – Definition des Begriffs des Unendlichen zu erhalten.

DEUTLICHKEIT. *PARS DESTRUENS*.

Der Begriff des Unendlichen als des immer Neuen oder immer Grösseren (als Analytiker ziehe ich die erste Version der zweiten vor) ist klar, aber nicht deutlich, *clare*, aber nicht *distincte*, frei nach Descartes. Die Aufgabe, ihn zu verdeutlichen, ist alles andere als einfach. Die Verdeutlichung – *distingue frequenter et numquam errabis*, sagten die sich irrenden Philosophen des Mittelalters – ist die Arbeit, die⁸⁹ man von den Professoren verlangt, die in diesem Fall das Unendliche von einigen Dingen sorgfältig zu unterscheiden haben. Beginnen wir mit dem Ganzen. Professor Leibniz erlaubt keine diesbezüglichen Verwechslungen. Unter der Voraussetzung, dass »der Ursprung des Gedanken des Unendlichen derselbe ist wie der der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten«⁹¹ und als solcher vor jeder Erkenntnis im

⁹⁰ Vgl. SIGMUND FREUD: *Die Verneinung*, in: *Studienausgabe*, Ergänzungsband, zit., v.a. S. 374-75.

⁹¹ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Übersetzt von Ernst Cassirer, Felix Meiner: Hamburg 1996, S. 130.

Subjekt liegt, erläutert Leibniz im Kapitel 17 der *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, dass »ein Unendliches kein wahres Ganzes sein kann«⁹². Und zwar genau deshalb, weil vom Unendlichen – wie bereits mehrfach wiederholt – bloss ein partieller Begriff vorhanden ist.

Die alten Griechen verfügten nur über die endliche Anfangsstrecke des Unendlichen, die Modernen nur über die unvollständigen, wenn auch kohärenten Axiomatisierungen. Leibniz warnt im übrigen vor dem Irrtum, dem seiner Ansicht nach die Mathematiker am einfachsten erliegen, »sich einen absoluten Raum zu erdenken, der ein aus Teilen zusammengesetztes unendliches Ganzes sein soll. So etwas gibt es nicht; vielmehr ist dies ein Begriff, der in sich selbst widersprechend ist, und die unendlichen Ganzen wie ihr Gegenstück, das Unendlich-Kleine, sind nur in der Rechnung der Geometer in Gebrauch, ganz wie die imaginären Wurzeln der Algebra«.⁹³ Tatsächlich veranlasst ihn seine juristisch-religiöse Mentalität zur Behauptung, dass »das wahrhafte Unendliche keine Modifikation, sondern vielmehr das Absolute selbst ist; jede Modifikation dagegen schliesst eine Beschränkung in sich und führt somit auf ein Endliches. (...) Das wahre Unendliche ist, streng genommen, nur im Absoluten, welches jeder Zusammensetzung vorausgeht und nicht durch Zusammenfügen von Teilen gebildet ist.«⁹⁴

Das Subjekt der Wissenschaft macht mit diesen Schwärmereien kurzen Prozess. Das moderne Unendliche ist nicht ⁹⁰ das Absolute, wie es die Theologen und die ihnen ergebenden Philosophen gerne hätten. Es ist deshalb nicht absolut, weil seine epistemische Rekonstruktion nicht absolut ist. Vom Unendlichen besitzen wir stets bloss eines von vielen möglichen Modellen, also eine partielle Präsentation, die nie mit der Struktur selbst identisch ist. Die Behauptung des späten Lacan, dass es »ein Wissen im Realen gibt,⁹⁵ besagt mitunter, dass das Wissen in das Reale gleichsam eingesenkt ist und es deshalb nicht enthalten kann. Die Struktur, insbesondere die Struktur des unendlichen Objektes, kann weder »konzipiert« (von *cum capio*, mit-fassen bzw. um-fassen) noch von einem Begriff oder einem Gedanken »repräsentiert« werden, sondern kann bloss von partiellen Modellen »präsentiert« werden, das heisst von Modellen, die für den Blick des Geistes einige – wenn auch nicht alle – wahre Relationen in der Struktur bewahrt und vergegenwärtigen. Das Unendliche muss nicht nur vom Ganzen und vom Absoluten, sondern auch vom Einen unterschieden werden. Die ganze Anstrengung des monotheistischen Denkens des Mittelalters ging dahin, das klassische Unendliche – das *apeiron*, das Unbegrenzte, das sich durch keine begrifflichen Grenzen definieren lässt – zu

Leibnizens Identifizierung des Unendlichen mit dem Notwendigen markiert jene Schwächung, die nötig ist, um vom mittelalterlichen Unendlichen zu den modernen – pluralen – Unendlichen überzugehen. Heutzutage sind in der Tat verschiedene axiomatische Systeme mit verschiedenen modalen Operatoren von »notwendig« bekannt.

⁹² GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über dem menschlichen Verstand*, zit., S. 132.

⁹³ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, zit., S. 131.

⁹⁴ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, zit., S. 129-130.

⁹⁵ Vgl. JACQUES LACAN, *Note italienne* (1974), in: *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, S. 308. Vgl. auch JACQUES LACAN, *RSI* (unveröffentlichtes Seminar), Sitzung vom 18. Februar 1975.

bestimmen, indem es verzweifelt versuchte, dasselbe auf das Eine zurückzuführen. Das Unendliche der dunklen Jahrhunderte war das Eine von Anselm: *id quo maius cogitari nequit*. Gewiss, der ontologische Gott Anselms ist das höchste Element: Wenn es etwas grösseres als ihn gibt, dann fällt es mit ihm zusammen. Aber nichts garantiert, dass das höchste Element – sollte es existieren – das einzige ist. Die Punkte der Kreislinie etwa liegen in maximaler Distanz zum Kreismittelpunkt, bilden aber keine Klasse mit nur einem Element. Vor seinem Tod bewies Gödel die Nicht-Kategorizität des höchsten Anselmschen Elements (Gott), das sich in ziemlich grosse Klassen von Elementen aufteilt, je nach den Topologien⁹¹ der Eigenschaften, die betrachtet werden. Wenn Gott existiert, so ist er eine Vielheit. Zudem handelt es sich um eine Vielheit, die »wenig« existiert, weil sie sich weder abzählen noch mit einer »einfachen« Eigenschaft definieren lässt. Es ist klar, dass man das Unendliche – wenn es nicht Eines, sondern sogar unendlich ist – begrifflich nicht vereinheitlichen kann, dass sich also das Projekt, es durch die Anpassung des endlichen Verstandes zu erkennen, sich von Anfang an als inpraktikabel herausstellt. Weniger gewagt ist das bescheidenere Modell, das versucht, partielle Modelle zu konstruieren.

Ich komme auf die letzte Unterscheidung zu sprechen, die den Freudschen Analytiker besonders interessiert. Das Unendliche ist auch nicht die unendliche Wiederholung des Endlichen oder des Identischen. 1,2,3; 1,2,3 usw. – der musikalische Rhythmus des Walzers, eigentlich jeder unendlich oft wiederholte musikalische Rhythmus, ist nicht selbst das Unendliche, sondern bloss ein suggestives Modell desselben. Warum suggestiv? Weil das endliche Subjekt dazu »verurteilt« ist, etwa in der Musik oder in der Analyse, das Unendliche subjektiv als Wiederholung des Gleichen zu erleben. Die Mengenlehre, die als mathematisches Instrument entsteht, um das Unendliche zu behandeln, erlaubt keine Wiederholungen. Die unendliche Wiederholung 1,2,3,1,2,3 usw. entspricht ganz einfach der endlichen Menge {1,2,3}.

Warum sprach also Freud vom Wiederholungszwang? Ich kann nur interpretatorische Vermutungen anstellen. Wie schon gesagt, gebraucht Freud abgesehen von einem einzigen Mal im Titel eines Aufsatzes – *Die endliche and die unendliche Analyse* – den Begriff des Unendlichen nie in seinem eigentlichen Sinne. Der wahrscheinliche Grund hierfür ist, dass Freud nicht über die nötigen Instrumente verfügte, um mit dem Begriff des Unendlichen in angemessener Weise (das heisst weder klassisch noch theologisch)⁹² umzugehen. Dennoch hatte er als Analytiker die Erfahrung der Objekt-Ursache des Begehrens gemacht. Er wusste, dass der Trieb an das Objekt nur angeschweisst ist und sich von einem Objekt zum anderen entlang von Assoziationen verschiebt. Er wusste, dass es die Objekte des Hasses und der Liebe gibt. Er wusste, dass sich das Objekt nicht definieren lässt. In anderen Worten: Er wusste, dass das Objekt unendlich ist, das heisst dass das Objekt für das Subjekt in einem gewissen Sinne mörderisch ist, und dass das Subjekt angesichts der Unendlichkeit des Objekts Schiffbruch erleidet. Bei Giacomo Leopardi⁹⁶ heisst es in seinem wohl berühmtesten Gedicht mit dem Titel *Das Unendliche* entsprechend:

Immer war er mir lieb, dieser einsame Hügel
Und dieser Hai der, wohin ich mich auch wende,
den Buck auf den Horizont mir verwehrt.
Doch wenn ich dort so sitze und schaue,
unendliche Räume jenseits und

⁹⁶ GIACOMO LEOPARDI, geboren in Recanati 1798, gestorben in Napoli 1837.

übermenschliche Stille und tiefste Ruhe
erschaff' ich mir in Gedanken; wo beinah'
das Herz sich erschreckt.
Und wie ich den Wind
Höre rauschen in diesem Bäumen, vergleich' ich
jenes unendliche Schweigen seiner Stimme:
und ich denk an das Ewige
und an die geschwundenen Zeiten und an die gegenwärtig
lebendige und an ihren Klang.
Und mein Denken ertrinkt
In diesem Unermesslichen:
Und suss ist mir der Untergang in diesem Meer.⁹⁷

Erklärt also Leopardi Freud? Nein, der Dichter und der Analytiker wissen – ohne es freilich genau zu wissen – etwas von der Subjektivität, zu der die Unerreichbarkeit des Objekts als ein Wesensmerkmal gehört. Zu behaupten, dass das Objekt unendlich ist, ist bloss eine andere – weniger ⁹³ anthropomorphe – Weise, die Erfahrung der Unangemessenheit des Subjekts hinsichtlich des Objekts zum Ausdruck zu bringen, ohne dem ozeanischen Gefühl anheimzufallen und ohne die ewige Wiederkehr des Gleichen zu bemühen. Wenn ich Freud korrigieren darf – und als Freudianer muss ich Freud korrigieren, wenn ich kein steriler Nachbeter sein will –, so muss ich hinzufügen, dass die Wiederholung des Identischen genau jene pathologische Form des Unendlichen ist, wie sie vom unanalysierten Subjekt verstanden wird. Nach der Analyse gilt die »gesunde« Form des Unendlichen als des immer Neuen und sich nicht Wiederholenden. Die kleine Korrektur, die wir Freud angedeihen lassen, kann nur darin bestehen, die Analyse als Behandlung des Unendlichen und nicht etwa als eine Psychotherapie des Endlichen zu begreifen. Um es in metapsychologischen Begriffen zu sagen: Die Analyse konstruiert das Unendliche der Objekt-Ursache des Begehrens. Sie führt das immer Andere an Stelle der Fixierung auf das immer Gleiche wieder ein.

Die Erklärung in mathematischen Begriffen ist einfach. Die ewige Wiederholung des Identischen ist nicht das Unendliche. $0,142857142857\dots$, wobei sich die Sequenz (142857) unbestimmte Male wiederholt, ist eine pseudo-unendliche Zahl. Und in der Tat, man kann sie rational in Form eines Bruches als $1/7$ ausdrücken, was sehr wohl einer endlichen Repräsentation entspricht. $3,1415926535897932384626433832795028841972\dots$ hingegen ist eine unendliche Zahl, die eigentlich reell zu nennen wäre (besser bekannt als die Zahl Pi) und die keine voraussehbaren regelmässigen Wiederholungen präsentiert (wenigstens was die ersten paar Milliarden Ziffern hinter dem Komma angeht, wie sie sich mit der Methode von Ramanujan berechnen lassen). Nun, wie lässt sich die Freud-Nietzscheanische Erfindung der ewigen Wiederkehr des Gleichen erklären? Ganz leicht. Das Subjekt ist endlich. Das Objekt des Begehrens ist unendlich. ⁹⁴ Das Subjekt erfährt vom Objekt nur einen endlichen Teil, und zwar den, den es in der eigenen Endlichkeit enthalten kann. Dieser Teil wiederholt sich in gleicher Weise

⁹⁷ Diese Übersetzung von Leopardis Gedicht findet sich in ANTONELLO SCIACCHITANO, *Lacan und die schlechte Unendlichkeit*, in: *Lacan und das Deutsche. Rückkehr der Psychoanalyse über den Rhein*, herausgegeben von Jutta Prasse und Claus-Dieter Rath, Kore, Freiburg 1994.

unendlich oft,⁹⁸ der andere Teil, der unendliche Rest, bleibt unbewusst, sogar urverdrängt, und ist dazu vorherbestimmt, das Bewusstsein nie auch nur zu streifen.

DEUTLICHKEIT. *PARS CONSTRUENS.*

Bis hierhin handelte es sich um eine negative Arbeit, die sich auf Aussagen darüber beschränkte, was das Unendliche nicht ist. Die positive epistemische Arbeit, die zum Ziel hat, positive – wenn auch nur partielle – Aussagen über das Unendliche zu machen, ist ausdauernd und mühsam. Dieses Kapitel kann bei einer ersten Lektüre durchaus weggelassen werden, weil es technischer als die vorhergehenden ist.

Ein Trip durch die Mengenlehre ist unvermeidlich, um im Übergang von der naiven zur axiomatischen Mengenlehre das für die moderne Konstruktion des Unendlichen Wesentliche zu begreifen. Man wird verstehen, weshalb heute, im Zeitalter der Wissenschaft, die Naivität nicht mehr erlaubt ist. Das gilt vor allem für die höchste Naivität, für den Glauben nämlich, dass eine objektive Erkenntnis des Seienden existiert. Als Beispiel nenne ich die Aristotelische Erkenntnis, die versucht, das Seiende auf die Ursachen zurückzuführen.⁹⁹

Die grundlegenden Prinzipien, auf denen die naive Mengenlehre beruht, sind deren zwei: das Prinzip der Extensionalität und das der Intensionalität. Das erste Prinzip, das auf Leibniz zurückgeht, legt fest, dass eine Menge durch die eigenen Elemente vollständig bestimmt wird. Daraus folgt auch die extensionale Gleichheit zweier Mengen, die sich dann und nur dann als gleich herausstellen, wenn die Elemente des einen zugleich die Elemente des anderen⁹⁵ sind, das heisst dann und nur dann, wenn die Mengen dieselben Elemente enthalten. Das Prinzip zeigt die logische Schwierigkeit auf, mit dem Unendlichen zu operieren. Um eine unendliche Menge zu bestimmen, ist es notwendig, eine unendliche Anzahl von Bedingungen – eine Bedingung für jedes Element – festzusetzen. Wie ist das möglich, wenn die Schrift nach einer endlichen Anzahl von Schritten endet und jeder Text endlich ist? Die Antwort der Antike ist bekannt. Es handelt sich um einen Verzicht: Es ist unmöglich, das Unendliche zu definieren, das deshalb unbestimmt bleibt. Auch die Antwort des Mittelalters ist bereits *ad acta* gelegt. Es handelt sich um eine Reduktion: Das mittelalterliche Unendliche definiert sich von selbst als das absolute Eine, das dem Ganzen vorhergeht. Die moderne Antwort befindet sich zwischen der Null und

⁹⁸ Die Wiederholung ist eine schlechte Imitation des Unendlichen, ein »niedriges« Modell desselben. Das Endliche simuliert oder präsentiert die Struktur des Unendlichen, indem es sich stets in derselben Weise wiederholt. Dabei lässt es sich das Beste des Unendlichen, das heisst das immer Neue, jedoch entgehen. Der Wiederholungszwang degradiert die Unendlichkeit des Objekts des Begehrens. Die zwangsneurotische Wiederholung derselben Handlungen »reduziert« zum Beispiel den Buck des anderen auf den des Bürochefs (des Über-Ichs), der kontrolliert, ob die Geste mit dem Ideal übereinstimmt. Die Wiederholung des Gleichen ist eine Negation des Unendlichen.

⁹⁹ Tagtäglich beobachten wir, dass die kognitive Naivität schwer zu beseitigen ist. Und in der Tat, die Technologie, die nichts anderes als die praktische Erkenntnis durch die Ursachen ist, die im übrigen bloss wissenschaftlich scheint, in Wirklichkeit aber dem Herrn unterworfen ist – diese Technologie bedient sich des guten Glaubens des Naiven durch die ideologischen Spezialisierungen, die die *longa manus* der Macht über den menschlichen Intellekt sind. An erster Stelle stehen das Recht, die Medizin, die Ingenieurskunst.

der Eins, das heisst zwischen dem Nichts und dem Ganzen. Es handelt sich nämlich um eine partielle Antwort. Um sie zu analysieren, müssen wir auf das zweite Prinzip – das Prinzip der Intensionalität – und auf seine Folgen näher eingehen.

Das Intensionalitätsprinzip ist idealistischer Herkunft. Es legt fest, dass zu jeder Eigenschaft eine einzige Menge existiert, die ausschliesslich all die Objekte enthält, die der gegebenen Eigenschaft genügen. Dem aufmerksamen Auge wird nicht entgangen sein, dass sich dahinter die wesentliche Hegelsche Behauptung verbirgt, wonach das Wirkliche das Vernünftige und das Vernünftige das Wirkliche ist. In Wirklichkeit ist das Intensionalitätsprinzip eine *petitio principii*. Und in der Tat, was garantiert, dass für jede Eigenschaft eine und nur eine Menge existiert? Es könnten mehr als eine oder überhaupt keine Menge existieren. Es könnte sich so verhalten wie beim Parallelenaxiom Euklids: In der Euklidischen Geometrie gibt es bloss eine einzige Parallele zu einer gegebenen Geraden durch einen Punkt, während in der hyperbolischen Geometrie mehrere Parallelen existieren und in der elliptischen Geometrie keine ⁹⁶ einzige möglich ist. Die *petitio principii* hat eine Reihe von Antinomien produziert. Sie reichen von den Kardinalantinomien (der Allmenge) bis zu den Ordinalantinomien der Ordnung aller Ordnungen, von den Logiken der Bestimmbarkeit aller reellen Zahlen bis zu den Semantiken der Selbstbezüglichkeit. Ich werde nicht näher auf die einzelnen Antinomien eingehen, weil alle denselben Makel aufweisen, nämlich das Unendliche mit dem Ganzen und das Ganze mit dem Einen zu verwechseln.

Die Reaktion darauf, die die Antinomien zu vermeiden sucht, nennt sich axiomatische Methode. Es ist die Methode, mit deren Hilfe Euklid die mathematische Enzyklopädie der Antike organisierte. Sie wurde von Frege¹⁰⁰ mit einem Gründungsvermögen ausgestattet; er entwarf um sie herum seine *Begriffsschrift* – eine Formalisierung der logischen Syntax – und legte damit den Grundstein für die logische Rekonstruktion der ganzen Mathematik. Hilbert¹⁰¹ vollendete Euklid und versuchte die ganze Mathematik axiomatisch zu begründen. Hilberts Programm war zweifellos Leibnizscher Herkunft. Was die Mengenlehre anbelangt, so versuchte er in diesem Programm, das Intensionalitätsprinzip durch günstige Axiome zu begrenzen, um Theoreme zu gewinnen und Antinomien zu vermeiden. Von den vielen axiomatischen Losungen möchte ich hier nur an die einfachste erinnern, die deshalb so einfach ist, weil sie endlich ist. Es handelt sich um Von Neumanns¹⁰² Lösung, die zwischen den echten Klassen unterscheidet, die keine Elemente anderer Klassen sind, und den Mengen, die Elemente anderer Klassen sind. Die ersteren sind »nicht eins« oder »nicht ganz«, die letzteren sind »eins« und »ganz. Für die Klassen gilt das Intensionalitätsprinzip nicht, weil die Eigenschaft, deren Extension sie sind, nicht existiert; für die Mengen hingegen gilt dieses Prinzip, weil jede Menge von der eigenen charakteristischen Eigenschaft »vereinheitlicht« wird. Die echten Klassen sind deshalb ⁹⁷ sehr grosse Mannigfaltigkeiten, die nicht in eine Einheit zusammengefasst werden können, die aus ihnen Elemente anderer Klassen macht. Man sagt auch, dass die eigenen Klassen keine Argumente eines Prädikats sind, das heisst dass sie argumentunfähig sind. Die Mengen hingegen sind Ganzheiten, insofern sie als Elemente anderer Klassen betrachtet werden können, die sich durch eine

¹⁰⁰ FRIEDRICH LUDWIG GOTTLÖB FREGE, geboren 1848 in Wismar, gestorben 1925 in Bad Kleinen.

¹⁰¹ DAVID HILBERT, geboren in Königsberg 1862, gestorben in Göttingen 1943.

¹⁰² JOHANN VON NEUMANN, geboren in Budapest 1903, gestorben in Washington 1957.

eigene spezifische Einheit auszeichnen. Die Unterscheidung wird von Bourbaki¹⁰³ wieder aufgenommen; er unterscheidet zwischen »relations collectivisants – wie etwa »eine ganze Zahl sein« –, die Mengen definieren (Mengen von Elementen, die der gegebenen Eigenschaft genügen), und »relations non collectivisants« – wie etwa »eine Menge sein« –, die keine Menge definieren.

Was den Status des Unendlichen angeht, so ist die Lektion der Antinomien, die zur Auflösung der allgemeinen Gültigkeit des Intensionalitätsprinzip führt, sehr einfach. Weil die Intensionalität nicht immer und überall gilt, kann das Unendliche nicht in apriorischer Weise bestimmt werden. Das Unendliche kann nur *a posteriori* konstruiert werden, indem man von Axiomen *ad hoc* ausgeht, die die Existenz eines Unendlichen garantieren, von dem sich durch nachfolgende Operationen – zum Beispiel indem man von der Menge zur Teilmenge übergeht – Unendliche höherer Ordnung konstruieren lassen. Ausser Reichweite bleibt das »allzu grosse« Unendliche der echten Klassen, das sich definitiv als unbestimmbar, wenn auch nicht als unbestimmt herausstellt. Die echten Klassen sind grosser als das klassische Unbestimmte und undenkbarer als das mittelalterliche Absolute. Ihre Ankunft bedeutet wirklich den Tod Gottes. ⁹⁸

*

Wo es darum geht, näher auf die Details einzugehen, scheint mir die Axiomatisierung der Mengenlehre, wie sie etwa von Bourbaki geleistet wurde, der Psychoanalyse am besten zu entsprechen. Bourbaki geht von vier Axiomen aus, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde. Die Axiomatisierung erlaubt, Theorien zu konstruieren, wobei sie das Sinnproblem offen lässt beziehungsweise ausklammert. Die Praxis, die von Descartes' Zweifel inauguriert und von Husserl mit seiner *Epoché* (Husserl sprach von Ausklammerung und von Ausschaltung) wieder aufgenommen wurde, findet in der axiomatischen Methode von Euklid-Frege-Hilbert die fruchtbarste Anwendung. Die axiomatische Methode ist syntaktischer Natur. Sie setzt die Semantik ausser Kraft, sie stellt den Sinn in Zweifel und vertraut alleine Schreibregeln und explizit formulierten Voraussetzungen. Im Gebiet der Ungewissheit bietet sie, indem sie neue Felder erkundet, die Garantie für höchstmögliche Zuverlässigkeit und Übertragbarkeit der Ergebnisse. Weit davon entfernt, ein Fundament zu sein, ist das Axiom jener präzise Punkt der Unwissenheit, auf den sich das Wissen stützt, um Theorie zu produzieren.

Das erste Axiom ist das Extensionalitätsaxiom. Nach Descartes, der die *res extensa* eingeführt hat, kommt man ohne ein Axiom, das der *res cogitans* anzeigt, wie es sich im Bereich der *res extensa* zu orientieren hat, nicht mehr aus. Das Axiom der Extensionalität gestattet abzuschätzen, ob zwei Ausschnitte der *res extensa* gleich oder verschieden sind. Extensional betrachtet sind zwei Klassen dann äquivalent, wenn jedes Element der einen zugleich Element der anderen Klasse ist. Allgemein ist eine Klasse A dann in der Klasse B enthalten, wenn jedes Element von A zugleich ein Element von B ist. Wie man sieht, fehlt im Extensionalurteil die Bezugnahme auf die charakteristischen Eigenschaften von Klassen. Heutzutage gibt es auch eine nicht extensionale, das heisst intensionale Mengenlehre, die die Elemente ⁹⁹ der Mengen

¹⁰³ Bourbaki ist das Pseudonym einer Arbeitsgruppe, die seit den Fünfzigerjahren das monumentale Werk *Elements de mathématiques* herausgegeben hat. Wichtige Mitglieder waren etwa Cartan, Chevalley, André Weil, Dieudonné, Serre und Grothendieck.

durch den Hinweis auf solche Eigenschaften definiert. Lacan schien die Intensionalität über die Extensionalität zu stellen, weil sie dem Register der Subjektivität nähersteht. Ich werde dem Meister auf diesem Weg, der mir noch allzu sehr vom Nebel der idealistischen Ideologie umhüllt scheint, nicht folgen. Ich brauche die Unterscheidung zwischen Intensionalität und Extensionalität nur, um die intensionale beziehungsweise begriffliche Mangelhaftigkeit der verschiedenen Axiomatisierungen des Unendlichen – auch wenn sie sich aus extensionaler Perspektive als vollständig herausstellen – näher zu erläutern.

Das zweite Axiom ist das sogenannte Paaraxiom und betrifft die Paarmenge. Der Analytiker weiss nur allzu gut, dass die Zwei, zum Beispiel in der sexuellen Beziehung, eine problematische Zahl ist. Der Mathematiker vermeidet einen Grossteil der Probleme, indem er das folgende Axiom festsetzt: »Wenn x und y Theorieobjekte sind, dann existiert eine Menge, deren einzige Elemente x und y sind«. Vom Paaraxiom leitet man, indem man zwei gleiche Objekte festsetzt ($x=y$), die Existenz einer Menge mit nur einem Element ab. Das Paaraxiom dehnt sich auf andere Axiome von praktischer Bedeutung wie etwa die Operationen der Vereinigung und des Durchschnittes aus. Schon ausgehend davon lässt sich eine Mengenlehre konstruieren, welche die leere Menge (das heisst eine Menge ohne Elemente, die sich auf der Grundlage der Extensionalität als einzig erweist) ebenso umfasst wie das Komplement einer Menge, die von den Elementen gebildet wird, die der Menge nicht angehören.

Von der Zwei zum Unendlichen ist es ein kleiner Schritt. In Übereinstimmung mit einem Grossteil der Tradition des abendländischen Denkens definiert Bourbaki eine unendliche Menge nominal als nicht endlich. Um sicher zu gehen, dass die Definition nicht leer ist, greift er auf das Unendlichkeitsaxiom¹⁰⁰ zurück, das die Existenz von mindestens einer unendlichen Menge garantiert. Mit ein wenig Ironie, wie sie für den Mathematiker typisch ist, führt Bourbaki näher aus, dass man nie mit Gewissheit weiss, ob sich das Unendlichkeitsaxiom nicht aus anderen unendlichen Mengen herleiten lässt, auch wenn es vernünftig ist, seine Unabhängigkeit vorauszusetzen (er spricht von *presumer*, das heisst es geht immer noch um den *modus supponens*). Die Frage nach dem Unendlichen wird auf analoge Weise von anderen Axiomatisierungen gelöst. Zermelo¹⁰⁴ und Fraenkel¹⁰⁵ sind sehr vorsichtig und konstruieren die unendliche Menge durch Rekursivität. Sie gehen von der leeren Menge aus, \emptyset , die existiert und einzig ist, wie wir schon wissen, und konstruieren Schritt für Schritt die unendliche Menge, indem sie der schon konstruierten Menge unendlich oft ein weiteres Element hinzufügen, und zwar die Menge selbst, als Einermenge betrachtet. Das Ergebnis ist eine Menge, die durch die folgenden Elemente gebildet wird: \emptyset ; $\{\emptyset\}$; $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$; $\{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ usw. Die rechts befindlichen abschliessenden Klammern »zählen« die natürlichen Zahlen.

Von Neumann führt das Unendliche in mehr intuitiver Weise ein indem er es mit Betrachtungen über Ordnungen verbindet. Er definiert die Ordnung der Mengen durch Inklusion: x ist genau dann in y enthalten, wenn alle Elemente von x Elemente von y sind, aber nicht umgekehrt. Kurz, y präsentiert Elemente, die in Bezug auf x »neu« sind. Das Unendlichkeitsaxiom von Von Neumann erlaubt die Existenz einer Menge der Mengen, sodass folgendes gilt: Wenn ihr eine Menge angehört, so existiert eine Metamenge, die ihr ebenso angehört und die genau in ihr enthalten ist. Von

¹⁰⁴ ERNST ZERMELO, geboren in Berlin 1871, gestorben in Freiburg 1953.

¹⁰⁵ ADOLF ABRAHAM HALEVI FRAENKEL, geboren in München 1891 gestorben in Jerusalem 1965.

Neumanns Axiom formalisiert intuitiv den klassischen Begriff einer unendlichen Menge als des »Immer-Grosseren«. Welche Menge auch immer man wählen mag, in Gestalt von Von Neumanns Menge der Mengen existiert ¹⁰¹ immer eine »grössere« Menge, die sie enthält. Eine Menge, die dieses Axiom erfüllt, ist zum Beispiel die Menge der endlichen Mengen der ganzen Zahlen, von denen es immer grössere und also immer wieder neue gibt. Das Axiom formalisiert den bereits klaren Begriff des »Immer Neuen«, indem es ihn von ähnlichen Begriffen unterscheidet. Der Vorteil des Axioms liegt darin, dass es »möglichst klein« ist. Es definiert zwar eine unendliche Menge, eine Menge freilich, die nicht so gross ist, dass sie alles enthält, was zu Widersprüchen führen würde. Es garantiert die Existenz eines »kleinen« Unendlichen, das dennoch genügend gross ist, um das »Immer-Neue« zu enthalten. Als Alternative zur axiomatischen Definition von Von Neumann erinnere ich an die Unterscheidung von Dedekind, weil sie sowohl am Anfang allen Misstrauens gegenüber dem Unendlichen als auch am Anfang der paradoxen Argumentationen über das Unendliche – von Galilei bis heute – steht. Für Dedekind¹⁰⁶ ist eine Menge unendlich, wenn ihr eine echte Teilmenge eindeutig entspricht. Sie ist endlich, wenn jede Teilmenge »kleiner« ist als das Ganze.¹⁰⁷ Die Menge der Quadratzahlen entspricht auf eineindeutige Weise der Menge der ganzen Zahlen, wie schon Galilei wusste. Deshalb ist die Menge der ganzen Zahlen unendlich. Die Menge der ersten zehn Zahlen hingegen ist endlich, weil keine eineindeutige Entsprechung zwischen der Menge und der Teilmenge, die weniger Elemente als sie enthält, möglich ist.

Mit der Menge aller Mengen gelangt man zum letzten Axiom von Bourbaki, zur sogenannten Potenzmenge. Dank ihr gilt: Sobald eine Menge gegeben ist, existiert auch die Menge ihrer Teilmengen. Das Potenzaxiom erlaubt es, ausgehend von einem gegebenen Unendlichen – zum Beispiel dem Unendlichen der ganzen Zahlen – immer noch grössere Unendliche zu konstruieren. In diesem Fall bilden alle Teilmengen der ganzen Zahlen ein Unendliches, das mehr ¹⁰² als abzählbar ist: das Unendliche des Kontinuums beziehungsweise der reellen Zahlen, das der Menge der Punkte einer Geraden entspricht.

Das mag genügen, um den Begriff des Unendlichen klar und deutlich zu bestimmen. Zuletzt möchte ich noch bemerken, dass dieselben Argumente, die den Begriff des Unendlichen klar und deutlich zu bestimmen erlauben, das Unendliche auch vervielfältigen. Den Liebhabern der Geisteswissenschaften mag das Ergebnis paradox erscheinen. In der Mathematik existiert ebensowenig wie in der Analyse bloss ein unendliches Objekt; vielmehr existiert eine unendliche Mannigfaltigkeit von Objekten, die so weit reicht, dass man bis heute nicht weiss, wie man sie ordnen soll. Die Mannigfaltigkeit des Unendlichen zeitigt zweierlei Arten von Folgen. Einerseits theoretische Folgen: Die Wissenschaft des Unendlichen hat keine Fundamente beziehungsweise keine Voraussetzungen. Es gibt keinen Satz des zureichenden Grundes, der so mächtig ist, dass er die Erkenntnis des Unendlichen zu regeln vermöchte. Wenn es existierte, so wäre es selbstwidersprüchlich. Das Unendliche ist dazu vorherbestimmt, eine *creatio ex nihilo* des Subjekts der Wissenschaft zu bleiben. Freud würde sagen, dass das Unendliche eine Sublimation ist, was wiederum nicht bedeutet, dass es keinen Triebcharakter besitzt. Andererseits praktische Folgen: Weil es nicht Eines ist, gibt es keine Schule, die lehrt, weiches das wahre orthodoxe Un-

¹⁰⁶ JULIUS WILHELM DEDEKIND, geboren in Brunswick 1831, gestorben in Brunswick 1916.

¹⁰⁷ Wer sich auf dieses logische »Prinzip« beruft, setzt in Wirklichkeit die Endlichkeit des in Frage stehenden Universum voraus.

endliche ist. Das Unendliche hat keine Meister, und um ehrlich zu sein: ich freue mich über diesen Mangel. Wer sich als Meister des Unendlichen (oder des Unbewussten) auf den Sockel hebt, ist ganz bestimmt ein schlechter Lehrer. ¹⁰³

*

Ich beende den schon allzu lange geratenen Ausflug mit zwei abschliessenden Bemerkungen: Das Bewusstsein, dass Grenzen existieren, die vom *logos* unmöglich überwunden werden können (im Unterschied zu den Grenzen des Altertums, die sich stets überwinden liessen), ist das Wesensmerkmal des modernen Theorieverständnisses und insbesondere der modernen Art und Weise, wie Mathematik betrieben wird. Typische Beispiele für die mathematischen Theorien, die den Begriff des Unendlichen so zu formulieren vermögen, dass sich wenigstens die Arithmetik der Multiplikation konstruieren lässt, sind die limitativen syntaktischen und semantischen Sätze von Gödel beziehungsweise von Tarski.¹⁰⁸ An diesem Punkt angelangt, mag sich der Philosoph fragen, was die Logik mit der Arithmetik, das Wort mit der Zahl zu tun hat. Der Philosoph hat Mühe, Aristoteles – das heisst den Vorrang der Endursache in der Naturwissenschaft und den Vorrang der Logik in der Ontologie – zu vergessen. Heute verhalten sich die Dinge jedoch anders. Der Logos ist sich der eigenen Reichweite bewusst. Gödel hat logisch bewiesen, dass es in der Zahl viel mehr gibt als das, was sich der Logos durch Axiome und Deduktionen vorzustellen vermag. Es gibt Grenzen, über die der Logos nicht hinausgelangt. Jenseits dieser Grenzen operiert die Arithmetik. Die Griechen kannten diese Grenzen nicht, weil sie über eine unbestimmte Konzeption des Unendlichen – das »grandiose« Unendliche als das Unbegrenzte – verfügten. Ausgehend von einer »bescheideneren« Konzeption des Unendlichen entdecken die Modernen die logische Funktion der Grenze in der Wissenschaft. Im Wesentlichen erinnern die limitativen Sätze uns daran, dass man den Verlust von ein bisschen Wahrheit erleidet, wenn man sich angesichts des Unendlichen für die Kohärenz und gegen die Vollständigkeit entscheidet: Es ist vor allem die Wahrheit über die Wahrheit des Unendlichen, die sich dem Zugriff des Wissens entzieht. In der mathematischen ¹⁰⁴ Theorie gilt dasselbe wie im Leben: *Geld oder Leben*. Es ist nicht möglich, die Kohärenz und die Vollständigkeit gleichzeitig zu haben. Wenn du das Unendliche kohärent erleben mochtest, musst du dich mit der Unvollständigkeit der Moral, mit der du es in Angriff nimmst, abfinden. In subjektive Begriffe übersetzt, bedeutet dies, dass es keine apriorische Ethik des Unendlichen gibt. Ein *a priori* unwiderlegbarer Diskurs kann nur von einer noch schwächeren Logik oder einem noch schwächeren Inhalt sein. Ihm entgeht all das, was sich mathematisieren lässt, und vor allem entgeht ihm die Dimension der Ethik.¹⁰⁹

Die epistemischen Grenzen – die Grenzen des logischen Wissens hinsichtlich des Realen der Zahl – sind Cartesianischer Natur: Es gibt eine Grenze der Klarheit und es gibt eine Grenze der Deutlichkeit. Um sie Cartesianisch in Angriff zu nehmen, das

¹⁰⁸ In der Logik sind die Grenztheoreme nicht gültig. Die Logik ist vollständig (jede wahre Aussage ist beweisbar und nur die wahren Aussagen sind beweisbar), während die Arithmetik unvollständig ist (in jeder endlichen Axiomatisierung existieren Aussagen, die wahr, aber nicht beweisbar sind). Das mag genügen, um die arithmetische Struktur als unmöglich zu bestimmen. Im Unterschied zum Cartesianischen Subjekt ist es nicht möglich, sie in endlicher Weise zu begründen.

¹⁰⁹ Um es anders zu sagen: Die Logik lässt sich begründen, die Mathematik und die Ethik hingegen nicht.

heisst klar und deutlich, darf man nicht vergessen, dass sie die unmittelbaren, wenn auch sehr spät erkannten Folgen der Einführung des modernen Begriffes des Unendlichen sind – ein Begriff, der lange Zeit zweideutig geblieben ist. Die Grenze der Klarheit, die dem Begriff des Unendlichen als des »Immer-Neuen« eigen ist, hängt mit der Unmöglichkeit zusammen, das Unendliche allzu eng als Ganzes beziehungsweise als Eines zu bestimmen. Das Unendliche kann immer und nur vermittels partieller Systeme oder Modelle definiert werden. Die Folge dieser Partialität liegt vor unseren Augen. Der Begriff des Unendlichen vervielfältigt sich in eine Reihe von verschiedenen und inkongruenten Unendlichen. Die Reihe ihrerseits lässt sich nicht in einer höheren Einheit vereinigen, weil auch sie selbst keine Grenzen kennt. Das Fehlen einer Grenze wird im Hinblick auf die Klassen von Von Neumanns echten Klassen und im Hinblick auf die Mengen von Grothendiecks¹¹⁰ unzugänglichen Mengen vorgegeben.

Die Grenze der Deutlichkeit heisst Nicht-Kategorizität. Mit der Kategorizität bezeichnet man eine für die Strukturen¹⁰⁵ typische Eigenschaft. Kategorische Strukturen sind solche, die nur auf eine Weise präsentiert werden können. Auch wenn sich die Präsentationen gegebenenfalls unterscheiden, handelt es sich um unwesentliche Unterschiede, die an der wesentlichen Einheit der Präsentation nichts ändern. Die Kategorizität setzt voraus, dass der Logos die Struktur vollständig erfasst, ohne sich etwas entgehen zu lassen. Die Nicht-Kategorizität hingegen betrifft Strukturen, die nicht auf eine einzige Weise präsentiert werden können. Von den nicht-kategorischen Strukturen existieren verschiedene Präsentationen, alle in eigentlicher Weise. Es handelt sich um Präsentationen beziehungsweise Modelle, deren Äquivalenz sich nicht beweisen lässt. Mit anderen Worten, im Fall der Nicht-Kategorizität vermag der Logos nicht die ganze Struktur zu erfassen und vergegenwärtigt sie bloss in partiellen Präsentationen, die sich nicht zur Deckung bringen lassen. So zeigt sich also, dass der Logos ärmer ist als die Struktur, wenn diese nicht-kategorisch ist. Auch die Eigenschaft der Nicht-Kategorizität trennt klar, ich würde fast sagen: in traumatischer Weise, die Antike von der Moderne. Die antike Mathematik ist kategorisch. Die Euklidische Geometrie ist im wesentlichen, dank des Axioms der Kontinuität (das freilich nach Euklid formuliert wurde), einzig. Alle Formulierungen, die man von ihr geben kann, sind gleichwertig. Das bedeutet, dass man die Mathematik immer und überall von anderen Diskursen zu unterscheiden vermag. Die moderne Mathematik hingegen, die mit der Mengenlehre beginnt, ist nicht kategorisch. Dies bedeutet, dass die Mathematik des Unendlichen Strukturen enthält, von denen sich keine äquivalenten Modelle konzipieren lassen. »Eine Struktur, mehrere Präsentationen« – so lautet das Motto der modernen Mathematik. Jede Präsentation der Struktur – das gilt vor allem für die Präsentation des Unendlichen – ist partiell. Es existieren stets andere Präsentationen, die andere Aspekte der Struktur¹⁰⁶ behandeln, ohne sie vollständig zu erschöpfen. Nach Von Neumann ist die Nicht-Kategorizität des Unendlichen ein Argument für den Intuitionismus, das heisst für diejenige Mathematik, die dadurch, dass sie das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten ausser Geltung setzt, einen konstruktivistischen Zugang zum Unendlichen begünstigt. Wer von den Erfahrungen der Psychoanalyse herkommt, kann die Unvollständigkeit und die Nicht-Kategorizität der Theorien über das Unendliche als semantische Äquivalente der Eigenschaften der unbewussten Struktur, die Freud als Verdichtung und als Verschiebung definierte, begreifen. Dank der Unvollständigkeit ist die Wahrheit der Theorie immer da zu finden, wohin sie

¹¹⁰ ALEXANDER GROTHENDIECK, geboren in Berlin 1928.

verschoben wurde, nämlich ausserhalb der Theorie. Dank der Nicht-Kategorizität erhält man das Wissen der Theorie durch die Überlagerung der verschiedenen partiellen Präsentationen des Wissens. Das erste Phänomen realisiert sich in der Verlängerung der Signifikantenketten (metonymisches Moment), das zweite in der Überlagerung derselben (metaphorisches Moment). Das mag genügen, um die unbewusste Struktur aus der Sicht des Unendlichen genau zu bestimmen.

WENIG EXISTENZ

Bevor ich zur Konklusion gelange, die praktischer Art sein wird, möchte ich den bisher zurückgelegten theoretischen Weg noch einmal rekapitulieren. Mein erster Schritt war eine Rückkehr zu Descartes. Diese Rückkehr bestand darin, den Akzent meiner theoretischen Überlegungen von der Ontologie zur Epistemologie, vom Sein zum Wissen zu verschieben. Die theoretische »Übertragung« – nicht allzu verschieden von der Übertragung, der man in der psychoanalytischen Behandlung begegnet – führt zu einigen Veränderungen der kulturellen Landschaft, in der sich die Moderne bewegt. Die Moderne interessiert sich mehr für die Wissenschaft¹⁰⁷ als für die Erkenntnis, sie ist starker vom Objekt-das-nicht-ist – einem zu konstruierenden und durch Hypothesen *ex novo* zu erfindenden Objekt – als vom Objekt-das-ist – einem zu erkennenden Objekt, dem es sich anzupassen gilt – fasziniert. Die Moderne entflammt mehr für das Reale als für die Realität, mehr für das Unmögliche als für das Mögliche, wie man in Lacanschen Begriffen sagen könnte. Bisher habe ich die wichtigste theoretische Konsequenz beschrieben, die die Hinwendung zu einer epistemologischen Denkweise mit sich gebracht hat, nämlich die Fähigkeit, ein neues Objekt zu denken, das sowohl den Griechen als auch den Menschen aus dem Mittelalter noch nicht bekannt war: das Unendliche. Ich habe versucht, einen für den Analytiker besonders interessanten Zug dieses Objektes herauszustellen, nämlich den, dass sich von diesem Objekt nur eine partielle Wissenschaft konzipieren lässt. Und in der Tat, es existieren viele Modelle des Unendlichen: es gibt das Modell des abzählbaren Unendlichen, dasjenige des Kontinuums, und es gibt noch unendlich viele andere Modelle, von denen jedoch keines kategorischer Art ist. Der Logos vermag das Unendliche nicht gänzlich zu fassen. Es bleibt zu einem Gutteil unbewusst, wie der Analytiker sagen würde, und dies, obwohl das Unendliche nichts Unaussprechliches ist. Als unbewusstes Objekt verursacht es im Subjekt einen nicht restlos aufzuklärenden »Ruf«, den der Analytiker Begehren nennt.

Dem unendlichen Objekt ist noch ein weiterer Zug eigen, den ich herausstreichen möchte, bevor ich meinen Vortrag mit einigen Ausführungen zum Umgang des Subjekts mit diesem Objekt – das heisst zur Ethik – schliesse. Das Unendliche existiert wenig, wie wir gesehen haben. Allein, was bedeutet es, die Existenz zu quantifizieren, indem man von kleineren und grösseren Graden an Existenz spricht? Es impliziert zuerst einmal die Möglichkeit, aus dem Binarismus der klassischen Logik auszubrechen. In der klassischen¹⁰⁸ Logik ist die Existenz – ebenso wie der Widerspruch – binär bestimmt: Sein oder Nicht-Sein. Was widersprüchlich ist, existiert nicht. Was nicht widersprüchlich ist, existiert, zumindest in der Theorie. Die epistemische Logik verfügt über mehr Abschattungen. Sie stimmt bis zur Hälfte mit dem eben Gesagten überein; auch für sie gilt das Widersprüchliche als inexistent. Ausgehend von der Inexistenz ist es aber dennoch möglich, eine Reihe von Existenzgraden zu denken. Man beginnt beim kleinsten Existenzgrad, demjenigen der echten Klassen, die sich nur widersprüchlich definieren lassen. Man geht zum mittleren Existenzgrad über, demjenigen der unendlichen Mengen, die durch eine

charakteristische Eigenschaft bestimmt werden können. Und schliesslich gelangt man zum höchsten Existenzgrad, demjenigen der endlichen Mengen, die sich an den Fingern einer Hand abzählen lassen.

Mit der Serialität der Existenzgrade kommt die Moral ins Spiel. Das Subjekt der Wissenschaft, das mit seinem Begehren – dem Begehren nach einem unendlichen Objekt – zurechtzukommen versucht, kann sich auf keine kategorische beziehungsweise endgültige Ethik verlassen, weil das Unendliche weder kategorisch noch endgültig ist. Die Ethik des Subjekts der Wissenschaft wird entsprechend schwach sein müssen: mit viel Verantwortung und wenig Tugendhaftigkeit. Es wird keine deontologische, sondern einzig eine Ethik der Nachträglichkeit sein können, die dem Subjekt der Wissenschaft angemessen ist.

Man erkennt hier gut die Symmetrie, die zwischen dem Subjekt der Erkenntnis und dem Subjekt der Wissenschaft und ihren jeweiligen Objekten verläuft. Das Subjekt der Wissenschaft ist endlich und existiert entsprechend viel, wenn seine Existenz auch nicht ontologischer, sondern gedanklicher Natur ist. Die Existenz des Subjekts der Wissenschaft hat nichts mit der Zugehörigkeit zum Seiendem zu tun. Vielmehr hängt es vom Zweifel (»entweder denke ich ¹⁰⁹ oder ich denke nicht«) ab, der auf dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten beruht, das nur in endlicher Umgebung ein gültiges logisches Gesetz darstellt. Auch das Subjekt der Erkenntnis ist endlich, aber seine Existenz hängt von der Konstruktion des erkenntnistheoretischen Schematismus ab, der es zur Übereinstimmung mit dem Objekt bestimmt. Das Sein des Subjekts der Erkenntnis ist der ontologische Reflex des Seins des Objekts. Das Objekt des Subjekts der Erkenntnis existiert viel. Die starke Existenz des Objekts ist die Voraussetzung jeder Erkenntnis, die das zu erkennen hat, was ist, und es von jenen Träumereien unterscheidet, die sich das »einbilden, was nicht ist.«¹¹¹ Das Objekt der Wissenschaft hingegen verliert fortwährend an Existenz, und zwar ist sein Verlust umso grösser, je mehr ontologische Existenz es erwirbt. Bei den echten Klassen lässt sich äusserstenfalls sagen, dass es das Objekt gibt. Es ist unmöglich, darüber nicht zu sprechen, weil es so umfangreich ist – so umfangreich, dass es unmöglich ist, dasselbe zu umfassen –; dennoch kann man nicht sagen, dass es existiert.

DIE ETHIK DER WISSENSCHAFT

Um die Gedanken noch etwas klarer zu fassen, rufe ich zwei beispielhafte Denker auf den Plan, einen für das Subjekt der Erkenntnis, den anderen für das Subjekt der Wissenschaft. Was den ersten anbelangt, so habe ich die Qual der Wahl. Thomas von Aquin ginge ebenso gut wie Kant (beide haben viel gemeinsam, nicht nur die juristische Art ihrer Argumentation vor dem Gerichtshof der Vernunft).

Ich wähle einen, der noch nicht so weit zurückliegt, den frühen Wittgenstein, und zwar nur deshalb, weil er ein mehr epistemologischer als ontologischer Philosoph

¹¹¹ Ich erinnere an das »unendliche Irren« der Vierten Meditation: »Woraus also entstehen meine Irrtümer? Offenbar nur daraus, dass der Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand und dass ich ihn nicht auf dessen Reichweite einschränke, sondern auch auf das Nichterkannte ausdehne. Da er sich gegen dieses indifferent verhält, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre ich, so sündige ich auch.« Vgl. RENÉ DESCARTES: *Meditationes de Prima Philosophia – Meditationen über die erste Philosophie*, Reclam: Stuttgart 1999, S. 151.

ist.¹¹² Seine Obsession für die Frage nach der Gewissheit macht aus ihm einen zweiten Descartes, was wiederum nicht bedeutet,¹¹⁰ dass er nicht auf der Seite der Erkenntnis zu philosophieren begann. Wittgenstein zieht den Vorhang hoch, der die Sicht auf die Welt verdeckte, und lässt den *Tractatus* folgendermassen anheben: »Die Welt ist alles, was der Fall ist.«¹¹³ Das Bühnenstück, das aufgeführt wird, ist das der Übereinstimmung mit der Welt. Allein der zweite Wittgenstein wird das Spiel ändern, indem er den Kognitivismus aufgibt und zum Begriff des Sprachspiels (das sich nicht definieren lässt, weil es eine echte Klasse ist) übergeht.

Kleiner ist die Auswahl auf dem Gebiet des Subjekts der Wissenschaft. Weil ich diesmal auf die erzwungene Wahl – Descartes – verzichte, bleibt nur Freud. Freud produziert mit seiner Metapsychologie, die auf die Analyse des Phantasmas und der Tauschungen zielt, weder Erkenntnis noch Übereinstimmung. Er produziert vielmehr das analytische und meist ziemlich unzusammenhängende Blablabla, was dazu führen kann, dass man die Psychoanalyse mit der Psychotherapie verwechselt, obwohl sie doch reine und einfache Philosophie ist, wahre Liebe für die Episteme. Freud wusste nicht, dass er ein Philosoph war. Umso besser. Nicht einmal die Philosophen – und am wenigsten die, die das Ende der Philosophie prophezeien – wissen, dass die Psychoanalyse eine Philosophie ist. Die Philosophie des Endlichen hat ihre endlichen Möglichkeiten ausgeschöpft (Lacoue-Labarthe). Heute befinden wir uns im Zeitalter der Philosophie des Unendlichen, die Psychoanalyse heisst. Ich schliesse mit meiner Hauptthese, zu der die ganze vorhergehende Argumentation hinführen wollte: *Die Psychoanalyse ist eine praktische Philosophie, das heisst eine Ethik für das Subjekt der Moderne, das heisst für das Subjekt der Wissenschaft.*¹¹¹

Für den Erkenntnistheoretiker, das heisst im allgemeinen: für den Ontologen, steht fest: »Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt.«¹¹⁴ Es ist auch für uns Subjekte der Wissenschaft klar: Die Ethik lässt sich nicht *a priori* formulieren. Wir haben das schon im Zusammenhang mit den Grenztheoremen der Theorien über das Unendliche gezeigt. Ein umfassendes Vorwissen über das Ganze existiert nicht, weil das Ganze eine echte Klasse ist. All die, die das noch nicht wussten, geizen nicht mit Versuchen, eine apriorische Ethik auf die Beine zu stellen. Lacan hat in *Kant mit Sade* gezeigt, dass die Kantische Operation eine perverse Ethik des Über-Ichs zur Folge hat.¹¹⁵ Und dies, obwohl Kant gewiss nur die besten Absichten hegte. Natürlich ist in dieser Hinsicht nicht alles vom grossen Aufklärer unbrauchbar. Die *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* hebt mit einem höchst selbstbezüglichen Anfang an, der einer neuen Metapsychologie des Unendlichen vorangestellt werden müsste: »Begehungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der

¹¹² Ich beziehe mich hier auf den späten Wittgenstein, der frühe hingegen denkt zweifellos in ontologischen Kategorien. Der österreichische Philosoph verkörpert den Widerspruch zwischen Epistemologie und Ontologie, der für meine Argumentation wesentlich ist. Dieser Widerspruch brachte in seinem Fall sehr fruchtbare Resultate hervor.

¹¹³ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Band 1, Suhrkamp: Frankfurt 1989, S. 11.

¹¹⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, Ziffer 6.421, zit., S. 83.

¹¹⁵ Vgl. JACQUES LACAN: *Kant mit Sade*, in: *Schriften II*, Quadriga: Weinheim 1991, S. 133 ff.

Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein«.¹¹⁶ Die ethische *impasse*, zu der die Ontologie führt, hängt gänzlich davon ab, dass man nicht zugeben will, dass die »Vorstellungen« nicht notwendigerweise kognitiver Natur sind.

Der falsche Dualismus zwischen Sein und Sein-Sollen ist ein künstliches Machwerk der Ontologie. Wir müssen die Ontologie schwächen und die Epistemologie stärken, dann befinden wir uns auf dem Gebiet einer voraussetzungslosen Ethik, das heisst einer nachträglichen Ethik, der einzigen laizistischen Ethik, die genau deshalb für das Subjekt der Wissenschaft geeignet ist – eine Ethik, die nämlich wie die Wissenschaft ebenfalls potentiell ohne Voraussetzungen auskommen muss.¹¹⁷ Mein Programm einer Schwächung der Ontologie ist weder abstrakt noch futuristisch. Um es durchzuführen, genügte es, das Unendliche – zumindest teilweise – auf den Plan zu rufen. Das Unendliche ist ein Objekt, das wenig existiert.¹¹² Oder besser: Das Unendliche scheint im Unterschied zu dem, was Anselm in seinem *aliquid quo maius cogitari nequit* dachte, umso weniger zu existieren, je grosser es ist.

Die Ethik hat die Aufgabe, das Unendliche zur Existenz zu bringen. Und wie? Das kann man *a priori* nicht wissen. Man kann bloss versuchen, es zum Existieren zu bringen, und dann die Ergebnisse betrachten. Die »unendliche Aufgabe« der Psychoanalyse besteht darin, das unendliche Objekt zum Existieren zu bringen, das Lacan näher als Objekt-Ursache des Begehrens bestimmt. Die Psychoanalyse interessiert sich nicht für das Objekt der Erkenntnis, sondern für das Objekt des Begehrens. Es handelt sich um kein vorgegebenes, sondern um ein werdendes Objekt, um ein Objekt, das im Begriff ist zu werden.¹¹⁸

Das Subjekt der Wissenschaft konstruiert in der Analyse das unendliche Objekt seines Begehrens – jedes Subjekt konstruiert das seinige –, indem es mit dem eigenen Unbewussten arbeitet, das heisst mit dem eigenen Mangel an Voraussetzungen, mit der eigenen Voraussetzungslosigkeit – die einen mehr auf der Seite des Unbefriedigtseins (Hysterie), die anderen mehr auf der Seite der Unmöglichkeit (Obsession). Die Psychoanalyse und das Subjekt, das sie praktiziert, das Subjekt der Wissenschaft, arbeiten daran, die Ethik und ihr Objekt, das Unendliche, zum Existieren zu bringen. Die »unendliche Aufgabe« der Moderne besteht darin, ein bisschen Wissen über das Unendliche zu produzieren. Es spielt keine Rolle, dass das Unendliche nur wenig existiert. Es genügt, dieses Wenige zum Existieren zu bringen. Es macht nichts, wenn das Wissen nicht ganz angemessen ist. Es genügt eine partielle Übereinstimmung. Die Praxis einer voraussetzungslosen Ethik wie diejenige, die die Psychoanalyse der Wissenschaft zur Verfügung stellt, bedarf keiner Garantien und auch keiner sicheren Fundamente. Ein bisschen Tatendrang reicht vollkommen, indem man zum Beispiel eine Analyse beginnt.¹¹³

Zu diesem Punkt hat die Psychoanalyse das ihrige zu sagen. Wenn die Analyse gut endet, ist es der Psychoanalyse gelungen, das Subjekt so weit zu bringen, dass es mit dem bestimmten Unendlichen umzugehen weiss, das heisst es ist ihr gelungen, das

¹¹⁶ IMMANUEL KANT: *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band VIII, Suhrkamp: Frankfurt 1991, S. 315.

¹¹⁷ Die Voraussetzungen – welcher Art sie auch sein mögen, ob Voraussetzungen des Glaubens oder der Vernunft – begründen die Ethik *a priori*, die genau deshalb – ob in konfessioneller oder ideologischer Gestalt – von Anfang an überichthafte Züge trägt.

¹¹⁸ Dieselbe Unterscheidung zwischen Sein und Werden, zwischen der Parmenideischen und der Heraklitischen Lehre, kann als die antike – philosophische und vorwissenschaftliche – Art und Weise verstanden werden, die Spaltung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu denken.

Subjekt in Gestalt der Objekt-Ursache des Begehrens zur Ethik des Unendlichen hinzuführen. Die Anerkennung der Objekt-Ursache des Begehrens ist das natürliche Ende jeder Analyse. Anerkennung ist nicht Erkenntnis. Es handelt sich vielmehr darum, angesichts der unendlichen Ursache, die kein Satz vom zureichenden Grund hinreichend zu rationalisieren vermag, Verantwortung zu übernehmen. Die persönliche Analyse endet genau an diesem Punkt.

Aber Freud gab sich damit nicht zufrieden. Er betraut den Analysanten, das heisst das Subjekt der Wissenschaft, mit der unendlichen Aufgabe, die Psychoanalyse im Lichte der Erfahrung des Unendlichen neu zu gestalten. Die spezifisch analytische Aufgabe liegt darin, neues Wissen über jenes besondere Unendliche zu produzieren, welches das Objekt des Begehrens ist. »Neu« in Hinsicht auf das, was es von seiner Analyse gelernt hat, aber »neu vor allem auch hinsichtlich dessen, was es in der eigenen psychoanalytischen Schule gelernt hat. 114-115

Descartes und die Schwächung der binären Logik 116-117

SEIEN WIR GERECHT MIT DEM WAHNSINN

Nun weiss ich, dass ich die erste Cartesianische Meditation nie wirklich gelesen habe. Und zwar deshalb nicht, weil ich die meisterhafte Lektüre, die Derrida – wie ich sagen wurde: aus Liebe zu Foucault – ihr angedeihen liess, nicht kannte.¹¹⁹ Gewiss, ich hatte die Meditation schon andere Male gelesen, aber ohne je ihre Wahrheit zu fassen, eine Wahrheit, die Derrida in folgendem Satz zusammenfasste: »Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: *Cogito, sum*«. ¹²⁰

Mit der Abfassung von *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* hat der Schuler liebevoll seinen Lehrer korrigiert. Er zeigt ihm, dass die Cartesianische Vernunft nicht *extensive*, sondern *intensive* operiert, um es mit jenen Begriffen zu sagen, die Galilei am Ende des Ersten Tages seines *Dialoges über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme* verwendet.¹²¹ Da die Vernunft keine *res extensa* ist, hat es keinen Sinn, das Problem wie Foucault in räumlichen Begriffen zu formulieren, indem man sich etwa fragt, was sich innerhalb und was sich ausserhalb befindet.¹²² Nehmen wir das Beispiel des Wahnsinns. Descartes versucht nicht, den Wahnsinn aus dem Gebiet der Vernunft zu verbannen oder ihn zu verwerfen. Er ist kein Wegbereiter jener Praxis, die als Folge der theoretischen Trennung zwischen Wahnsinn und Denken die Wahnsinnigen aus der Zivilisation ausschliesst, wie Foucault glaubte. Wenn überhaupt, dann befindet sich der Wahnsinn im Herzen der Vernunft. Er konstituiert

¹¹⁹ Vgl. JACQUES DERRIDA: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp: Frankfurt 1994.

¹²⁰ JACQUES DERRIDA: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, zit., S. 90.

¹²¹ Vgl. GALILEO GALILEI, *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme*, Verlag B.G.Teubner: Stuttgart 1982, S. 108. Ich zitiere diesen Passus, weil er die neue »Göttlichkeit« des Subjekts der Wissenschaft begründet: »Der Begriff des Verstehens kann in zweierlei Weise gebraucht werden, nämlich *intensive* und *extensive*. *Extensive*, d.h. bezüglich der Menge der zu begreifenden Dinge, deren Zahl unendlich ist, ist der menschliche Verstand gleich Nichts, hätte er auch tausend Wahrheiten erkannt; denn Tausend ist im Vergleich zur Unendlichkeit nicht mehr wie Null. Nimmt man aber das Verstehen *intensive*, insofern dieser Ausdruck die Intensität, d.h. die Vollkommenheit in der Erkenntnis irgend einer einzelnen Wahrheit bedeutet, so behaupte ich, dass der menschliche Intellekt einige Wahrheiten so vollkommen begreift und ihrer so unbedingt gewiss ist, wie es nur die Natur selbst sein kann. Dahin gehören die rein mathematischen Erkenntnisse, nämlich die Geometrie und die Arithmetik. Freilich erkennt der göttliche Geist unendlich viel mehr mathematische Wahrheiten, denn er erkennt sie alle. Die Erkenntnis der wenigen aber, welche der menschliche Geist begriffen hat, kommt meiner Meinung nach an objektiver Gewissheit der göttlichen Erkenntnis gleich; denn sie gelangt bis zur Einsicht ihrer Notwendigkeit, und eine höhere Stufe der Gewissheit kann es wohl nicht geben.«

¹²² *Wahnsinn und Gesellschaft*, Foucaults Versuch, die Geschichte des Wahnsinns zu schreiben, wimmelt in der Tat von räumlichen Metaphern. Vgl. MICHEL FOUCAULT: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt 1995, insbesondere das *Vorwort* der deutschen Ausgabe und S. 68-71.

sie, indem er gleichsam ihre innere Grenze, eine Art topologischer *enclave* bildet. So jedenfalls argumentiert Derrida.¹²³

Descartes selbst interessiert sich für den Wahnsinn in einem anderen Sinne, gleichsam als rhetorischer Anstoss für seine skeptische Methode. »Wie weiss ich, dass ich bin? Wie weiss ich vom Sein? Dies fragt sich der brillante Jesuiten Schüler, ohne sich darum zu kümmern, ob er vielleicht ¹¹⁸ selbst ein bisschen wahnsinnig erscheint. In Wahrheit sorgt er sich nicht um den Wahnsinn und noch weniger um die Wahnsinnigen; es geht ihm vielmehr um die Gewinnung jenes Wissens, das doch irgendwo existieren muss – wenn es denn stimmt, dass wir uns im Zeitalter der Wissenschaft befinden.

Die Frage nach dem Wissen beschäftigte indessen nicht nur Descartes. Sie raubte den Schlaf auch Montaigne, der bekanntlich sehr gerne auf ihn verzichtete, wobei er sich auf harten Brettern schlafen legte und ein Vergnügen darin fand, nach jedem Aufwachen immer wieder von neuem einzuschlummern. Und dieselbe Frage wird noch manchem nachfolgenden Denker den Schlaf rauben. Wie etwa Wittgenstein, der sich fragte »Woher weiss ich?, und damit noch radikaler war, weil er die Epistemologie endgültig von der Ontologie trennte.¹²⁴ Woher weiss ich, wenn mein Wissen nicht vom Sein stammt?

»Allein«, so könnte sich vernünftigerweise jemand fragen, »woher kommt ein Wissen ohne Sein? Gibt es so etwas wie ein präontisches Wissen, ein Wissen vor dem Sein?« Wir wissen, dass Lacan in seiner Relektüre Freud gleichsam dazu zwang, darauf mit Ja zu antworten.¹²⁵ Lacan präsentiert das Freudsche Unbewusste als ein unvermitteltes Wissen ohne Subjekt und ohne Sein. Gewiss, das unbewusste Wissen wird ein Subjekt haben, das heisst es wird von jemandem gewusst werden, aber erst, nachdem es als solches anerkannt wurde: es wird erst *nachträglich* gewusst worden sein. Aber auch dann wird es sich um ein Wissen handeln, das sich nicht in begrifflicher Gestalt zu erkennen gibt. Und in der Tat, von dem, was das Subjekt vom eigenen Unbewussten gewusst haben wird, wird sich die Wahrheit schon anderswohin zurückgezogen haben. Das Unbewusste entwischt jedem Versuch des Bewusstseins, es zu fassen und zu begrenzen. In einem gewissen Sinne ist das Unbewusste »vergänglich«, wie Freud sagen würde. ¹¹⁹

¹²³ Vgl. zum Begriff der topologischen *enclave* – weniger als ethnische *enclave* denn als Motor der begrifflichen Dekonstruktion der Grenzen, deren Extension schon im voraus gegeben ist – JACQUES DERRIDA: *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée: Paris 1997, S. 146. Dieselbe Thematik wird auch von PIER ALDO ROVATTI wieder aufgenommen, und zwar in *Quale linea*, in: *aut aut*, 280-281, 1997, S. 4. Die Thematik der Grenze, die nirgends angrenzt, wird in bezug auf den Status von Europa von mir selbst in *aut aut*, 299-300, 2000, S. 80, näher ausgeführt.

¹²⁴ Die Frage »Woher weiss ich?« bildet die zentrale Frage von Wittgensteins *Über Gewissheit*. Das Ergebnis von Wittgensteins Analyse weist viele Ähnlichkeiten mit der Erkenntnis des späten Lacan auf: Die Gewissheit ist subjektiviertes Wissen innerhalb eines Sprachspiels (§§ 245 und 560), das seine Bedeutung aus der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft (298) oder, wie Lacan sagen würde, aus dem Diskurs als einem sozialen Band gewinnt (Vgl. JACQUES LACAN: *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil: Paris 1973, S. 21).

¹²⁵ Vgl. JACQUES LACAN: *Das Seminar: Buch XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Quadriga: Weinheim 1987, S. 35: »Wir könnten sie präontologisch nennen, die Kluft des Unbewussten.«

Diese wenigen Andeutungen sollen daran erinnern, dass das Thema des Wahnsinns nach einer vorsichtigen Annäherung verlangt. Ein Schritt in die richtige Richtung ist Foucaults Vorschlag, den Wahnsinn als *absence d'oeuvre*, als »Abwesenheit des Werkes« zu definieren.¹²⁶ Allein in welchem Sinn?

In der Position des Agenten trifft der Analytiker gewöhnlich auf das hysterische Subjekt. Wobei die analytische Genesung genau darin besteht, es dahin zu bringen, dass es seine eigene Position als falsch erkennt. Das Subjekt ist zwar ein »Werk«, allein es ist das »Werk« des Anderen. Das Subjekt des Begehrens ist buchstäblich ein Subjekt, insofern es dem Anderen unterworfen ist, der mehr noch als die Wiege unserer narzisstischen Projektionen den Ort *unseres* Sprechens bildet. Anders gesagt: Das Subjekt befindet sich hinsichtlich der Sprache, die es spricht, nicht in einer aktiven, sondern in einer passiven Position; es spricht sie nicht, es wird von ihr gesprochen.¹²⁷ War es dies, was Foucault meinte, als er den Wahnsinn im Gegensatz zur Normalität der Vernunft durch die *absence d'oeuvre* kennzeichnete?

Ja und Nein. Und schon haben wir es mit der ersten Schwächung des Binarismus zu tun. Ja, weil der Wahnsinn das Sprachwerk ausschliesst.¹²⁸ Er macht es der Sprache unmöglich, mit dem Objekt der Moderne zu operieren: mit dem Unendlichen.¹²⁹ Und Nein, weil das Subjekt des Unbewussten »normalerweise« schon wahnsinnig ist, insofern es sich in jenen aufgetrennten sprachlichen Nähten zeigt, die seine Absichten durchkreuzen: im Versprecher, im Traum, im unabsichtlichen Witz, um nicht von jenem besonderen erotischen Wahn zu sprechen, der das Verliebtsein ist. Der Umgang, das Operieren des Subjekts mit dem unendlichen Objekt des Begehrens ist immer unangemessen, das heisst wahnsinnig.¹²⁰ Wenn ich von *absence d'oeuvre* spreche, dann meine ich damit nicht, dass der Wahnsinnige keine Werke hervorbringt, dass er nicht wirkt. Ich verstehe den Begriff vielmehr in dem Sinne, dass der Wahnsinnige nicht weiss, wie er handeln soll, dass er nicht weiss, was er tun soll. Das echte Unbehagen, das der Wahnsinn bezeugt, ist die Abwesenheit einer Handlungstheorie, einer Handlungsanleitung, eine »Abwesenheit«, die eine strukturelle Schwierigkeit des moralischen Handelns im Zeitalter der Wissenschaft zum Ausdruck bringt. Der Wahnsinn, der eher hysterischer beziehungsweise zwangsneurotischer als psychotischer Natur ist, breitet vor den Augen aller die mo-

¹²⁶ Vgl. MICHEL FOUCAULT: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editions Gallimard: Paris 1972, S. 575. Dieser Ausdruck, der sich im Anhang von Foucaults Buch findet, wurde in der deutschen Übersetzung leider nicht berücksichtigt. Ich werde ihn deshalb aus dem französischen Original zitieren. [A.d.Ü.]

¹²⁷ Das ganze Werk de Saussures ist der Widerlegung der These gewidmet, dass die natürlichen Sprachen auf einem Vertrag beziehungsweise auf einer Konvention der Sprachgemeinschaft beruhen: »Die Sprache ist nicht eine Funktion der sprechenden Person; sie ist das Produkt, welches das Individuum in passiver Form einregistriert.« Vgl. hierzu FERDINAND DE SAUSSURE: *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, De Gruyter: Berlin 1967, S. 16. Man hat den Eindruck, dass Foucault mit seinem Ausdruck der *absence d'oeuvre* als Wesenszug des Wahnsinns das Begriffspaar Wahnsinn/Vernunft als Passivität/Aktivität interpretieren will. Das käme freilich einem klinischen Irrtum gleich.

¹²⁸ MICHEL FOUCAULT: *Histoire de la folie à l'âge classique*, zit., S. 579: »La folie, c'est le langage exclu«.

¹²⁹ Vgl. zum Thema des Wahnsinns als Ohnmächtigkeit vor dem Unendlichen ANTONELLO SCIACCHITANO: *Essere giusti con la follia*, in: *aut aut*, 285-286, 1998, S. 15.

derne Not des Lebens aus, das heisst die Schwierigkeit, angesichts des Objekts, weiches das Begehren verursacht, moralische Verantwortung zu übernehmen. Im folgenden werde ich diesem Objekt einen ungewöhnlichen Namen geben. Ich werde es *unendlich* nennen und damit auf jene Schwierigkeiten hinweisen, auf welche die Kultur im Umgang mit ihm stösst.

Kehren wir also wieder zu Descartes zurück, wie ihn uns Derrida vorgeführt hat. Als Psychoanalytiker spüren wir, dass man davon ausgehen muss: von dieser ersten Spaltung des modernen Subjekts zwischen Ja und Nein, zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Drinnen und Draussen, zwischen Freiheit und Verantwortung, zwischen Wissen und Sein, einer Spaltung, die der Wahnsinn existentiell verkörpert. Und ich versuche mein Glück nicht etwa aus einer Vorliebe für das Paradox oder dem Gefallen daran, den Zweifel selbst in Zweifel zu ziehen¹³⁰, sondern aus Liebe zu Freud. Jeder hat seine Vorlieben. Auch Derrida besass sie – zum Beispiel für Lacan.¹³¹ 121

»LOGISCHE« HERLEITUNG

Der Kern der Cartesianischen Argumentation, wie sie uns Derrida zu lesen lehrt, besteht in der Herleitung des *Cogito* aus einem allgemeineren Prinzip, aus dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten. Die Operation ist nicht neu. In der scholastischen Philosophie gebührte den letzten Seiten des Sechsten Buches von Platons *Staat* ein Ehrenplatz. Es gibt zwei Wege, so lehrt Platon: Ein gegebenes Prinzip lässt sich entweder als Postulat setzen, von dem man – nach unten hin – die Theoreme herleitet (das entspricht dem, was der Mathematiker bis heute macht), oder man benutzt es – nach oben hin – gleichsam als Sprungbrett, um zu noch allgemeineren Prinzipien zu gelangen, zu einem »Voraussetzungslosen«, bis hin zum »wirklichen Anfang des Alls«¹³² (so pflegen die Philosophen vorzugehen). Well wir aber weder Mathematiker noch Philosophen sind, sondern Analytiker, geben wir einem dritten Weg den Vorzug. Wir werden weder von unten nach oben noch von oben nach unten gehen, weil wir uns damit begnügen wollen, an der Oberfläche zu bleiben. Kurz, wir werden nach oben steigen, das heisst zum Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten, aber nur, um seine Gültigkeit einzuschränken. Es soll im Bereich des Endlichen weiterhin gelten, während seine Gültigkeit im Bereich des Unendlichen suspendiert wird.¹³³

¹³⁰ Der Metazweifel ist die Tragikomödie des Zwangsneurotikers. In der Diskussion des Sophismas der drei Gefangenen zeigt Lacan, dass der Zweifel über die durch den Zweifel errungene Gewissheit die Errungenschaft wieder einbüsst. Vgl. JACQUES LACAN: *Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewissheit. Ein neues Sophisma*, in: *Schriften III*, zit., S. 101 ff.

¹³¹ Vgl. JACQUES DERRIDA: *Pour amour de Lacan*, in: *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel: Paris 1992.

¹³² PLATON: *Der Staat*, Meiner: Hamburg 19561, S. 266.

¹³³ Das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten (*entweder A oder nicht A*) ist zusammen mit dem Satz der Identität (*wenn A, dann A*) und dem Satz des Widerspruchs (*nicht [A und nicht A]*) ein Angelpunkt der ontologischen Logik, bei der das Sein ist und das Nichtsein nicht ist. Indem man diesen Satz ausser Geltung setzt, macht man die Ontologie weniger kompakt und schwächt den Binarismus der Logik, die dessen Wahrheit ausdrückt. Die Ausschaltung des ausgeschlossenen Dritten führt im Falle des Unendlichen zu einer Schwächung der Ontologie. Wenn es das Unendliche gibt, dann folgt daraus, dass es weniger Ontologie gibt.

Derrida kann als Philosoph nicht umhin, dem Weg nach oben zu folgen. Durch eine Analyse, die von Descartes, der sich gegen eine Übersetzung des *Cogito* in einen Syllogismus stets gewehrt hat, nicht besonders geschätzt worden wäre, zeigt er, dass über dem *Cogito* das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten steht, das Fundament der ontologischen Logik von Aristoteles. Ob ich wahnsinnig bin oder nicht – das ist das Prinzip –, gilt *cogito ergo sum*. Um es weniger überstürzt zu sagen: Wenn ich nicht wahnsinnig bin, ist klar, dass ich (denkend) bin, *während* ich denke. Aber ¹²² auch wenn ich so wahnsinnig wäre anzunehmen, dass zwei plus zwei fünf ergibt, oder noch besser, denn darin liegt die ganze Übertreibung des hyperbolischen Zweifels: Wenn ich davon ausgehe, dass zwei plus zwei gar nicht vier ergibt, wie ich zu denken geneigt bin, sondern mich der Genius Malignus das allein glauben macht – selbst unter diesen Umständen, der falschen Gedanken ungeachtet, bin ich (*si fallor sum*, wie Augustinus sagte). Das erlaubt mir zu schliessen, dass in jedem Fall – ob ich nun das Wahre oder das Falsche denke, ob ich nun glaube, vernünftig oder wahnsinnig zu sein – gilt: wenn ich denke, dann bin ich. Wobei freilich vorausgesetzt wird, dass sich aus der Alternative Wahnsinn/Nicht-Wahnsinn das Sein des Subjektes ableiten lässt.

Wenn wir die Frage mit den Instrumenten der mathematischen Logik in Angriff nehmen, können wir sie uns so zurechtlegen, dass sie sich leichter analysieren lässt. Versuchen wir, die deduktive Syntax auf Descartes Problem anzuwenden (»Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: *Cogito, sum*«), indem wir, entlang des Baumes der aufeinander folgenden Transkriptionen, Schritt für Schritt vorgehen. Die Wurzel des Baumes lässt sich klar und deutlich – wenn auch ein wenig pedantisch – folgendermassen umschreiben: Von »Wenn ich wahnsinnig bin, dann denke ich« und von »Wenn ich nicht wahnsinnig bin, dann denke ich«, lässt sich folgern, »dass ich denke, das heisst dass ich als denkendes Ding existiere«.

Der Mathematiker fragt sich, ob diese Aussage ein Theorem ist, das heisst ob seine Affirmation immer wahr ist oder ob sie nicht in gewissen Fällen zu Widersprüchen führt. Um zu überprüfen, ob sich eine Aussage in Widersprüche verstrickt oder nicht, verfährt er nach der Methode der *reductio ad absurdum*, das heisst durch einen indirekten Beweis.¹³⁴ Wenn er, nachdem er die Aussage als falsch vorausgesetzt hat, zu einem Widerspruch gelangt, ¹²³ kann er vernünftigerweise sicher sein, dass der Widerspruch nicht von der Voraussetzung der Wahrheit der Aussage herrührt. Die Aussage kann demnach als ein Theorem betrachtet werden.

Wie soll man in unserem Fall vorgehen, wo es anfangs darum geht, eine Implikation zu falsifizieren? Indem er sich auf Philon von Megara bezieht, nimmt Frege in der *Begriffsschrift* an, dass die materiale Implikation nur in einem einzigen Falle falsch ist: wenn das Vorderglied wahr und das Hinterglied falsch ist. Der Schritt, der auf die Hypothese der Falschheit folgt, führt dann zu folgender Behauptung: »Es ist wahr, was im Vorderglied steht, das heisst dass ich denke, wenn ich wahnsinnig bin, und dass ich denke, wenn ich nicht wahnsinnig bin; wohingegen das, was im Hinterglied steht, falsch ist, das heisst dass ich ein denkendes Ding bin«.

Durch die Anwendung des logischen Gesetzes, nach dem die Konjunktion dann und nur dann wahr ist, wenn beide Sätze wahr sind, kann man die Aussage weiter aufteilen: »Es ist wahr, dass ich, wenn ich wahnsinnig bin, denke; es ist ebenfalls wahr, dass ich, wenn ich nicht wahnsinnig bin, denke; es ist hingegen falsch, dass ich ein denkendes Ding bin«.

¹³⁴ Auch der Analytiker hält viel auf das Absurde. Die absurden Träume sind eine Form des Widerstandes gegen die Falschheit des Anderen. Vgl. hierzu Freuds *Traumdeutung*, insbesondere das 6. Kapitel.

Um eine weitere Stufe in der Deduktion zu erklimmen, ist es unerlässlich zu wissen, wann die materiale Implikation wahr ist. In Wirklichkeit wissen wir das bereits. Um es banal zu sagen: Die materiale Implikation ist in allen Fällen wahr, in denen sie nicht falsch ist. Dabei gibt es zwei Fälle: Entweder ist das Vorderglied falsch oder das Hinterglied wahr. Folglich verlangt die Wahrheit der Implikation nach zwei Welten beziehungsweise zwei epistemischen Zuständen, damit sie geschrieben werden kann. Deshalb teilt sich die Deduktion jedes Mal, wenn sich die Implikation als wahr herausstellt, in zwei Zweige: in einem ist das Vorderglied falsch, im anderen ist das Hinterglied wahr.¹²⁴

Versuchen wir, diese Logik auf die Wahrheit von »Wenn ich wahnsinnig bin, dann denke ich« anzuwenden. Im Zweig, in dem die Wahrheit des Denkens erscheint, treffen wir mit der Falschheit, ein denkendes Ding zu sein, auf einen Widerspruch. Wir haben nun die halbe Arbeit hinter uns. Um sie zu Ende zu bringen, müssen wir uns fragen, was im anderen Zweig geschieht. Im anderen Zweig erscheint zusammen mit der Falschheit des Wahnsinns und der Falschheit des Denkens noch eine Wahrheit der Implikation: »Es ist wahr, dass ich, wenn ich nicht wahnsinnig bin, denke«. Wiederum müssen wir den Beweis entzweiteilen. In einem Zweig treffen wir wiederum auf den Widerspruch zwischen der Wahrheit und der Falschheit des Denkens. Im übrigbleibenden Zweig treffen wir nur auf die Falschheit: »Es ist falsch, dass ich wahnsinnig bin«, »es ist falsch, dass ich nicht wahnsinnig bin«, »es ist falsch, dass ich denke«. Nun ist endlich klar, wo sich der Widerspruch befindet: in der Falschheit des Wahnsinnigseins und in der Falschheit des Nicht-Wahnsinnigseins. In diesem Fall ist der Widerspruch jedoch schwach. Er ist nicht so klar wie der zwischen wahr und falsch. Er ist vager, weil er sich zwischen der Falschheit der Behauptung und der Falschheit ihrer Negation situiert. Der Widerspruch ergibt sich nicht automatisch. Er beruht auf der Voraussetzung – auf der zuerst Aristoteles und später Boole ihren starken logischen Binarismus gründen –, dass die Falschheit der Negation einer Aussage *immer und überall* der Wahrheit der Behauptung ebendieser Aussage entspricht. Und was, wenn diese Voraussetzung gar nicht immer gültig wäre? Wenn sie zum Beispiel gerade im Falle des Wahnsinns keine Gültigkeit hätte? In diesem Fall wäre unser *Cogito* kein Theorem, weil wir ausgehend von seiner Falsifikation mindestens einen nicht-widersprüchlichen Fall entdeckt haben. Das bedeutet, dass das *Cogito* selbst in gewissen Fällen widersprüchlich sein könnte. Ist also alles¹²⁵ verloren? Sollte sich gar herausstellen, dass das *Cogito* jenseits jedes vernünftigen Zweifels gar nicht begründet ist?

Das ist genau der Punkt. Über dem *Cogito* thront ein noch grundsätzlicheres Prinzip, das, wenn es hinfällig wird, auch das *Cogito* in der Schwebe lässt. Es handelt sich um dasselbe Prinzip, das Aristoteles und Boole darin bestärkt, von der Falschheit der Negation auf die Wahrheit der Affirmation zu schliessen. Wir haben es mit dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten zu tun: *A vel nicht A*. In der binären starken Logik ist dieses Prinzip immer wahr, unabhängig davon, ob man die Wahrheit von mindestens einer Alternative kennt: *entweder A oder nicht A*¹³⁵ Es gibt Logiken, bei denen dieses Prinzip immer gültig ist, und es gibt andere Logiken, die schwächer als

¹³⁵ Es versteht sich von selbst, dass das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten die Voraussetzung dafür ist, dass die Wahrheit einer Aussage von der Falschheit ihrer Negation abgeleitet werden kann. Welchen Wahrheitswert muss die Falschheit von *nicht A* haben? Gemäss dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten kann es nur entweder die Wahrheit von *A* oder die Wahrheit von *nicht A* sein. Weil die zweite Möglichkeit der Prämisse widerspricht, bleibt nur die erste übrig.

die Aristotelischen sind, wie etwa die intuitionistische Logik von Brouwer, wo dieses Prinzip nicht immer gültig ist. In den ersten erweist sich das Cartesianische *Cogito* als ein für allemal begründet, in den anderen nicht.

Dabei ist interessant, dass die Logiken, in denen das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten unumstösslich gilt, solche mit endlicher Semantik sind. Ein Beispiel gefällig? Stellen wir uns einen Topf vor, der eine endliche Anzahl von weissen und schwarzen Kugeln enthält. Ziehen wir eine Kugel. Welche Farbe wird sie haben? Wir wissen *a priori*, ohne dass wir sie bereits gesehen haben, dass sie entweder weiss oder schwarz sein wird. Die Banalität gibt uns Sicherheit. Wir sind gewiss, dass das Subjekt des *Cogito*, das auf dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten beruht, sich jenseits jedes vernünftigen Zweifels wenigstens dann als begründet erweist, wenn das Universum des Diskurses endlich ist.

Letztlich hat Descartes das endliche Subjekt der Gewissheit erfunden beziehungsweise konstruiert,¹³⁶ ein Subjekt, dessen Existenz die Endlichkeit notwendig voraussetzt. Unter der Voraussetzung, dass sie endlich ist, ist die Existenz des Subjekts gewiss. Im Unendlichen ist sich das Subjekt seiner ¹²⁶ Existenz nicht gewiss. Um es anders zu sagen: *Wenn ich in der Endlichkeit denke, dann existiere ich.* Die Existenz ist die gewisse Konklusion aus der Liste der Cartesianischen Zweifel. Eine Liste – das gilt es hier hervorzuheben –, die als Alternative zum Denken nur eine endliche Anzahl an Möglichkeiten von Nicht-Denken enthält: die Sinnestauschung, den Traum, den Wahnsinn, den bösen Geist, der betruht.

Frage: Kann man die Liste verlängern, wenn man sich an die Endlichkeit halt? Ich behaupte, dass man sie durchaus verlängern kann, wobei man aber im Bereich des Endlichen verbleibt. Die Freudsche Analyse ist endlich. Nachdem sie eine endliche Anzahl von epistemischen Zuständen durchgegangen ist (den Traum, den Wahnsinn, die Sinnestauschung, den Irrtum), erlaubt die Analyse den Schluss, dass es das Subjekt gibt, wobei es endlich ist, und dass das Objekt seines Denkens das Unendliche ist.¹³⁷ Es ist kein Zufall, dass ich das Cartesianische Argument in einem einzigen Fall – nämlich da, wo sich das noch ungewisse Subjekt der Gewissheit über seinen eigenen Wahnsinn befragt – entwickelt habe, unter Vernachlässigung der anderen Quellen der Ungewissheit, die Descartes aufzählt: Halluzinationen, Träume und Lügen des anderen. Ich gehe davon aus, dass der Wahnsinn sich in grösster Nahe zum Unendlichen befindet, das sich dem endlichen Subjekt zeigt. Das Subjekt vermag

¹³⁶ Im Brief an Liceti aus dem Jahre 1639 entwickelt Galilei ein Argument, das sich genau umgekehrt zu unserem verhält, indem es auf der Seite des Objekts situiert: »Wenn ich hinsichtlich der Frage nach dem Endlichen/Unendlichen ungewiss bin, so ist es wahrscheinlich, dass das Universum unendlich ist, weil ich nicht in dieser Unentschiedenheit und in dieser Ungewissheit leben würde, wenn es endlich wäre«. Vgl. hierzu PAOLO ROSSI: *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza: Bari 1997, S. 173.

¹³⁷ Im Jahre 1937 schrieb Freud *Die endliche und die unendliche Analyse*. Wenn man die Freusche Botschaft in Cartesianischen Begriffen liest, ist sie ganz einfach. Nachdem man eine endliche Anzahl an epistemischen Alternativen durchgegangen ist, konstituiert sich das Subjekt des Begehrens als endlich. Sein Begehren jedoch wird von einem (Freud nannte es »unbewusst«) Objekt verursacht, das ein Überbleibsel des Unendlichen ist und das subjektive Denken gleichsam überragt.

manchmal mit dem Unendlichen zu operieren und manchmal nicht (dann verfällt es dem Wahnsinn).¹³⁸

Versuchen wir nun, den noch in der Schwebelage gelassenen Tell in Angriff zu nehmen. Wie also verhält es sich bei den unendlichen Universen? Das moderne Subjekt, das endlich ist, weiss, dass das Unendliche existiert. Es weiss dies auf gleichsam indirekte Weise. Es weiss, dass sich die eigene Existenz im Unendlichen als problematisch herausstellen würde.¹³⁹ Sein Problem besteht also darin, das Unendliche mit endlichen Mitteln in Angriff zu nehmen.¹²⁷

Eine Lösung, die nur scheinbar paradox ist, ist diejenige von Brouwer, der die intuitionistische Logik erfunden hat, indem er sich einer Operation bediente, die sich im Hinblick auf die klassische Logik als ein *Modus tollendo tollens* bestimmen lässt. Mit diesem Zug zeigt Brouwer, dass man, um das Unendliche zu behandeln, keine neuen Instrumente zur klassischen Logik hinzufügen muss. Es reicht vollkommen, einige alte zu entfernen, die sie in einem gewissen Sinne zu streng machen, um delikate Themen wie etwa das Unendliche zu behandeln. Brouwer realisiert sein Programm einer Schwächung des Binarismus, indem er das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten ausser Geltung setzt. Was hat das für Folgen?

Eine negative Konsequenz haben wir eben gesehen: die Unmöglichkeit, die Existenz des Subjekts des *Cogito* im Falle des Unendlichen zu beweisen. Und wie steht es um die positiven Konsequenzen? Wir können mit einer besseren Aufnahme des »unendlichen Dings« rechnen. Allein in welchen Begriffen? Brouwer bringt das Beispiel der *ungreifbaren* Eigenschaften, deren Falschheit beziehungsweise Wahrheit sich *hic et nunc* nicht beweisen lässt. Ungreifbar ist zum Beispiel die Existenz einer Abfolge von zehn Nullen in der dezimalen Entwicklung der Zahl Pi. Wenn sie existiert, wird man sie am Ende zum Vorschein bringen; wenn sich hingegen nicht existiert, kann man auf der Suche nach ihr immer weitergehen, unendlich lange, Ziffer um Ziffer, weil niemand gleichsam von oben die *ganze* unendliche Entwicklung der Zahl Pi, von dem man nur eine kleine Anzahl an Ziffern aufs Mal haben kann, zu überblicken vermag.

In einem gewissen Sinne ist die Dichotomie Innen/Aussen oder Wahr/Falsch für die ungreifbaren Eigenschaften – wie sie für das Unendliche oder den Wahnsinn gelten – bloss eine Semidichotomie. Sie gilt nur zur Hälfte. Wenn ich wahnsinnig bin, kann ich dies sogleich erkennen. Wenn ich¹²⁸ es hingegen nicht bin, kann ich es nicht

¹³⁸ Der alte Grieche stellte sich die Frage nach dem Unendlichen nicht, weil er es immer als endlich, wenn auch als unendlich ausdehnbar, betrachtete. Der mittelalterliche Mensch löste das Problem, indem er es sich gar nicht erst stellte, das heisst indem er das Unendliche dem monotheistischen Einen überliess. Das Problem, mit dem Unendlichen zu operieren, zeichnet erst das moderne Subjekt aus.

Dieses Subjekt ist gezwungen, mit einer Struktur zu arbeiten, die man zwar bestimmen kann (weil das Unendliche nicht das Unbestimmte ist), wenn es auch bei einer partiellen Bestimmung bleibt (weil das Unendliche nicht singular, sondern plural ist). Der moderne Wahnsinn wiederum ist nichts anderes als das Scheitern dieses Operierens mit dem Unendlichen.

¹³⁹ Meine Rechtfertigung des *Cogito* und der Weise, in der es sich dem Unendlichen aussetzt, ist eine ausschliesslich logische. Im Unterschied zu Descartes habe ich nicht nötig, auf die Hypothese der Vollkommenheit Gottes zurückzugreifen. Das Verdienst gebührt der mathematischen Logik, die dank ihrer Abstraktheit und Formalität keine ontologischen Schlacken hinter sich herzieht und vom Unendlichen sprechen kann, ohne es deshalb zu substantivieren.

sogleich feststellen. Ich kann den Kreis der Begrifflichkeit, der die Vernunft von der Unvernunft trennt, nicht sogleich ziehen. Ich brauche Zeit dafür. Weshalb? Weil ich jeden Fall durchgehen muss, und zwar einen nach dem anderen.¹⁴⁰ Weil das Wissen über das Wesen des Seins – ausser wenn es endlich ist – weder innerhalb noch ausserhalb der Grenze des Begriffs steht. Weil die Grenze nicht *a priori* gegeben ist. Die Grenze zwischen Innen und Aussen funktioniert nur metaphorisch als ausgeschlossenes Drittes. Das Dritte, wie man es aus dem analytischen Diskurs kennt, ist kein Element, das man nach dem ersten und dem zweiten zählt. Das Dritte ist eine Dimension, die ich hier als zeitlich zu fassen versuche.

Für den Freudschen Diskurs hat die Funktion des Dritten mit der Dimension des Vaters zu tun. Heute, im Zeitalter der Globalisierung und der Kommunikation in Echtzeit, gibt es weder Zeit noch Gelegenheit, an den Vater zu denken. Vom – leider göttlichen – Vater sprechen nur mehr die Priester und einige Analytiker. Wer noch berechnete Widerstände gegen den Freudschen Diskurs hat, aber dem Binarismus des herrschenden Diskurses (man denke nur an die informatische Version desselben) zugleich verbunden ist, für den könnte es nichtsdestoweniger eine akzeptable Weise geben, die väterliche Dimension des Dritten zu konzipieren, und zwar – so lautet mein Vorschlag – als Funktion der epistemischen Zeit. Ich betone: der *epistemischen* Zeit. Die dritte Dimension ist die Zeitlichkeit, in der man zur Bestätigung des Wissens gelangt – sofern es einem überhaupt gelingt, dahin zu gelangen. Dies kann das *quod erat demonstrandum* des formalen Beweises oder das Auftauchen von neuem Material sein, das die in der Analyse konstruierte Interpretation bekräftigt.

Die Zeit der logischen Herleitung befindet sich ausserhalb der binären Logik,¹⁴¹ die sich nur darum kümmert, die eigenen Wahrheitswerte zu manipulieren, ohne auf die ¹²⁹ »Zeit«, in der sie auftauchen, zu achten. Für die intuitionistische Logik indessen ist eine Wahrheit »zuvor« nicht gleichbedeutend mit einer Wahrheit »danach«. Die Ausschaltung des Urteils über die Wahrheit lässt den Schluss auf die Falschheit noch nicht zu. Wobei die Suspension des Urteils über das Falsche Wirkungen hinsichtlich der Funktion der Negation zeitigt, die im Bereich des Intuitionismus nicht anders als das Unbewusste funktioniert: Die Negation verneint nicht immer oder jedenfalls nicht unmittelbar. Dies sind die logisch-zeitlichen Betrachtungen, die für das Cartesianische Denken wesentlich sind. Im *Cogito* gibt es einen – wenn auch nur vagen – Bezug zur Zeitlichkeit. *Ich denke, also bin ich* lässt sich tautologisch lesen als *Ich denke, also bin ich denkend*. Weniger tautologisch lässt

¹⁴⁰ Dasselbe Problem stellt sich auch für das Unendliche. Angesichts einer Menge weiss ich sogleich – oder zumindest sehr schnell –, ob sie endlich ist. Es genügt, die Elemente zu zählen. Aber wenn die Menge nicht endlich ist, kann sich das Zählen unendlich lange erstrecken, ohne je zu einem Abschluss zu kommen. In der klassischen Logik ist die Unabschliessbarkeit der unendlichen Operation gleichbedeutend mit Widersprüchlichkeit. In der intuitionistischen Logik wird das Unendliche zwar mit einem Verbot belegt; im Gegenzug erhält man aber die kategorische Deutlichkeit des Begriffs.

¹⁴¹ Theorie der Bekräftigung hebt nur mit Mühe ab, solange sie an die binäre Logik, wo sie Paradoxa wie das von Hempel erzeugt – wonach die Tatsache, dass ein Tram gelb ist, genügt, um die Hypothese, dass alle Raben schwarz sind, zu bekräftigen – gekettet bleibt. Dieselbe Theorie ist ebensowenig in der Lage, den Freudschen Vorschlag zu begreifen, wonach eine Interpretation dann gut ist, wenn sie – im Laufe der Zeit – neues Bestätigungsmaterial zum Vorschein bringt, und schlecht, wenn sie kein neues Material zutage fördert.

es sich als *Solange ich denkend bin, bin ich* begreifen.¹⁴² Es handelt sich um die Zeitlichkeit als Dauer, gar als Gleichlauf zweier Zeitspannen: der Zeit des Denkens und der des Seins, die beide in einer Art gemeinsamer Dauer einbegriffen sind. Das Denken dauert solange wie das Sein – und umgekehrt. Dies ist eine Formel, die das Verdienst hat zu zeigen, wie die Zeit in der Oszillation zwischen Denken und Sein als Drittes fungiert.¹⁴³

ENTWEDER ICH DENKE ODER ICH BIN

Wenn Derridas Lektüre richtig ist, kompromittiert die Abhängigkeit des *Cogito* vom Satz des ausgeschlossenen Dritten seine Allgemeinheit und vielleicht auch seine Macht, das Sein auf das Denken zu gründen, zum Beispiel auf das Denken des Unendlichen. Die Allgemeinheit und die Gründungsmacht des *Cogito* sind in meinem Beweis auf die Endlichkeit des Denkens und des Seins beschränkt. Wenn entweder das Denken oder das Sein unendlich sind, wird ¹³⁰ das *Cogito* nicht gerade problematisch, aber es verliert viel von seiner Autorität als logischer Garant der Ontologie.

Das Ergebnis der Analyse besteht im Verlust der Äquivalenz beziehungsweise der Kongruenz zwischen Denken und Sein. Das Sein scheint vom Denken an seiner besten Seite »angeschlagen« (*écorné*), wie Lacan sagt:¹⁴⁴ die Garantie der unendlichen Prädizierbarkeit ist aufgehoben. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangt Lacan auch im Seminar *über die Logik des Phantasmas*, indem er auf das *Cogito* die Gesetze von de Morgan anwendet. Ich ziehe es aber vor, nicht den Lacanschen Weg zu beschreiten, weil die Gesetze von de Morgan, welche die Dualität von Alternative und Konjunktion via Negation festlegen – so mächtig sie auch sein mögen, so leicht man dank ihnen dahin gelangt, das Unbewusste als Ort zu »bestimmen«, an dem man entweder nicht ist oder nicht denkt –, eine allzu starke Neigung zum Binärismus besitzen, um sich der weichen Logik der Subjektivität anschmiegen zu können.¹⁴⁵

Ich gebe meinem Ergebnis der subjektiven Endlichkeit, das schwächer, aber auch sicherer ist, aus zwei Gründen den Vorzug. Erstens, weil meine Gründung sicher ist, insofern sie auf das Endliche beschränkt ist; zweitens, weil sie ein Körnchen Salz in die Diskussion einführt. Ein ethisches Körnchen. Dem Denker legt sie ans Herz: Wenn du denkst, nun wohl, so fahre ruhig mit dem Denken fort, auch wenn du noch nicht weisst, dass du bist, bevor du überstürzt schliesst, dass du bist. Und selbst wenn

¹⁴² Oft, wenn auch fälschlicherweise, wird die Abhängigkeit des *Cogito* von der Dimension der Zeit entweder als Argument gegen Descartes oder als Beweis dafür verwendet, dass die Gewissheit nie endgültig, sondern immer nur vorübergehend gewonnen werden kann und deshalb stets von neuem gewonnen werden muss. In beiden Fällen besteht der Fehler darin, die Zeit nicht als Gestalt des Unendlichen zu begreifen. Wie wir wissen, lässt sich das *Cogito* im Falle des Unendlichen nicht herleiten.

¹⁴³ Das Abendland hat lange über die Beziehungen zwischen Sein und Denken reflektiert. In der jüngsten Vergangenheit waren es insbesondere Bergson und Heidegger. Mein Vorschlag besteht darin, die Ergebnisse dieser Autoren aus epistemischer Perspektive zu lesen. *Sein und Zeit* würde so zu *Sein und Wissen*.

¹⁴⁴ Vgl. JACQUES LACAN: *Die Stellung des Unbewussten*, in: *Schriften II*, Quadriga: Weinheim 1991, S. 220.

¹⁴⁵ Hinzu kommt, dass ein bestimmbares Unbewusstes kein Unbewusstes mehr ist.

du schliessen wirst, so denk' daran, dass es sich um deine Entscheidung handelt, die du vielleicht auf Kosten der reinen Vernunft getroffen hast. Und in der Tat, das Sein ist ein Faktum der praktischen Vernunft. Es ist ein ethisches Faktum. Deshalb braucht es Zeit, damit im Subjekt die Entscheidung reift, die es zum Sein bringt. Die Zeit ist ein Gentleman, *il tempo è galantuomo*, wie man bei uns zu sagen pflegt. In unserem Fall liegt die Aufrichtigkeit hinsichtlich der Gründung in ¹³¹ der Anerkennung der Partialität der ontologischen Wahl. Das war es, was Freud – indem er die Ethik von der Seite des Begehrens, das heisst von der Seite des Mangels in Angriff nahm – mit seinem Unbewussten im Sinne hatte.

*

Ich höre schon den Einwand: An alldem das Unendliche schuld! Wenn wir den Diskurs über das voraussetzungslose Absolute nicht zu begründen vermögen, wenn wir uns an eine Ethik ohne Kompass und ohne genaue Landkarten halten müssen, dann ist dies allein die Schuld des Unendlichen. Aber wenn es so viel Ungemach hervorbringt, weshalb lassen wir es dann nicht da, wo es ist, in den Büchern der Mathematik? Leider zahlt sich die Vogelstrauss-Politik einmal mehr nicht aus. Ganz einfach deshalb, weil sich das Unendliche nicht nur in den Mathematikbüchern aufhält. Das Unendliche ist überall da, wo es jemanden gibt, der spricht. Denn die Sprache des *parlêtre* selbst ist wesentlich unendlich. Beweis gefällig? Ich schäme mich fast, einen Beweis zu liefern, weil er so banal ist. Dann denke ich aber daran, dass er von Bolzano kommt (und in vielen Kinderreimen enthalten ist¹⁴⁶), und mache mir wieder Mut. Betrachten wir einmal folgende Aussage: *A ist wahr*.¹⁴⁷ Ausgehend davon kann ich folgende Aussage konstruieren: *Es ist wahr, dass A wahr ist*. Ich kann sie in rein syntaktischer Weise konstruieren, ohne mich um die Wahrheit der Verdoppelung der Wahrheit zu kümmern (Welch schöne Indifferenz!). Und dann kann ich so fortfahren: *Es ist wahr, dass es wahr ist, dass A wahr ist*. Und wer kann mich da noch halten? In meiner Sprache, dem Italienischen, kann ich – wenigstens *idealiter* – bloss mit Hilfe von Schreibregeln, zum Beispiel durch eine rekursive Grammatik,¹⁴⁸ eine unendliche Folge von Ausdrücken konstruieren. Ich kann also behaupten – wenn ich es nicht schon aus meiner analytischen ¹³² Praxis gewusst hätte –, dass meine Sprache unendlich ist.

Was auch Freud seinerseits schon wusste, der 1937 *Die endliche und die unendliche Analyse* verfasste, ein Aufsatz, der irrtümlicherweise mit *Analisi terminabile e interminabile* – wörtlich: *Die beendbare und die unbeendbare Analyse* – ins Italienische und in viele andere europäische Sprache übersetzt wurde. Dadurch wurde der Bezug auf das sprachliche Unendliche ausgeschaltet und die Analyse auf

¹⁴⁶ Ich erinnere an einen bekannten italienischen Kinderreim: »Es war einmal ein König, der seine Magd bat: ‚Erzähle mir eine Geschichte‘. Und die Magd fing an: ‚Es war einmal ein König, der seine bat:...‘«

¹⁴⁷ Da es sich um eine Logik des Subjekts handelt, müssten wir eigentlich – um genau zu sein – das Aussagen und, wie eben gesagt, die ihm entsprechende zeitliche Dimension einbeziehen. Die Logik des Aussagens würde jedoch weitere Probleme aufwerfen, die meinen Diskurs nur unnötig verkomplizieren würden. Deshalb beschränke ich mich auf die Logik der Aussage.

¹⁴⁸ Erste Regel (Grundlage): *A* ist die Schrift (*A*). Zweite Regel (Induktion): *X* sei eine Schrift. Also ist (*X*) eine Schrift. Der Bezug auf die Schrift ist unvermeidlich, wenn man vom Unendlichen spricht.

irgendeine Form von kodifizierter Therapie reduziert, die nicht mehr allzu sehr von unvorhersehbaren sprachlichen Wechselfällen abhängt. Als Analytiker habe ich nicht nur die »negative« Aufgabe, der Reduktion der Analyse auf einen Code beziehungsweise auf eine psychotherapeutische Technik entgegenzuarbeiten, sondern geradezu die »positive Pflicht, eine Logik zu finden, die mir erlaubt, das sprachliche Unendliche, mit dem ich mich in der Praxis als Hörender jeden Tag konfrontiert sehe, zu behandeln. Und wie der Mathematiker finde ich sie in einer Logik, die schwächer ist als die binäre, das heisst vor allem im Intuitionismus von Brouwer. Ich schliesse nicht aus, dass andere andere Lösungen finden, wie etwa Matte Blanco, der in seinem *The unconscious as infinite sets* eine Bilogik ausgearbeitet hat. Mir geht es ganz einfach darum, eine Weise zu finden, um das Unendliche der Sprache zu behandeln. Der Analytiker darf davor nicht zurückweichen.

*

Hier muss ich ein mögliches Missverständnis klären und den spezifischen Zug meines Programmes, das eine Schwächung des logischen Binarismus zum Ziel hat, näher erläutern. Es geht nicht darum, die Alternative zwischen Weiss und Schwarz, zwischen Innen und Aussen, zwischen Wahr und Falsch zu beseitigen. Vielmehr soll sie ausser ¹³³ Geltung gesetzt werden, indem in den Zwischenraum zwischen den beiden Extremwerten kein drittes oder viertes Element eingeführt wird (die vom Binarismus zur Polivalenz führen würden, die ihrerseits wiederum auf den Binarismus zurückgeführt werden kann), sondern die Funktion der Zeit des Wissens, die dem Subjekt mit der Zeit zu wissen – oder besser: zu entscheiden – erlaubt, welcher Extremwert der Alternative für es gilt.

Es gilt hervorzuheben, dass in der schwachen Logik die Differenz leichter als die Identität bestimmt werden kann. Um die Differenz festzusetzen, reicht es, einen unterscheidenden und wirklich verschiedenen Zug zu erkennen, und schon hat man die Ungleichheit gewonnen. Der unterscheidende Zug ist, logisch gesprochen, der Ort der Differenz, das heisst im Lacanschen Jargon: der Signifikant. Der Signifikant ist die Selbstdifferenz, das also, was sich von sich selbst unterscheidet, was nie mit sich selbst zusammenfällt und was sich deshalb unendlich oft wiederholt. Um die Identität zu bestimmen, bedarf es hingegen der Gleichheit aller gemeinsamen Züge. Das können sehr viele Züge sein, sogar unendlich viele, sodass ihre Sichtung nicht in kurzer Zeit zu einem Abschluss kommt. Es gibt viele Welten beziehungsweise epistemische Zustände, die es zu durchqueren gilt, bevor sich die Wahrheit der Gleichheit bestimmen lässt. Es existieren auch viele, das heisst potentiell unendlich viele Möglichkeiten, auf nicht gemeinsame Züge zu stossen, die die Bestimmung der Identität verunmöglichen; ihre Zahl ist grosser als ein einfaches »Drinnen oder draussen?«. Derselbe Diskurs hat auch eine koloristische Version. Das Schwarze lässt sich als Farbe leicht erkennen. Das Weisse als die Summe aller Farben hingegen bereitet Probleme. Um festzulegen, dass das Licht weiss ist, muss zuerst bestimmt werden, dass es nicht rot, nicht grün, nicht blau, nicht gelb usw. ist, sondern von allen Farben zugleich gebildet wird, von denen es so viele gibt, wie ¹³⁴ ein Regenbogen zu enthalten vermag. So gelangt man zum Spinozistisschen *omnis determinatio est negatio*, wobei die Bestimmung theoretisch unendlich sein kann.

Wir haben gesehen, dass in der schwachen binären Logik das *Cogito*, das vom Gesetz des ausgeschlossenen Dritten abhängt, das nun ausser Kraft gesetzt ist, als universelle These keine Gültigkeit besitzt. Ist das ein Nachteil? Das kommt darauf an. Ist es ein Verlust? Nicht gänzlich. Und zwar deshalb, weil das Fehlen von

selbstverständlicher Gewissheit ein epistemisches Feld eröffnet, das das Subjekt auf den Plan ruft. Du verlierst etwas, zum Beispiel die apriorische Gewissheit deiner Existenz in jedem Universum. Aber du gewinnst etwas anderes, zum Beispiel die Möglichkeit einer ethischen Leistung, die vor allem das »Sein des Daseins« betrifft und die du früher oder später verwirklichen wirst. Das Sein des Daseins ist nicht im voraus gegeben, sondern eine Errungenschaft des dialektischen Prozesses der Ungewissheit, der sich in der epistemischen Zeit entfaltet. Der ethische Intellektualismus dieser Philosophie setzt nicht voraus, dass ein apriorisches moralisches Gesetz existiert, das sich durch Meditationen finden lässt. Die Moralität ist vor allem »Zeitgefühl«, folglich ist sie gleichbedeutend mit einer Sensibilität für die Nachträglichkeit. In *Konstruktionen in der Analyse* bringt dies Freud humorvoll zum Ausdruck, indem er auf die Worte seines Lieblingsdramaturgen zurückgreift: »Im Laufe der Begebenheiten wird alles klar werden.« (Nestroy)¹⁴⁹

FÜR EINE EPISTEMISCHE LOGIK

Jemand könnte sich folgendes fragen: »Warum soll man sich bemühen, den binären Diskurs zu überwinden, wenn man zuletzt sowohl in praktischer wie auch in theoretischer Hinsicht immer wieder beim Binarismus landet?« Gewiss, dies muss man anerkennen. Es ist nicht möglich, ¹³⁵ eine Sache zu tun und sie zugleich nicht zu tun, wie es der Zwangsneurotiker gerne hätte. Es ist unmöglich, eine Information zu geben und sie zugleich nicht zu geben. Man kann nicht weder drinnen noch draussen stehen. Zu handeln bedeutet, einen Schnitt zu vollführen. Und einen Schnitt zu vollführen bedeutet, zu bestimmen, was innen ist und was ausgeschnitten wird (was wenigstens im Falle von kugelförmigen Oberflächen gilt; bei nicht kugelförmigen Oberflächen ist die Angelegenheit etwas komplexer, doch darum geht es hier nicht). Noch einmal: Weichen Vorteil hat eine Schwächung des Binarismus? Diese Frage stellt sich umso mehr, als man ihr nicht entgehen kann. Auf der Handlungsebene kehrt der Binarismus, der aus dem Symbolischen verdrängt wurde, im Realen wieder.

Es gibt zwei Gründe. Erstens, weil die Ausschaltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und die daraus folgende Beschränkung auf das Endliche es möglich machen, das Unendliche gleichsam *soft zu* behandeln. Zweitens, weil die Schwächung des Binarismus die Möglichkeit eröffnet, eine epistemische Logik zu konstruieren, welche die Handlung nicht nur nicht hemmt, sondern sie sogar leitet. Die starke binäre Logik ist in der Tat eine Logik der abstrakten Wahrheit, die unabhängig vom Wissen dessen, der konkret um sie weiss, betrachtet wird. Von den Aristotelischen Syllogismen bis zu Leibnizens Problem interessierte stets nur eines, nämlich wie sich in den Schlüssen der Vernunft die Wahrheit von den Prämissen zur Konklusion übertragen lässt. Das Wissen bleibt dabei im Verborgenen, was nicht bedeutet, dass es beiseite gelassen wird, sondern dass es in einem gewissen Sinn an die Metalogik angrenzt, mit der man Logik betreibt.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Vgl. SIGMUND FREUD: *Studienausgabe, Ergänzungsband*, zit., S. 403.

¹⁵⁰ Das Wissen lässt sich nicht in die binäre Logik einzwängen. Die ersten, die das bemerkten, waren Mitte der Siebzigerjahre John McCarty und andere, die Gründer jenes Forschungsprogrammes, das als *künstliche Intelligenz* bekannt ist, wenn auch Alain Turing schon 1948 *Intelligente Maschinen* schrieb, Pierre de Latil 1953 von *La pensée artificielle* sprach und Marvin Minsky 1959 einen Aufsatz mit dem Titel *Some Methods of Heuristic Programming and Artificial Intelligence* verfasste. Für diejenigen, die sich für die epistemische Logik interessieren, sei hier verwiesen auf E.

Das Verdienst von Brouwers Intuitionismus liegt darin, das Wissen von der Metalogik abzulösen und es partiell in der Logik zu verankern.¹⁵¹ Sein Zugang zum mathematischen »Ding« ist wesentlich epistemischer Natur, das heisst er ist ¹³⁶ darum besorgt, Betrachtungen über das Wissen in seine Logik einfliessen zu lassen, dies freilich mit dem ganzen Respekt gegenüber der Wahrheit. Der beste Beweis dafür ist nicht zuletzt die Art und Weise, in der er mit dem Symbol der Negation umgeht. Die Negation ist eine epistemische Modalität. Zu verneinen bedeutet: *man beweist, dass nicht*.¹⁵² Es ist klar, dass man in diesem intellektuellen Rahmen das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten (*X vel nicht X*) folgendermassen interpretiert: *Entweder ist es wahr, dass X oder man beweist, dass X nicht wahr ist*. Dieses Gesetz ist als selbstevidentes Prinzip abzulehnen, weil es nicht evident und vielleicht gar gefährlich ist. Und dies aus folgendem Grund. Es präsentiert sich nämlich als Prinzip der Allwissenheit. Dank dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten können wir von jeder Aussage *X* etwas sagen, und zwar, dass *X* gilt oder nicht gilt, auch wenn wir weder *X* noch nicht *X* kennen. So schwach sie auch sein mag, wir haben es hier mit einer Form von Allwissenheit zu tun. Genau deshalb ist das Gesetz ausser Geltung zu setzen, nicht so sehr aus religiösen Gründen also, sondern weil wir seit Gödel wissen, dass die Allwissenheit in sich widersprüchlich ist.

Ein weiteres Mal können wir uns mit einem Gewinn über einen Verlust hinwegtrösten: Was man an Wahrheit verliert, gewinnt man an Wissen. Alle binären Thesen, die keine Theoreme des Brouwerschen Intuitionismus sind, vom Gesetz des ausgeschlossenen Dritten bis zum Gesetz der doppelten Verneinung, sind im Sinne der Hegelschen Aufhebung nicht endgültig verloren. Sie sind keineswegs unbrauchbar. Die Reste des Binarismus sind nicht unnütz. Der Analytiker arbeitet mit diesen Resten und baut auf ihnen seine Analysen auf. Auch im Falle des Binarismus erweisen sich die Reste als nützlich. Sie lassen sich nämlich als Grundlagen für eine Erweiterung der Logik verwenden, die nicht nur Fragen nach der Wahrheit, sondern auch solchen ¹³⁷ nach dem Wissen Raum gibt. Im folgenden werde ich in aller Kürze zeigen, dass sich dank der klassischen, nicht intuitionistischen Thesen Operatoren definieren lassen, die jede Aussage in eine andere verwandeln, die man dann – nach

Gettier (*Is Justified True Belief Knowledge?*, in: *Analysis*, 23, 121-123, 1963), F. von Kutschera (*Einführung in die intensionale Semantik*, de Gruyter, Berlin 1976), W. Lenzen (*Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit*, Springer, Wien 1980). In Italien beschäftigt sich S. Galvan mit epistemischer Logik (*Logiche intensionali. Sistemi proposizionali di logica modale, deontica, epistemica*, Angeli, Milano 1991). Diesen Autoren haben das Vorgehen gemein, dass sie die klassische Logik mit günstigen epistemischen Axiomen ausdehnen. Ich gehe genau umgekehrt vor. Um den epistemischen Theoremen Raum zu geben, entferne ich Axiome von der klassischen Logik, zum Beispiel das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten.

¹⁵¹ Der Kleriker wurde zum Kloster der mittelalterlichen Logik zugelassen, wenn es ihm gelang, die Metalogik in der Logik zu denken. Der alte war gegenüber dem modernen Kleriker im Vorteil, weil er über jene mächtige Metasprache verfügte, die das Lateinische ist. Von der mittelalterlichen Logik könnte der Analytiker Anregungen für gewisse Formulierungen im Bereich der *suppositio* gewinnen.

¹⁵² Gewiss. Nicht das ganze Wissen lässt sich auf das Beweiswissen reduzieren. Es gibt auch das intuitive Wissen, das Brouwer im übrigen durchaus schätzte. Brouwer Operation, die Metasprache und die Metatheorie in die Sprache und die Theorie wieder einzuführen, ist für den Analytiker auf jeden Fall eine fesselnde Angelegenheit.

den Theoremen zu urteilen, die sie betreffen – so konzipieren kann, dass sie über einen epistemischen Inhalt verfügt.

Nehmen wir als Beispiel den epistemischen Operator, der auf dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten beruht, also *A vel nicht A*. Wenn wir ihn auf die Aussage *X* anwenden, wandelt er sie in die epistemische Aussage *X vel nicht X* um. Weshalb behaupte ich, dass die Aussage *X vel nicht X* epistemisch ist? Ganz einfach deshalb, weil es leicht ist, mit einem Verfahren, das demjenigen gleicht, das bei der Herleitung des *Cogito* angewandt wurde, für diese Aussage eine Reihe von Theoremen zu beweisen, die im allgemeinen gewisse Eigenschaften aufweisen, die wir gewöhnlich dem Funktionieren des Wissens, und insbesondere dem des unbewussten Wissens, zuschreiben. Ich möchte nur ein Theorem anführen, das intuitionistjsche Theorem der doppelten epistemischen Verneinung: *nicht nicht (X vel nicht X)*. Dieses Theorem hat in der schwachen binären Logik nicht weniger Gewicht als das *Cogito*. Es lässt sich interpretieren als »es ist nicht möglich, nicht zu wissen«. Vielleicht nicht unmittelbar, aber früher oder später gelingt es dem Subjekt immer, etwas über *X* zu erfahren beziehungsweise zu wissen. Auf diesem Prinzip beruht zum Beispiel die ganze Kriminalliteratur, die auch die Psychoanalyse inspirieren sollte. Nach der ganzen Freudschen *démarche* hin zum Unbewussten scheint dies die ethische Realisierung des Theorems zu sein. Der Freudsche Diskurs besagt: »Du weisst, auch wenn es dir scheint, als wusstest du nicht. Mit der Analyse vermagst du das Wissen, von dem du glaubst, es fehle dir, wiederzugewinnen Die Zeit ist auf deiner Seite, wenn du bereit bist, sie für das Analysieren zu nutzen«. ¹⁵³ 138

Analog dazu lässt sich ausgehend vom Prinzip der Beseitigung der doppelten Verneinung (*wenn nicht nicht A, also A*), das in der intuitionistischen Logik zusammen mit dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten wegfällt, ein epistemischer Operator konstruieren, der jede Aussage *X* in die Aussage verwandelt: *Wenn nicht nicht X, dann X*. Im Bereich des Intuitionismus produziert dieser Operator Aussagen, die auf den unbewussten Wunsch/Begehren gemünzt scheinen. Mit demselben Verfahren kann man zum Beispiel beweisen, dass »nicht begehren zu begehren ein Begehren impliziert« und dass das Subjekt wie Ödipus »nicht zu begehren begehrt«. Anstatt auf die Details der Herleitung, die simpel ist, näher einzutreten, möchte ich aufgrund ihrer epistemischen Bedeutung zwei Punkte angeben, an denen sich die intuitionistische Deduktion im Sinne der Schwächung des Binarismus von der klassischen und stark-binären unterscheidet.

Der erste Punkt betrifft die Falschheit der Negation, auf die wir schon in der Herleitung des *Cogito* gestossen sind. Wie schon gesagt, löscht die schwache Logik den Binarismus nicht aus. Sie wendet deren Prinzipien bloss weniger wahllos als die klassische Logik an. Sie ist zum Beispiel damit einverstanden, die Falschheit der Negation in die Wahrheit der Affirmation zu verwandeln, wie man seit Aristoteles zu tun pflegt, unter der Bedingung freilich, dass alle Affirmationen der Falschheit, die in

¹⁵³ Der eben definierte epistemische Operator erlaubt, den ganzen cartesianischen Prozess des Zweifels in der Aussage zusammenzufassen: Wenn ich nicht weiss, dann weiss ich. Sie versieht die einzige epistemische These der Antike, nämlich die von Sokrates: *Unum scio, nihil scire*, mit existentieller Bedeutung. Der ganze Cartesianische Gedankengang lässt sich im folgenden Entymem zusammenfassen: Wenn ich nicht weiss, dass ich existiere, dann weiss ich, dass ich existiere. Wobei hinzugefügt werden muss, dass das Wissen um die Existenz die Existenz nicht notwendig impliziert. Die Implikation hat, wie wir gesehen haben, nur Gültigkeit im Fall der endlichen Existenz.

derselben Welt beziehungsweise im selben epistemischen Zustand, in dem diese Wahrheit gewonnen wird, präsent sind, gelöscht werden. In der Herleitung des *Cogito* sind wir zu jenem epistemischen Zustand gelangt, in dem alle Aussagen falsch waren: »Es ist falsch, dass ich wahnsinnig bin, »es ist falsch, dass ich nicht wahnsinnig bin«, »es ist falsch, dass ich denke«. Indem man die Regel von der Schwächung des Binarismus anwendet, erhält man einen neuen epistemischen Zustand, von dem mit Ausnahme einer einzigen, die in eine ¹³⁹ Wahrheit verwandelt wurde, alle Falschheiten gelöscht wurden: »Es ist wahr, dass ich wahnsinnig bin. Die Folge dieser schwachen Regel, die die Negation beseitigt, ist das Verschwinden von Widersprüchen. So folgert man – was man zwar schon wusste, was man nun aber gleichsam mit den Händen zu fassen kriegt –, dass sich in der schwachen Logik das *Cogito* nicht herleiten lässt. Weshalb? Weil zumindest in einem epistemischen Zustand die Verneinung der These, aus der man es herleiten möchte, zu keinem Widerspruch führt.

Die zweite Schwächung, die sich analog zur ersten verhält, betrifft die Falsifizierung der materialen Implikation. Wie Im Fall des Binarismus kommt sie dann zustande, wenn das Vorderglied wahr und das Hinterglied falsch ist, unter der Bedingung, dass Affirmationen der Falschheit, die im selben epistemischen Zustand vorhanden sind, beseitigt werden. Die Vorsicht, der sich hinter diesem Vorgehen verbirgt, hat edle Vorgänger. Sie reicht bis zu den Stoikern zurück,¹⁵⁴ wenn es auch erst Spinoza war, der sie explizit machte. Es geht darum, das Falsche nicht nur als Ergänzung zum Wahren, sondern auch als Wahrheit, die schlecht gewusst wurde, zu konzipieren. Spinoza erinnert daran, dass das Falsche eine unangemessene Vorstellung ist.¹⁵⁵ Wenn eine falsche Aussage die Vollkommenheit der Idee erreicht, die als einzige wahr ist, fallen alle anderen falschen Aussagen weg, insofern es sich bei ihnen um ein Wissen handelt, das seine ideale Erfüllung nicht erreicht hat und nie erreichen wird. Weil das Falsche ein unvollkommenes Wissen ist, will man vom Falschen nicht allzu viel herleiten. Dieser Modus scheint mir abgesehen von seiner vorsichtigen Rechtfertigung aus zwei Gründen interessant. Erstens, um die Symmetrie zwischen Wahrheit und Falschheit, auf der jeder binäre Diskurs – vor allem der paranoische Diskurs, der Innen mit gut und Aussen mit schlecht gleichsetzt und der ein Grossteil der postfreudschen ¹⁴⁰ Metapsychologie verunreinigt hat – beruht, zu überwinden. Und zweitens, um Platz für das unendliche Ding zu schaffen, das die Ursache jener besonderen Unangemessenheit des Subjektes ist, die sich Begehren nennt. Lacan riet, vom Begehren nicht abzulassen,¹⁵⁶ das heisst auf der Höhe des eigenen Begehrens zu sein. Und dies im Wissen darum, dass es gar nicht möglich ist, auf der Höhe zu sein, ebenso wie es für das Endliche unmöglich ist, das Unendliche zu enthalten.

¹⁵⁴ Entwürfe einer nicht binären Logik finden sich schon bei den Stoikern. Ihr *lekton*, das unserem *Aussagen* entspricht, ist nicht notwendigerweise wahr oder falsch. Auch wenn es in Beziehung auf sein Wahr- oder Falschsein betrachtet wird und also ein Axiom ist, hat es nur als etwas Vollständiges, das sich durch sich selbst erklärt, Gültigkeit.

¹⁵⁵ Der Lehrsatz 35 des zweiten Hauptstücks von Spinozas *Ethik* lautet: »Die Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schliessen.« Vgl. BARUCH DE SPINOZA, *Ethik*, Meiner: Hamburg 1989, S. 83.

¹⁵⁶ Vgl. JACQUES LACAN: *Das Seminar: Buch VII*, Quadriga: Weinheim 1996, S. 383.

Noch ein letztes Wort zugunsten des malträtierten Binarismus. In dieser Logik wird der Binarismus a posteriori im Akt zurückgewonnen, zum Beispiel im analytischen Akt. Die Logik des Begehrens funktioniert so, dass »nicht begehren zu begehren« zum Begehren führt. Nun, der analytische Akt kann nach einem langen und beschwerlichen Durchqueren all der epistemischen Schichten, aus denen sich das Phantasma zusammensetzt, zur Anerkennung dieses Begehrens gelangen, um es zu jenem Bewusstsein zu bringen, aus dem es lange verdrängt wurde. Aber dann markiert der Binarismus weniger einen Ausgangs- als einen Endpunkt.

*

Schliesslich mag es angebracht sein, kurz die Position zu rechtfertigen, die es mir erlaubt hat, von Descartes genau so zu sprechen, wie ich das getan habe. Ich habe nicht als Philosoph, sondern als Analytiker gesprochen. Mir liegt es fern, für Derrida oder für Foucault Partei ergreifen zu wollen. Mir reicht meine Partei, und die ist Freudscher Provenienz. Der wohl beste Weg, dies verständlich zu machen, besteht im Hinweis auf das bloss scheinbare Paradox, wonach der Freudsche Analytiker dazu neigt, zugleich cartesianisch und nicht-cartesianisch zu sein. Er ist cartesianisch, weil er der Epistemologie beziehungsweise dem ¹⁴¹ Subjekt den Vorzug vor der Ontologie beziehungsweise der Substanz gibt – genau so, wie Descartes die Stütze des Seins im Wissen sucht. Zugleich ist er nicht cartesianisch, weil er nicht etwa auf die kleinste unwiderlegbare Gewissheit, die er im *Cogito* findet, sondern auf die grösste analysierbare Ungewissheit, die er Unbewusstes tauft, abzielt. Es handelt sich um eine Ungewissheit, die auch die Funktion des – sowohl symbolischen als auch imaginären – anderen miteinbegreift, in einer Dimension, die auch beim hyperbolischsten allen Zweifel fehlt.

Abgesehen von Ähnlichkeiten und Unterschieden können wir mit der Feststellung schliessen, dass Freud den Cartesianischen Diskurs verlängert und erweitert. Während Descartes versucht, das Sein im Denken zu gründen, indem er Parmenides dessen Rationalität zurückerstattet, bemüht sich Freud, der als sicher voraussetzt, dass das Denken unser einziger Kompass ist, Räume für die epistemische Praxis des Subjekts zu öffnen. Real, in der alltäglichen Praxis des Sprechens und also nicht nur durch die Rhetorik des hyperbolischen Zweifels, eröffnet Freud ein Feld, wo die Wahrheit endlich nach eigenem Wohlbefinden sprechen kann, ohne sich der Realität oder den überichhaften Befehlen anpassen zu müssen – vielleicht spricht sie durch den Witz, ganz zu schweigen von der unwahrscheinlichen Vermutung, dass jemand, vielleicht du, irgendwo, irgendwann irgendetwas von seinem Begehren zu wissen bekommt. Eine Art Köder, um den epistemischen Prozess zu katalysieren, der manchmal – man weiss nicht recht, wie und weshalb – zu einem guten Ende gelangt, indem er das Subjekt vom Thron seines Phantasmas stürzt. Das ist die Höhe: Dies geschieht durch eine lange und überdies erotisierte Plapperübung. ¹⁴²⁻¹⁵⁷

Nachwort des Autors

In den drei Aufsätzen, die dieser Band versammelt, habe ich versucht, einige Punkte der Freud-Lacanschen Psychoanalyse neu zu konzipieren. Wenn ich richtig sehe, präsentiere ich drei Neuheiten, die ich noch einmal kurz resümieren möchte:

Die erste Neuheit umfasst ein Jahrhundert. Ich bin dafür, zur wissenschaftlichen Psychoanalyse Freuds zurückzukehren. Zu einer Psychoanalyse, die nicht einfach mit der Psychotherapie identisch ist. Es handelt sich bei ihr nicht bloss um eine Methode, die dazu da ist, das Subjekt mit seinen psychischen Defekten geradezubiegen und es wieder in den Funktionszusammenhang der kapitalistischen Produktion einzugliedern, ganz nach dem Motto: Weniger Stress, weniger Ungewissheit, mehr Pragmatismus, bessere Anpassung an die Realität, mehr Erfolg. Die ursprüngliche Freudsche Psychoanalyse, in die ich in diesem Buch einzuführen versuche, ist uns noch zu wenig wenig vertraut. Die Klischees der humanistischen und kognitivistischen Kultur vermögen Freuds Entdeckung nicht Rechnung zu tragen. Der Mensch des Humanismus ist unwissend: Er hat keine Ahnung von den Abenteuern der Wissenschaft und tröstet sich mit irgendwelchen Geschichtlein zur Geschichte. Der Mensch des Kognitivismus ist bemitleidenswert: ein bloss mechanisch funktionierendes Tier ohne jedwede Verantwortung. Der Mensch der Psychoanalyse hingegen ist ein moralisches Subjekt, das fähig ist, auf das zu antworten, was es begehrt, auch wenn es sein eigenes Begehren nicht völlig kennt.

Die zweite Neuheit umfasst vier Jahrhunderte. Die Psychoanalyse ist keine Wissenschaft, sondern sie ist *für* die Wissenschaft. Freud – so die These meines Buches – ist Cartesianer und also unzeitgemäss (wer liest heute noch Descartes ¹⁵⁸tes?). Descartes erfindet die Methode, um zur wissenschaftlichen Gewissheit über das Objekt zu gelangen. Freud geht nicht über Descartes hinaus, sondern ergänzt bzw. erweitert seine Entdeckung. Freud erfindet die Methode, um zur moralischen Gewissheit über das Subjekt zu gelangen. Freud lehrt das Ich, auf die moderne Frage nach der Moral (»Was willst du, Ich?«) antworten zu können. Das ist – nach dem Fall der Mauer und der Ideologien – gewiss nicht wenig.

Die dritte Neuheit hat noch ein Jahrhundert vor sich. Ich interpretiere die psychoanalytische Theorie der Objektbeziehung neu. Mittels der intuitionistischen Logik (moderne Mathematik) zeige ich, dass das Subjekt der Wissenschaft endlich ist. Dem endlichen Subjekt steht das unendliche Objekt gegenüber. Das Unendliche ist das wahre Objekt der Moderne. Die Wissenschaft versucht es mit objektiven Methoden (Mathematik, Physik, Biologie), die Psychoanalyse mit subjektiven Methoden (die freie Assoziation) zu fassen. Das Subjekt erfährt das unendliche Objekt als Ursache des eigenen Begehrens. Es gelingt ihm nie, das Objekt wirklich zu kennen, weil das Endliche dem Unendlichen nie angemessen ist. Mit Hilfe der Analyse vermag das Subjekt aber zu entscheiden, wie die Dinge um es stehen, auch wenn es nicht alles weiss. Die Diskrepanz zwischen Wissen und Sein nenne ich das Unbewusste. Die Antwort auf das Unbewusste ist die für die Moderne charakteristische moralische Verantwortlichkeit. Mein Buch führt zu diesem Punkt. Nach der Lektüre kann der Leser entscheiden, ob er modern, das heisst moralisch sein möchte, wofür er freilich den Preis entrichten muss, ein bisschen unzeitgemäss zu sein.

