

Michael Hampe

Die eigene Stimme in der Psychoanalyse: Stanley Cavells Freud

I

Wir

Wer spricht für alle?

„Wie geht’s uns denn heute?“ fragt ein Arzt am Krankenbett. „Wir alle wollen nicht, dass sich die Spirale der Gewalt im Nahen Osten weiter dreht“, sagt der Aussenminister. „Wir haben die Fermatsche Vermutung bewiesen“, stellt ein Mathematiker 1994 fest. „Wir haben kein Kriterium, einen Schüler zu zwingen, nach 2000 nicht 2002, 2004, 2006 weiterzuzählen“, sagt ein Philosophieprofessor im Wittgensteinseminar.

Hier nehmen Individuen in ihrer Wortwahl für sich in Anspruch, für Gemeinschaften zu sprechen. Sie tun dies allerdings aus unterschiedlichen Gründen. Der Arzt drückt in einer albernem und ungeschickten Formulierung seine vermeintliche Gemeinschaft oder Solidarität mit dem Kranken aus. Der Politiker meint vielleicht einen Gemeinschaftswillen, eine *volunte generale*, zu verkörpern. Doch worauf bezieht sich das „Wir“ des Mathematikers und des Philosophen?

Wenn Wissenschaftler ihre Forschungen mitteilen und sagen, dass „wir“ etwas erkannt haben, so bezieht sich diese Formulierung nicht nur auf die Gemeinschaft der im Labor ein Ergebnis hervorbringenden Forscher. Die Redeweise ist vielmehr durch die historisch gewachsene Einigkeit in einer gemeinsamen Fachsprache und durch gemeinsame Experimentalmethoden in der Gemeinschaft der Wissenschaftler begründet. Diese Fachsprache und das geteilte Methodenwissen bilden gleichsam eine kollektive Erkenntnissubjektivität, für die mit einem „Wir“ von den einzelnen Wissenschaftlern gesprochen wird, die als solche idealerweise in dieser kollektiven Subjektivität „aufgehen“. Für Mathematiker mag sogar in einem emphatischen Sinne eine solche kollektive Erkenntnissubjektivität existieren, sofern sie über Jahrtausende hinweg gemeinsame Probleme bearbeiten und lösen.

Philosophen benutzen das „Wir“ dagegen aus anderen Gründen. Denn sie sprechen keine gemeinsame Fachsprache und befolgen keine kollektiven Forschungsmethoden. Philosophie ist keine Wissenschaft mit einer kollektiven terminologisch und methodisch bestimmbaren Erkenntnissubjektivität. Das liegt nicht an der zerklüfteten philosophischen Schulenlandschaft oder am solitären Charakter der philosophischen Arbeit, sondern daran, dass das *Thema* der Philosophie selbst ein nicht konstantes Ziel des Denkens darstellt. Diese Unsicherheit über das Ziel der philosophischen Tätigkeit macht eine epistemische Kontinuität zwischen Philosophierenden einer Zeit und über die Zeiten hinweg schwierig. Doch dadurch wird es auch möglich, dass Philosophen Projekte, die vor zweitausend Jahren begonnen wurden, wieder aufgreifen, ohne deshalb notwendigerweise hinter einen Fortschritt „zurückzufallen“. Einen solchen Rückgriff erkennt Stanley Cavell bei Freud, den er als Philosophen deutet.

Stanley Cavell kennzeichnet den philosophischen Gebrauch des „Wir“ als eine Anmassung, als die Arroganz der Philosophie: „...warum sagen... Philosophen „wir“ statt „ich“? Mit welcher Berechtigung? Sie stellen fest, was die alltägliche Verwendung ist – von „erscheint“, von „an sich“, von „Wissen“, von „versprechen“. Aber wer bemächtigt sie dazu? Ihr Ausgangspunkt ist autobiographischer Natur, aber offensichtlich halten sie das, was sie tun und sagen, für exemplarisch in Bezug auf die menschliche Verfassung schlechthin.“ (Cavell 2002, 31)

Die Philosophen, um die es Cavell hier vor allem geht, sind John Longshaw Austin und Ludwig Wittgenstein. Sie hatten in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die Untersuchung der so genannten „normalen Sprache“ in das Zentrum ihrer philosophischen Bemühungen gestellt. Partizipieren nicht alle Menschen an dieser normalen Sprache, so wie alle Wissenschaftler eines bestimmten Faches an der Fachsprache ihrer Disziplin partizipieren? Sind daher Diagnosen über die Bedeutung normalsprachlicher Äusserungen nicht „für uns alle“ verbindlich? Entspricht der Anmassung des philosophischen „Wir“ nicht eine „grundlegende Bescheidenheit“, der normalen Sprache „gehorsam“ zu wollen, „ihre Verständlichkeit zu ertragen“, ihre „Herrschaft anzuerkennen“? (Cavell 2002, 32) Das „Wir“ der philosophischen Analyse

der Umgangssprache wäre dann kein anderes als das einer Wissenschaft, es bezeichnete nichts anderes als die kollektive Subjektivität einer Sprachgemeinschaft.

Solche Fragen und Feststellungen greifen jedoch zu kurz. Weder sind die Fachsprachen etwas, das Menschen selbst in freier Willkür als ihr Instrument *geschaffen* haben, denn nichts, was in einer langen Geschichte entsteht, die über mehrere Generationen von Menschen läuft, steht zur Disposition eines einzelnen Menschen. Noch ist die so genannte Umgangssprache etwas, in dem „wir“ schicksalhaft existieren oder das Menschen „*beherrscht*“, auch wenn Hermeneutiker und Diskurstheoretiker ein solches Verständnis der Sprache für plausibel zu halten scheinen. Weder *verfügen* „wir“ über die Sprache, noch der Diskurs *über uns*. Das Verhältnis des einzelnen Sprechers und der gemeinsamen Sprache ist komplizierter als es diese alternativen Herrschaftsverhältnisse nahe legen wollen. Die Geschichte der Fach- und Umgangssprachen und die Geschichten der einzelnen Menschen, die in diesen Umgangs- und Fachsprachen leben und erkennen, sind auf eine Weise ineinander verwoben, die es nicht erlaubt, einzelne Subjekte lediglich als Stifter oder Opfer der Geschichte „ihrer“ Sprachen zu sehen. Schon was es heißen soll, dass eine Sprache „meine Sprache“ ist, ist schwer zu sagen. Denn die Tatsache, dass man in einer Sprache, etwa dem Deutschen, aufgewachsen ist und in einer anderen, etwa der der modernen Mathematik, die Natur zu erkennen gelernt hat, bedeutet ja nicht, dass man sich in dem, was einem da „zur Verfügung“ gestellt worden ist durch die Geschichte und die Gemeinschaft der Sprechenden, auch besonders gut, authentisch oder auch nur angemessen ausdrücken können. Zwar bestimmt die Gemeinschaft der Sprechenden jeden Einzelnen, doch reagieren diese Einzelnen in ihrem individuellen Sprechen immer auch mehr oder weniger abweichend, mehr oder weniger bewusst an der Sprache arbeitend, auf diese Gemeinschaft. Einer der Motoren des Cavellschen Denkens ist die komplizierte Bewegung dieses Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft in der Sprache und deren Folgen auf dem erkenntnistheoretischen und moralischen Gebiet für die Menschen.

## II

### Das Kritische und das Klinische

Das Ziel der Philosophie besteht nach Cavells Verständnis darin, das Paradigmatische der autobiographischen Beobachtung zu rechtfertigen. „Philosophen, die das Autobiographische meiden,“ schreibt er, „müssen einen anderen Weg zu philosophischer Autorität finden, das heisst zum Apriori, mit Notwendigkeit und Universalität zu sprechen (die Logik ist ein solcher Weg, wie Kant sagt), und eine andere Deutung ihrer Überheblichkeiten („wir“ und „uns“ zu sagen, M.H.) finden.“ (Cavell 2002, 32).

Die Philosophen, die das mögliche Paradigmatische des Autobiographischen im Auge behalten, müssen die *Selbsterforschung zum Zweck der Erkenntnis von etwas Allgemeinem* betreiben. Ihre Untersuchung begibt sich damit nach Cavell in die Nähe zum Klinischen im Sinne der Psychoanalyse: „Dem Autobiographischen nicht auszuweichen, heisst, das Risiko der Verwandlung des philosophisch-kritischen Diskurses in einen klinischen einzugehen. (...) Wenn die folgenden autobiographischen Versuche philosophisch relevant sind, müssen sie das Kritische mit dem Klinischen konfrontieren, sie müssen beiden so, wie sie dastehen misstrauen... Ist es vorstellbar, dass jeder von uns alle und keiner ist? ... Wer ausser mir selbst könnte mir die Vollmacht geben, für uns zu sprechen? Zu zeigen, dass tatsächlich wir alle in der Lage sind, uns das Recht zu geben, bzw. es von uns selbst zu nehmen (für alle zu sprechen, M.H.), war die Mission meines ersten philosophischen Aufsatzes...“ (Cavell 2002, 32 f.) Dieser Mission ist Cavell durch sein Werk hindurch treu geblieben und sie hat ihn auch dazu gebracht, Sigmund Freud als Philosophen zu deuten. Denn die Stimme der Psychoanalyse ist bisher in der Philosophie gar nicht als eine *eigene* wahrgenommen worden, die für alle Menschen sprechen will. Ihr Projekt, einem einzelnen Menschen die Möglichkeit an die Hand zu geben, das zu sagen, was ihn eigentlich angeht, blieb philosophisch unverstanden.

Die traditionelle Philosophie hat das Allgemeine, das Menschen überhaupt oder zumindest die einer Epoche (oder episteme, wie es in bestimmten Kontexten heisst) vermeintlich miteinander verbindet oder beherrscht und es jedem einzelnen möglicherweise erlauben sollte, *für alle* zu sprechen, in einem natürlichen Licht (lumen naturale bei Descartes), in Allgemeinbegriffen (notiones communes bei Spinoza), allgemeinen Kategorien und einer allgemeinen Vernunft (bei Kant) oder eben in der Sprache und dem Diskurs gesehen (Heidegger und Foucault). In jedem einzelnen sollte ein Wir anwesend sein, als das, was ihn aus seiner irrumsgefährdeten Vereinzelung rettet und das er deshalb zu kultivieren habe oder was diese Vereinzelung beherrscht und verstellt und von dem er sich deshalb befreien muss, wenn er es mit seiner Individualität ernst meint und sie wirklich werden soll. Doch Cavells Frage, ob es vorstellbar ist, dass jeder von uns alle und keiner ist, zeigt, dass er weder eine Präsenz des Allgemeinen im Einzelnen, zu der sich der Einzelne zu bekennen habe, noch eine, in der der Einzelne durch das Allgemeine unterdrückt wird und von der er sich deshalb zu befreien habe, für die angemessene Beschreibung der menschlichen Erkenntnis-, Handlungs- und Sprechsituation ansieht.

Das Pathologische der Klinik, auch der psychoanalytischen, ist ein partikulares, denn jeder Krankheitsfall weicht jeweils von anderen ab. Doch sofern es gelingt, das jeweils Krankhafte zu erkennen und zu heilen, kommt es nach Freud zu einem allgemeinen Erkenntnisfortschritt über das menschliche Seelenleben überhaupt. Deshalb werden Krankengeschichten mitgeteilt, die zur Sprache bringen, wie ein individuelles Leiden entstand, erkannt und vielleicht auch geheilt werden konnte. Die Krankengeschichte Freudscher Art (nicht jede) ähnelt deshalb der Novelle, weil sie das vollkommen Individuelle in einer allgemein zugänglichen Rede (die nur sehr begrenzt eine Fachsprache ist) ausspricht.

Auch die nicht psychoanalytische Sorge um das individuelle Seelenleben führt zu einem Studium einer einmaligen Biographie. Doch bedeutet dieses Studium des Individuellen hier nicht notwendigerweise, dass in ihm etwas Allgemeines oder Gemeinschaftliches erkannt wird. Die religiöse Seelsorge und die so genannte politische oder familiäre Integration einer leidenden Person kann sich auf charakteristische Weise und häufig von der philosophischen und psychoanalytischen Sorge um sich selbst unterscheiden. Das

wird daran deutlich, dass die Gemeinschaft, sei es eine Familie, eine Sekte, Religionsgemeinschaft oder Partei, in die sich ein Individuum begibt, individuelles Leiden scheinbar dadurch mildern kann, dass es dieses Leiden gar nicht als das einer *einzelnen* Person *thematisiert*, indem die Gemeinschaft also von den speziellen Umständen eines Lebens durch ihre allgemeine Sprache *ablenkt*, das Individuum auf etwas vermeintlich allgemein Menschliches verweist, auf das sich auch der einzelne zu konzentrieren habe, wenn er mit seiner Misere zurecht kommen wolle. Dadurch wird dieser von der Gemeinschaft „gestützte“ Einzelne daran gehindert, eine Sprache für das zu finden, was ihn am meisten angeht, aber doch allen verständlich sein könnte. Das Allgemein-menschliche einer von der Suche nach der eigenen Stimme ablenkenden Gemeinschaft kann die wirtschaftliche Ungerechtigkeit, die Erbsünde oder auch das Wohl und die Verwirrungen der eigenen Familie sein. So beschreibt sich der Einzelne dann als Ausgebeuteter, als Sünder oder als Sündenbock einer Familie und versucht in dieser Schematisierung sein Unbehagen zu benennen, das damit jedoch aufhört, *seines* zu sein, sondern eben in dem der ausgebeuteten Klasse, der erbsündigen Menschheit und den familiären Sündenböcken überhaupt „aufgeht“. In einem solchen Fall findet vielleicht vorübergehend eine (vermeintliche) Verbesserung der Lage eines einzelnen durch Verminderung oder Ablenkung von einer möglichen Einsicht in diese Lage selbst statt. Denn die Lage eines einzelnen geht nie in der Situation einer Gemeinschaft auf, sondern ist immer auch eine *Reaktion* auf eine Gemeinschaft aus den Relevanzen eines individuellen Lebens heraus. Eine „volle Integration“ des Einzelnen in einer Gemeinschaft kann auch bedeuten, die Reaktionsfähigkeit und die Relevanzen, aus denen sich die Reaktionsfähigkeit des Einzelnen auf die Gemeinschaft speist, *still zu legen*.

Die Psychoanalyse hat das Gegenteil einer solchen Stützung des Individuums durch *Ablenkung* von sich selbst in einer Gemeinschaft angestrebt. Denn nach Freuds berühmtem Jungtüm sind die Heilung des Individuums und die Erkenntnis des Allgemeinen untrennbar miteinander verbunden, ohne dass die Analyse Seelsorge im klassischen Sinne wäre. „Wir Analytiker“, schreibt Freud, „setzen uns eine möglichst vollständige und tief reichende Analyse des Patienten zum Ziel, wir wollen ihn nicht durch die Aufnahme in die katholische, protestantische oder sozialistische Gemeinschaft entlasten, sondern ihn aus seinem eigenen Inneren bereichern, indem wir seinem Ich die

Energien zuführen, die durch Verdrängung unzugänglich in seinem Unbewussten gebunden sind, und jene anderen, die das Ich in unfruchtbarer Weise zur Aufrechterhaltung der Verdrängungen verschwenden muss. (...) Ob es nicht ökonomischer ist, das Defekte von aussen zu stützen (durch Integration in eine Gemeinschaft oder Medikamente, M.H.), als von innen zu reformieren? Ich kann es nicht sagen, aber etwas anders weiss ich. In der Psychoanalyse bestand von Anfang ein Junktum zwischen Heilen und Forschen, die Erkenntnis brachte den Erfolg, man konnte nicht behandeln, ohne etwas Neues zu erfahren, man gewann keine Aufklärung, ohne ihre wohltätige Wirkung zu erleben“ (Freud 1927 / 1948, 293 f.)

Die für den Einzelnen relevante Erkenntnis seiner individuellen Leidensumstände ist von allgemeiner Bedeutung. Diese pathologische Einsicht ist auch eine philosophische. Das „Erkenne Dich selbst!“ des Delphischen Orakels, das für die Sokratische Philosophie leitend war, ist eine Aufforderung zu autobiographischer und individualpathologischer Forschung zum Zweck der Einsicht in Paradigmatisches, in etwas, was „uns alle“ angeht, gerade weil es das zur Sprache bringt, was einen einzelnen Menschen in seinem individuellen Leiden, in dem er von der Allgemeinheit abweicht, am meisten betrifft.

Die Trennung zwischen dem Klinischen und dem Kritischen ist eine Problematische. Denn die Abweichung der Rede (und des sonstigen Verhaltens) eines Individuums vom allgemein Üblichen, kann ein Ungenügen der allgemeinen Rede anzeigen, die Erfahrungen dieses Einzelnen zum Ausdruck zu bringen. Der aktiv Abweichende trägt dieses Ungenügen als Kritik der öffentlichen Sprache vor. Die Abweichung mag sich jedoch auch in einem Leiden niederschlagen, das aus der Unfähigkeit, sich verständlich zum Ausdruck zu bringen, resultiert und dem Einzelnen als klinischer Defekt „angekreidet“ wird. Wann kritisiert ein partikulares Sprechen die Allgemeinheit, wann wird es an ihr verrückt? Wann wird ein einzelner Sprecher „korrigiert“, wann wird er „geheilt“, wann „erzogen“?

Dass Freud sich als klinischer Therapeut und nicht als therapeutischer Philosoph verstand, hat seine Gründe nicht in der klaren methodischen Abgrenzbarkeit der Psychoanalyse von den Reflexionsformen der Philosophie, sondern in der Geschichte des Wissens von den Strategien der Selbsterkenntnis und des glücklichen Lebens auf der

einen und der Sorge um die Gesundheit auf der anderen Seite. Diese Geschichte ist wie alle Geschichten weniger die Realisierung einer allgemeinen Vernunft der Disziplinen als der kontingente Prozess des Zusammenkommens und der Trennung von Praktiken.

### III

#### Freud als neuer antiker Philosoph

Cavell beschreibt in autobiographischer Manier, dass Freuds „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ das erste Buch war, das in ihm in dieselbe hypnotischen Gebanntheit produzierte, wie die Romane, die er in seiner Jugend gelesen hatte. Cavell nahm dieses Buch in dem Moment zur Hand, als er erkannte, dass sein Studium der Musik und Komposition in Berkeley ihm nichts gelehrt hatte, was es wert gewesen wäre zu wissen oder ihn etwas anginge. Die Einsicht, dass sein bisheriges Studium ihm nichts Relevantes bieten können, führte zu einer existentiellen Krise, die letztlich Cavells Hinwendung zur Philosophie motivierte. Obwohl Cavell bis dahin keine Philosophie studiert hatte, war ihm doch zu Ohren gekommen, dass sie es mit der Untersuchung des eigenen Lebens zu tun habe. Deshalb wunderte es ihn, dass Freud, den er gerade las, nicht als Philosoph betrachtet wurde (vgl. Cavell 2004, 282).

Dass Freud in der Zeit von Cavell nicht als Philosoph eingestuft wurde, liegt daran, dass die Philosophie sich selbst vor allem als Wissenschaft nach einem modernen Ideal versteht, einer Wissenschaft, der es wie den meisten Wissenschaften vor allem um die Erkenntnis allgemeiner Strukturen geht, nicht um Individuen. Das Verständnis der Philosophie als Erkenntnis des eigenen Lebens ist dagegen ein antikes. Es wird etwa in Platons Dialog „Alkibides“ deutlich. Pierre Hadot und an ihn anschliessend Michel Foucault haben die Differenz zwischen antiker Philosophie als Selbsterkenntnis und moderner Philosophie als einer Wissenschaft von Allgemeinheiten, deutlich herausgearbeitet (vgl. Hadot 2002/2003 und Foucault 2001/2004). Schon zu Freuds Zeiten spielte das Projekt der individuellen Selbsterkenntnis für das Selbstverständnis der akademisch etablierten Philosophie längst keine Rolle mehr.

Auch Freud selbst lehnte mit grosser Emphase ab, Philosophie zu betreiben, was jedoch nicht nur den Grund hatte, dass die Philosophie seiner Zeit nichts mit seinen Selbsterkenntnisprojekten mehr zu tun hatte, sondern nach Cavell waren – wie er in quasi psychoanalytischer Manier feststellt - diese Abgrenzungsbekundungen Freuds gegenüber der Philosophie auch die Abwehr einer gefährlichen Nähe, nämlich zur antiken Philosophie (vgl. Cavell 2004, 282). Schopenhauer und Nietzsche, denen Freud Nahe stand, ohne direkt von ihnen beeinflusst zu sein,<sup>1</sup> waren in seinen Zeiten keine akademisch akzeptierten Philosophen. Spinoza, in seiner Bemühung der Verbindung von Wissenschaft und therapeutischer Selbsterkenntnis ein Vorgänger der Psychoanalyse (vgl. Hampe 2004), war zwar akademisch akzeptiert, wenn auch eine Randfigur, die immer für Diffamierungen durch Theologen taugte. Das antike philosophische Projekt der Selbsterkenntnis „überwinterte“ also in der Neuzeit ausserhalb oder am Rande der Akademien. Deshalb sind Freuds Bekundungen, der Philosophie fern zu stehen, einerseits richtig, sofern sie den Neukantianismus, Neuhegelianismus, Neuhomismus, die Phänomenologie und den Positivismus betrafen, die die akademische Szene seiner Zeit beherrschten. Andererseits ist diese Diagnose falsch, wenn man an Spinoza, Schopenhauer und Nietzsche denkt.

Antike Philosophie und Psychoanalyse sind sich nach Cavell darin einig, dass es um Umerziehung (re-education) von Erwachsenen geht, um die Überwindung „innerer Widerstände“, die die Wahrheit verstellen (Cavell 2004, 290). Freud selbst meinte seine Psychoanalyse entwickeln zu müssen, weil es sinnlos geworden sei, auf die Philosophie zu warten, bis sie ihre überkommenen Vorurteile über die Selbsttransparenz des Psychischen überwinde. Nach Cavell hat die Philosophie dieses von Freud angemahnte Erkenntnisziel einer klaren Einsicht in die Komplexität und Ambiguität des menschlichen Geistes gerade in der *Psychoanalyse als einer neuen Philosophie* erreicht (Cavell, ebd.). Für Cavell wird Freud zu dem Philosophen, in dem sich das Selbsterkenntnisprojekt – ebenfalls ausserhalb der Universität – in der Gegenwart erneuert. Cavell macht Freud so im Grunde zu einem neuen antiken Philosophen, so wie er sich selbst dem Ziel der

---

<sup>1</sup> „Ich habe Schopenhauer sehr spät im Leben gelesen. Nietzsche, den anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichen Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit.“ (Freud 1925 / 1948, 86)

antiken Philosophie verschreibt, auch wenn Selbsterkenntnis für ihn nach Austin und Wittgenstein die Suche nach der eigenen Stimme in der normalen Sprache bedeutet. Natürlich gibt es keine frei schwebende Aufmerksamkeit und keine freie Assoziation in der antiken Philosophie. Aber selbst über den für die Entwicklung der Psychoanalyse grundlegenden Zusammenhang von Hysterie und Sexualität sagt Freud, dass er, als er ihn erkannte, noch nicht wusste, dass er damit im Grunde auf die ältesten Zeiten der Medizin zurückgegriffen und an Platon angeknüpft hatte“, was ihm erst durch einen Aufsatz von Havelock Ellis deutlich wurde (Freud 1928/ 1948, 49). Freud und die psychoanalytische Bewegung haben nach Cavell in der Moderne zwar eine eigene Stimme, doch klingt in ihr die der antiken Selbsterkenntnisphilosophie nach.

Die Auseinandersetzung um die Psychoanalyse in der Philosophie betrifft bis heute deren *Wissenschaftsstatus* im modernen Sinne. Cavell interessiert dieser Status nicht, weil er auch die Philosophie selbst durch dieses Ideal der Wissenschaftlichkeit fehlgeleitet sieht (Cavell 2005, 112). Der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Philosophie und der Psychoanalyse ist weitgehend ein Streit um die Hegemonie von Sprachen, vor allem um die vermeintliche Hegemonie der Fach- und Formalsprachen gegenüber den Umgangssprachen. Doch Cavell hält es für völlig unklar, welcher Sinn darin bestehen könnte, „die Stärke der Mathematik (die die exakten Wissenschaften und ihre Fachsprachen bestimmt, M.H.) und die Stärke der normalen Sprache dazu aufzufordern, sich gegenseitig zu zerstören. Zu welchem Nutzen?“, fragt er (Cavell 2002, 131).

Vielleicht ist es der Irrtum, dass die Alternative von Sprachen, eine Alternative von Wahrheit und Falschheit wäre, der diesen Konflikt in Gang hält. Doch Wahrheit und Falschheit findet *in Sprachen* statt, ebenso wie Wahrhaftigkeit und Täuschung. Der Wechsel von einer Sprache zu nächsten garantiert weder Wahrheit noch Wahrhaftigkeit, sondern führt zu einer Änderung der Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsbedingungen. Wäre es anders, so wäre die Wahrheitssuche – wie die Idealsprachler von Leibniz bis Frege glaubten – im Grunde einfach: man müsste nur die *richtige* Sprache finden. Doch in Wirklichkeit geht es vielmehr darum, *die richtigen Bewegungen* in einer *bestimmten* Sprache zu machen, damit man etwas Wahres sagt und wahrhaftig (sich selbst gegenüber) ist. Keine Sprache garantiert von sich aus, dass die, die sie sprechen, die richtigen Bewegungen in ihr machen. (Was es heisst, die „richtigen“ Bewegungen in

einer Sprache zu machen, ist allerdings ein eigenes, schwieriges Problem, das mit der „Einbettung“ von Prädikaten in einer Sprache zu tun hat, dem was Nelson Goodman „entrenched“ genannt hat. Auch hier geht es um ein „Wir“, das quasi einen „habitus“ hat, (vgl. Goodman 1953/1983, 99f.)

Es ist deshalb kein Zufall, dass Cavell in seinem letztem Buch „Städte aus Wörtern“ („Cities of Words“), in dem er Freud in eine Reihe mit den kanonisierten Philosophen der Antike und Neuzeit stellt, wie Platon, Aristoteles, Locke, Kant und Nietzsche, einen Text des Begründers der Psychoanalyse ins Zentrum rückt, der sich erstens mit der *Traumdeutung* und zweitens mit der eines Traumes in einem *literarischen Werk* befasst: „Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva““ von 1907. So wie der Film, der Roman, die Tragödie für Cavell neben den philosophischen Dialogen und Abhandlungen eine gleichberechtigte Quellen der philosophischen Reflexion darstellen, in denen die menschlichen Verhältnisse im wörtlichen Sinne zur Sprache kommen, ebenso ist auch die psychoanalytische Deutung und hier auch die Deutung einer Fiktion der Versuch, eine allgemein zugängliche Sprache für etwas Individuelles zu finden – und was wäre individueller, privater als der Traum eines einzelnen Menschen in einer bestimmten Nacht? Freuds Aussage, dass „die Dichter... eine Menge von Dingen zwischen Himmel und Erde ... wissen, von denen sich unsere Schulweisheit noch nichts träumen lässt“, dass sie in „der Seelenkunde gar... uns Alltagsmenschen weit voraus“ sind, „weil sie da aus Quellen schöpfen, welche wir noch nicht für die Wissenschaft erschlossen haben“ (Freud 1907 / 1941, 33), kann Cavell sich vor dem Hintergrund seines Philosophiekonzeptes mühelos verständlich machen. Denn die Dichtung ist Arbeit an der Sprache und zwar nicht an einer wissenschaftlichen Fachsprache, sondern an der Umgangssprache. Es soll in dieser Arbeit an der Umgangssprache etwas bestimmtes Einzelnes sichtbar werden, aber auf eine Weise, die allen dieser Sprache mächtigen Menschen zugänglich ist. Der Dichter operiert genau in dem Bereich, in dem sich nach Cavell das menschliche Seelenleben vor allem abspielt: innerhalb einer „privaten Welt der Bedeutsamkeit“ (Cavell 2004, 287), die jedoch in eine Öffentlichkeit hinein- und auf die eine öffentliche Welt wiederum zurückwirkt. Die Sprache eines individuellen Traumes wie auch die einer Dichtung stammt aus einer öffentlich zugänglichen umgangssprachlichen Rede (vgl. dazu Freud 1907 / 1941, 102). Aber sie *transformiert*

diese Rede in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Sinn durch den Relevanzzusammenhang einer privaten Welt, der im Falle des Helden der Erzählung, der Freuds oben genannte Untersuchung gewidmet ist, der wahnhaftige Relevanzzusammenhang einer Person ist, die sich ganz vom Geschlechtsleben abgewandt, ja offenbar nie auf es eingelassen hat, um sich nur der archäologischen Wissenschaft zu widmen. So wie im Traum erlebte Bilder und Worte auftauchen, jedoch mit einer neuen, gleichsam privaten Bedeutung belegt werden, die Entschlüsselung dieser Umdeutung durch die Psychoanalyse jedoch zu Einsichten führt, die nicht nur für das träumende Individuum Relevanz haben, ebenso ist die Sprache einer gelungenen Dichtung verständlich und fremdartig zugleich, ist sie der bekannten Sprache entnommen, doch etabliert sie neue Bedeutungen und Relevanzen, wenn durch die Dichtung etwas neues sichtbar werden sollte.

Diese Möglichkeit des Auftretens von etwas Neuem in der Öffentlichkeit durch die Artikulation der privaten Relevanzen eines Individuums setzt voraus, dass sich die privaten von den öffentlichen Relevanzen unterscheiden können. Cavell zieht häufig Emerson heran, um das *Missverhältnis* zwischen den Relevanzen der Einzelnen und denen der Gemeinschaft und das daraus resultierende Unbehagen zu thematisieren: „Die meisten Menschen“ sagt Emerson bei Cavell (Cavell 2004, 27) „haben ihre Augen mit dem einen oder anderen Taschentuch verbunden und sich selbst an irgendeine dieser öffentlichen Ansichten gekettet. Dieser Konformismus macht sie nicht in ein paar Einzelheiten verkehrt, zu Autoren von ein paar Lügen, sondern verkehrt in *allen* Einzelheiten. Jede ihrer Wahrheiten ist nicht ganz wahr... so dass jedes Wort, das sie sagen, uns verdriesst (chagrin) und wir nicht wissen, wo wir damit anfangen sollen, sie ins rechte Gleis zu setzen.“ Von einer Rede, die nicht dadurch zustande kommt, dass ein einzelner seine Relevanzen unter den öffentlichen Meinungen verschüttet, sondern der Öffentlichkeit seine Individualität ohne Rücksicht auf deren (vermeintliche) Relevanzen zeigt, gilt nach Cavell dagegen das, was Emerson vom genialen sprachlichen Ausdruck sagt: „In jeder Arbeit eines Genies erkennen wir unsere eigenen unterdrückten Gedanken wieder, sie kommen zu uns mit einer besonderen entfremdeten Majestät zurück.“ (Cavell 2004, XII)

Offensichtlich liegt hier ein Muster vor, das auch in der Psychoanalyse zu finden ist. Eine Person täuscht sich selbst (verbindet sich die Augen) und hält sich an die öffentlich

akzeptierten Meinungen und Bewertungen. Doch gerät sie durch diese Selbsttäuschung, in der sie nicht mehr sagen kann, was sie wirklich angeht, in ein Leiden und ärgert - obwohl sie dieser Selbstbetrug vielleicht in eine oberflächliche „Übereinstimmung“ mit einer Gemeinschaft bringt - die anderen, weil sie ihre Verstellung spüren. Umgekehrt empfindet die betreffende Person die Anpassung an die anderen als das Resultat eines Zwangs zur Verstellung und die anderen empfinden die Verstellung als eine Unaufrichtigkeit oder gar Verrücktheit. Selten (in works of genius) kommen die unterdrückten Gedanken und Relevanzen aber doch zur Sprache und dann erscheinen sie nicht mehr als das Peinliche und Unerwünschte, sondern, wenn die ihnen angemessene Sprache gefunden ist, als etwas höchst Bedeutsames (Majestätisches), das aus der Selbsttäuschung und dem gegenseitigen Leiden des Einzelnen an der Gemeinschaft und der Gemeinschaft an der Verstellung der Einzelnen herauszuhelfen scheint.

Das Aussprechen des Verdrängten in der richtigen Sprache hat etwas Befreiendes. Etwas Individuelles findet dadurch seine Symbolisierung in einem allgemeinen Medium und „Wir“ werden gegenwärtig in einem individuellen Fall. Deshalb werden Dichter, die die richtige Sprache finden, gefeiert. Cavell sieht dieses Motiv nicht nur bei Freud, sondern auch bei Wittgenstein und im moralischen Perfektionismus Emersons (Cavell 2004, 284). Die Sprache der Metaphysik erscheint dem Wittgenstein der „Philosophischen Untersuchungen“ als ein Gefängnis, in dem das, was eigentlich offen zu Tage liegt, nicht mehr sichtbar ist. Der Fliege aus dem Fliegenglas zu helfen, ist der bekannte therapeutische Anspruch der Wittgensteinschen Philosophie. Wird er eingelöst, so wird deutlich, dass die Umgangssprache der Erweiterung durch die metaphysische Terminologie nicht bedarf, wenn ihre Differenziertheit nur wahrgenommen, die „richtige Wendung“ in ihr gefunden wird. Auf den eigenen Instinkt zu hören und nicht auf die Meinungen der guten Gesellschaft, derer man tatsächlich gar nicht bedarf, ist die Emersonianische Variante der Befreiung, sich die eigenen Wünsche, libidinöser und destruktiver Art einzugestehen, sie weder zu entwerten, durch eine entsprechend herabsetzende und verstellende allgemeine Sprache, noch sie zu verdrängen oder in etwas vermeintlich Gesellschaftsfähiges zu transformieren, das Freudsche Befreiungsmodell.

## IV

### Die Macht der Wörter

Dass Wörter die Welt verändern können, wird da, wo kausale Agenten vor allem als materielle Strukturen begriffen werden und kaum noch ein Sinn für die Relevanz symbolischer Ordnungen besteht, meist nicht beachtet. Doch langsam scheint sich die Sensibilität für die Macht der Wörter wieder einzustellen. Die Einsicht, dass selbst leeres Gerede, bullshit, eine äusserst destruktive kulturelle Relevanz haben kann, scheint wieder präsent zu sein, sonst hätte Harry Frankfurt mir seinem Essay nicht so einen Verkaufserfolg landen können. Trotzdem gibt es einen „Kulturkampf“ zwischen denen, die die Wirklichkeit des Symbolischen entweder ganz bestreiten oder bestenfalls für zweitrangig halten und ihr die der Proteine, Aminosäuren und Neuronen (die dabei nicht als wissenschaftliche Symbole, sondern als Dinge an sich begriffen werden) entgegensetzen. Dass man seine Wut durch eine Beruhigungspille, aber auch durch die richtigen Worte in einem Gespräch verlieren kann, erfährt zwar jeder, aber nicht alle nehmen diese Tatsache ernst als ein Indiz für die Kraft der Wörter. Doch Wörter können zu Totschlag führen. Briefe können Verliebtheit in Personen erzeugen, die man nie getroffen hat. Freud wusste das, wenn er von der „Redekur“ sprach. Das Aussprechen von etwas, das bisher unaussprechlich für einen Menschen war, bewirkt, dass dieses Unaussprechliche seine Macht verliert. Es ist wie beim Rumpelstielzchen, dessen Macht erlischt, sobald sein korrekter Name genannt wird. (Wie man den „korrekten Namen“ erkennt, ob dieser auch ein Konstrukt oder Erfindung sein kann, diese Frage führt zu dem

schwierigen Problem der Wahrheit in der Psychoanalyse, das hier ausgeblendet bleiben muss, vgl. dazu Hampe 2003 und 2006.)

Cavell weist darauf hin, dass Freud die Bedeutung der Sprache auch als eine Wiedereinsetzung der Magie der Wörter verstanden hat (Cavell 2004, 295). Magie als ein alter Begriff für Macht, griechisch mit einem Wort desselben Stamms wie die Mechanik bezeichnet (*mechane, mechanike*, vgl. Goldammer 1980, 631) benennt eine Einflussnahme durch Wort und rituelle Handlungen, während die Mechanik eine Machtausübung durch bearbeitete Dinge und zusammengesetzte Apparate wie Hebel, Keil und Flaschenzug meint. Zweifellos ist das psychoanalytische Verfahren der Redekur der Magie, das des medikamentösen Eingreifens in das nervöse Leben eines Menschen eher der Mechanik verwandt. Freud hat sicher nichts Esoterisches mit dieser Charakterisierung seiner Methode gemeint, sondern lediglich auf die Wiederentdeckung der Macht der Wörter hinweisen wollen, die sie ausüben können, sofern sie sorgfältig im richtigen Kontext eingesetzt werden. Wenn der Psychoanalytiker einen Widerstand gegen eine Deutung bemerkt und von diesem Punkt ausgehend sprachlich mit erhöhter Anstrengung weiterarbeitet, so geschieht das in der Überzeugung, dass sowohl die abwehrende Reaktion gegen bestimmte Wörter wie auch die befreiende Reaktion auf das Aussprechen der richtigen Wörter tatsächliche Prozesse, Veränderungen in einem Menschen anzeigen und bewirken. Der klassisch philosophischen Überzeugung, die richtigen *logoi*, eine rationale Anordnung der Gedanken und Gefühle durch ein Gespräch mit einem Philosophen könne einen Menschen umerziehen, indem es ihn wahrhaftiger macht und befreit, lag dieselbe Vorstellung von der Macht der Rede im maieutischen Gespräch zugrunde. Auch die platonische Idee, dass das Gespräch eine Wiedererinnerung bewirken könne, die eine entscheidende Einsicht im Gesprächspartner erzeuge, findet im psychoanalytischen Gespräch, das Verdrängtes bewusst machen will, ihre Nachfolge. Cavell geht es im Anschluss an Emerson genau um diese Ambivalenz der Sprache als etwas, das potentiell ver- und entdecken kann:

„Nehmen wir an, dass das, was Freud hier vorschwebt, weniger die *Bedeutung* der Wörter ist als *die Tatsache, dass wir sie aussprechen*, die Wirkung unseres Sprechens auf andere, die von Zerstörung bis Faszination reichen kann, von der Verunklarung bis zur Erleuchtung und von der Einschränkung und Vorschrift bis zur Befreiung. Aber damit

Wörter die Kraft zur Befreiung, zu Umerziehung haben können, muss etwas mit dem Analytiker und dem Patienten in der therapeutischen Situation passieren, das die Wiederherstellung der Magie der Wörter fordert. Die Wörter des Analytikers müssen nämlich für ein Projekt an den Patienten ausgeliehen werden, in dem das Phänomen der Übertragung möglich wird, so dass der Patient die Wörter findet, die auf genuine Weise dem *entsprechen*, oder sagen wir lieber, das *ausdrücken*, was die kindlichen Eindrücke meinten, die in einem Verständnis *eingehüllt* waren, das niemals zur Zeit ihres Auftretens Wörter fand oder die durch (nicht angemessene, M.H.) Wörter *verdeckt* waren, vielleicht verstärkt durch Respektspersonen, die die Bedeutung dieser Eindrücke bestritten.“ (Cavell 2004, 295, meine Hervorhebungen)

In dieser Einschätzung der Sprache sieht Cavell nicht nur Parallelen zwischen der therapeutischen Philosophie der Antike und Freud, sondern auch zu Wittgenstein.

Denn Wittgensteins philosophische Therapie ist eine, die den Verstand von Verhexungen durch die Sprache befreien soll: „[D]iese Beschreibung,“ schreibt Wittgenstein in den „Philosophischen Untersuchungen“, „empfängt ihr Licht, d. i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, dass dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es misszuverstehen. Die Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrungen, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“ (Wittgenstein 1958/1980, Paragraph 109, S. 343)

Es ist kein Zufall, dass auch Wittgenstein sich in seiner Charakterisierung der Macht der Sprache und der Arbeit der Philosophie an der Macht der Sprache des ebenfalls aus dem Bereich des Magischen kommenden Wortes „verhexen“ bedient. Das Erkenntnis vor allem darin bestehen kann, die *richtigen* Wörter zu finden, die nicht *neue* Wörter (keine Fachsprache) sein müssen, sondern dass es erkenntniserweiternd, ja therapeutisch befreiend sein kann, ver- und entstellende Redeweisen als solche zu entlarven und durch die richtigen Bewegungen in der Sprache zu ersetzen, ist da schwer verständlich, wo Erkenntnis sich als Fortschritt im Auffinden neuer Quellen (etwa in den historischen

Wissenschaften) oder der Erzeugung neuer Erfahrung in neuen Experimentalsystemen verdankt. Die vermeintliche Materiallosigkeit vieler Philosophie, dass sie, zum Befremden mancher Historiker und Experimentalwissenschaftler, keine neuen Zeugnisse und keine neuen Erfahrungen bereit stellt und auswertet, ist dieselbe wie die mancher Dichtung. Es geht ihr oft um das Finden der richtigen Sprache für die Erfahrungen, die wir schon gemacht haben, doch nicht angemessen aussprechen können. Natürlich gibt es eine historische Drift der Erfahrungen. Vor dem Zweiten Weltkrieg waren die Erfahrungen der Menschen andere als nach ihm, vor dem Blick durch das Fernrohr auf dem Mond andere als danach. Es geht nicht darum, die Erkenntniserweiterung durch neue Erinnerungen oder Quellen oder durch neue Erfahrungen in Beobachtung und Experiment in Frage zu stellen oder gegen die Arbeit an der Sprache auszuspielen. Was Cavell an Freud vielmehr zeigt ist, dass die Macht der Wörter selbst alle Aufmerksamkeit und Anspannung der intellektuellen Kräfte fordert, wenn sich Menschen, um Selbsterkenntnis und Aufklärung ihrer Umstände in der Gemeinschaft bemühen wollen. Ob die Sprache über „uns“ herrscht oder „wir“ durch sie „uns finden“ ist keine von vornherein ausgemachte Sache, sondern Resultat gelungener, misslungener oder unterlassener Arbeit an den Wörtern, mit denen „wir“ „unsere“ Erfahrungen und Relevanzen öffentlich machen oder sie vor der Öffentlichkeit und uns selbst verbergen.

#### Literatur:

Cavell, Stanley (2002), Die andere Stimme. Philosophie und Autobiographie, Berlin. (Org. A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises, Cambridge / Mass & London 1994).

Cavell, Stanley (2004), Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life, Cambridge / Mass & London.

Cavell, Stanley (2005), Philosophy. The Day after Tomorrow, Cambridge / Mass. & London.

Foucault, Michel (2001/2004), Hermeneutik des Subjekts, Frankfurt am Main.

- Frankfurt, Harry (2005), *On Bullshit*, Cambridge/Mass.
- Freud, Sigmund (1907/1941), *Der Wahn und die Träume* in W. Jensens „*Gradiva*“, in: Ders., *Gesammelte Werke VII*, Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1917/1944), *Vorlesungen zur Einführungen in die Psychoanalyse*, in: Ders., *Gesammelte Werke XI*, Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1927/1948), *Nachwort zur “Frage der Laienanalyse”*, in: Ders., *Gesammelte Werke IVX*, Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1928/ 1948), *Selbstdarstellung*, in: Ders., *Gesammelte Werke IVX*, Frankfurt am Main.
- Goldammer, K. (1980), *Magie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.5, Darmstadt.
- Goodman, Nelson (1953 / 1983), *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge/Mass.
- Hampe, Michael (2003), *Plurality of science and unity of reason*, in: Leuzinger-Bohleber, M./Dreher, A.U./Canestri, J.(Hg.), *Pluralism and Unity. Methods of Research in Psychoanalysis*, London, S. 45-62.
- Hampe, Michael (2004), *Spinoza. Rationalität als Selbstbefreiung*, in: Perler, Dominik/Beckermann, Ansgar, *Klassiker heute*, Stuttgart, S.
- Hampe, Michael (2006), *Wahrhaftigkeit und Erinnerung. Philosophische Anmerkungen*, in: Leuzinger-Bohleber, M./Haubl, R./Brumlik, M. (Hg.), *Bindung, Trauma und soziale Gewalt. Psychoanalyse, Sozial- und Neurowissenschaften im Dialog*, Göttingen, S. 53-77.
- Hadot, Pierre (2002/2003), *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, Ludwig (1958/1980), *Philosophische Untersuchungen*, in: Ders., *Schriften 1*, Frankfurt am Main.