

DAS SEMINAR VON
JACQUES LACAN

TEXT ERSTELLT DURCH
JACQUES-ALAIN MILLER

BUCH X

DIE ANGST
1962 – 1963

Übersetzt aus dem Französischen
von Hans-Dieter Gondek

EINFÜHRUNG IN DIE STRUKTUR DER ANGST

I

Die Angst
im Netz der Signifikanten

*Das Begehren des Anderen
Hin zu einer Orographie der Angst
Ernst, Sorge, Erwartung
Hemmung, Hinderung, Bedrängnis
Hemmung, Erregung, Verwirrung*

[...]

Da das bis zu einem gewissen Punkt die Reflexion bestätigt, durch die ich meinen Diskurs eingeführt habe, die Reflexion von einem, der mir nahe steht in unserer psychoanalytischen Gesellschaft, scheint die Angst somit nicht das zu sein, was Ihnen den Atem nimmt, ich meine als Psychoanalytiker. Und doch ist es keine Übertreibung zu behaupten, dass es das sollte. Es liegt nämlich in der Logik der Dinge, das heißt der Beziehung, die Sie mit Ihrem Patienten haben. Zu spüren, was das Subjekt an Angst ertragen kann, stellt Sie jeden Augenblick auf die Probe. Es ist daher anzunehmen, dass zumindest für diejenigen unter Ihnen, die in der Technik ausgebildet sind, die Sache am Ende von Ihnen zu regeln sein wird, was am wenigsten erkannt wird, man muss es schon so sagen. Doch Gott sei Dank ist

es nicht ausgeschlossen, dass der Analytiker, der in seine Praxis eintritt, sofern er über sehr gute Anlagen verfügt, um ein Analytiker zu sein, bei seinen ersten Beziehungen mit dem Kranken auf der Couch eine gewisse Angst verspürt.

Allerdings muss man dafür die Frage der Kommunikation der Angst anschnitten. Ist diese Angst, die Sie, wie es scheint, in Ihnen so gut zu regeln und zu dämpfen wissen, dass sie Sie leitet, dieselbe wie die des Patienten? Warum nicht? Ich lasse die Frage fürs Erste offen, wenn auch vielleicht nicht für sehr lange Zeit. Es ist der Mühe wert, sie sofort zu stellen, selbst wenn wir erst in der Verfügung über unsere wesentlichen Artikulationen darauf eine gültige Antwort werden geben können und somit warten müssen, bis wir einen Moment lang den ersten Windungen gefolgt sind, die ich Ihnen vorlegen werde.

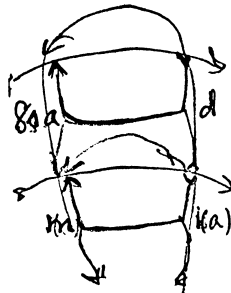
Diese sind für diejenigen, die meine Hörer sind, nicht absolut außerhalb jeder Vorhersehung. Denn Sie werden sich ja wohl daran erinnern, dass ich während einer anderen Tagungsreihe in der so genannten Provinz, die weit davon entfernt war, diese Tagungsreihe, [14] mir so richtig Befriedigung zu verschaffen, es für nötig befunden hatte, in Form einer Zwischenbemerkung in meinem Diskurs des letzten Jahres eine Formel voraus zu projizieren, die Ihnen den wesentlichen Bezug der Angst zum Begehren des Anderen anzeigt.

Für diejenigen, die nicht dabei waren, rufe ich die Fabel, den Apolog, das amüsante Bild in Erinnerung, das ich dafür vor Ihnen für einen Augenblick aufgerichtet hatte. Ich selbst hatte mich, mit der Tiermaske bekleidet, mit der sich der Zauberer aus der so genannten Grotte der Trois Frères bedeckt, vor Ihnen einem anderen Tier gegenüber stehend, einem echten dieses Mal, für den Fall als riesig unterstellten, nämlich einer Gottesanbeterin (*mante religieuse*), imaginiert. Da ich nicht wusste, was für eine Maske ich trug, können Sie sich leicht vorstellen, dass ich einigen Grund hatte, mich nicht sicher fühlen zu können, was den Fall anging, dass zufälliger Weise diese Maske nicht ungeeignet gewesen wäre, meine Partnerin zu irgendeinem Irrtum über meine Identität zu verleiten. Die Sache wurde noch besonders durch meine Hinzufügung unterstrichen, dass ich in dem rätselhaften Spiegel des Augenballs des Insekts nicht mein eigenes Bild sehen konnte.

Diese Metapher wahrt heute ihren vollen Wert. Sie rechtfertigt, dass ich ins Zentrum der Signifikanten an dieser Tafel platziert habe, was ich seit langem als das Scharnier der beiden Etagen des Graphen eingeführt habe, insofern sie dieses Verhältnis des Subjekts zum Signifikanten strukturieren, das mir der Schlüssel zu dem sein zu müssen scheint, was die Freud'sche Lehre hinsichtlich der Subjektivität einführt, *Che vuoi? Was willst du?* Bewegen Sie das Funktionieren, das Einführen des Schlüssels ein klein wenig weiter, und Sie haben *Was will Er (von) mir?*, mit der Ambiguität, die das Französische hinsichtlich des *mir / mich (me)* zulässt, zwischen indirekter und direkter Ergänzung (*complément*). Dies ist nicht nur *Was will Er an / von mir?*, sondern auch eine in der Schwebe gehaltene Befragung, die

direkt das Ich betrifft, nicht *Wie will Er mich?*, sondern *Was will Er, diesen Platz des Ichs betreffend?*

Die Frage hält sich also in der Schwebelage zwischen den beiden Etagen und eben zwischen den beiden Rückkehrbahnen, die auf jeder Etage den charakteristischen Effekt bezeichnen. Der Abstand zwischen ihnen, den zu konstruieren so wesentlich ist und der all dem zugrunde liegen wird, wo hinein wir uns vorwagen werden, macht das Verhältnis zum Begehren und die narzisstische Identifizierung homolog und verschieden zugleich. [15]



Im Spiel der Dialektik, das diese beiden Etappen so eng verknüpft, werden wir jetzt die Funktion der Angst sich einführen sehen. Nicht, dass sie selbst die Triebfeder dafür sei, sondern sie ist das, was es uns erlaubt, uns gemäß den Momenten ihres Erscheinens darin zu orientieren. So lässt also die Frage, die ich gestellt habe, nach Ihrem Verhältnis als Analytiker zur Angst, diese andere Frage in der Schwebelage – Auf wen nehmen Sie Rücksicht? Auf den anderen, zweifellos, aber ebenso auch auf sich selbst. Damit diese beiden Rücksichtnahmen sich gegenseitig überdecken, darf man es nicht zulassen, dass es zwischen ihnen zu einer Vermischung kommt. Darin besteht sogar eine der Absichten, die Ihnen am Ende des Diskurses dieses Jahres vorgelegt werden.

Fürs Erste begnüge ich mich damit, einen methodischen Hinweis auf das einzuführen, was wir an Lehren aus unserer Untersuchung über die Angst zu ziehen haben werden. Zu sehen, an welchen bevorzugten Stellen sie auftaucht, wird es uns erlauben, eine wahrhaftige Orographie der Angst zu modellieren, was uns direkt auf eine Oberfläche führen wird, die nichts anderes ist als die der Bezüge von Glied zu Glied, die das mehr als verdichtete strukturelle Unterfangen darstellt, aus dem ich für Sie in der Form des Graphen die Führung unseres Diskurses glaubte machen zu müssen.

Wenn Sie sich also mit der Angst zu arrangieren wissen, wird es uns bereits voranbringen, wenn wir versuchen zu sehen wie. Und auch ich selbst, ich wüsste sie nicht hervorzubringen, ohne sie auf irgendeine Weise zu arrangieren. Darin

besteht vielleicht eine Klippe. Ich darf sie nicht vorschnell arrangieren. Das heißt aber auch nicht, dass es auf irgendeine Weise durch irgendein psychodramatisches Spiel mein Ziel sein sollte, Sie in die Angst zu werfen (*jeter*) – mit dem Wortspiel, das ich bereits über das *ich* (*je*) aus dem *jeter* gemacht habe.

[16] Jeder weiß, dass das Vorauswerfen / die Projektion des *ich* (*je*) in eine(r) Einführung in die Angst seit einiger Zeit der Ehrgeiz einer so genannten existentialistischen Philosophie ist. Es fehlt nicht an Belegen, von Kierkegaard bis hin zu Gabriel Marcel, Schestow, Berdjajew und einigen weiteren. Nicht alle haben denselben Platz noch sind sie genauso brauchbar. Allerdings lege ich Wert darauf, gleich zu Beginn dieses Diskurses zu sagen, dass mir diese Philosophie – zumal sie von ihrem Patron, dem als ersten genannten, bis zu denen, deren Namen ich danach vorgetragen habe, unbestreitbar einen gewissen Verfall verzeichnet – von einer gewissen Hast und sogar von einer gewissen Bedrängnis sichtbar geprägt scheint, wie ich behaupten werde, im Verhältnis zu dem Bezug, dem sich in derselben Epoche die Bewegung des Denkens anvertraut, nämlich dem Bezug auf die Geschichte. Eben aus einer Bedrängnis, im etymologischen Sinne des Wortes, im Verhältnis zu diesem Bezug wird die existentialistische Reflexion geboren und überstürzt sie sich.

Das Pferd des Denkens, wie ich behaupten werde, um dem kleinen Hans das Objekt seiner Phobie zu entlehnen, der sich eine Zeit lang imaginiert, derjenige zu sein, der die Kutsche der Geschichte zieht, sich plötzlich aufbäumt, rasend wird, umfällt und sich diesem großen *Krawallmachen** hingibt, in dem der kleine Hans eines der Bilder seiner geliebten Furcht findet. Das nenne ich eine Bewegung aus Hast, im schlechten Sinne des Ausdrucks, dem von Bedrängnis. Und genau aus diesem Grunde ist dies weit davon entfernt, das zu sein, was uns am meisten an der Abstammungslinie eines Denkens interessiert, die wir gerade, zusammen mit aller Welt im Übrigen, unter dem Terminus Existentialismus aufgespießt haben.

So lässt sich auch feststellen, dass der zuletzt Gekommene und vielleicht keiner der weniger Großen, Monsieur Sartre, sich ausdrücklich dafür einsetzt, dieses Pferd nicht nur wieder auf seine Füße, sondern auch in die Deichselstangen der Geschichte zu stellen. Genau deshalb auch hat sich Monsieur Sartre sehr mit der Funktion des Ernstes befasst, sehr nach dieser gefragt.

Es gibt außerdem jemanden, den ich nicht in die Reihe gestellt habe, und von dem ich behaupten werde, da ich einfach nur einen Bildhintergrund in Angriff nehme, indem ich beim Eintritt daran rühre, dass mit Bezug auf ihn die Philosophen, die uns auf den Punkt hin beobachten, bis zu dem wir gekommen sind, sich sagen können – Die Analytiker, werden sie auf der Höhe dessen sein, was wir aus der Angst machen? Es gibt Heidegger. Mit meinem Kalauer über das Wort *jeter* war ich ihm und seiner ursprünglichen Geworfenheit sehr wohl am nächsten.

Das Sein zum Tode, um es bei seinem Namen zu nennen, das der Zugangsweg

ist, auf dem uns Heidegger in seinem abgebrochenen Diskurs zu seinem rätselhaften Fragen nach dem Sein des Seienden führt, geht nicht wirklich [17] durch die Angst hindurch. Der gelebte Bezug der Heidegger'schen Frage, er hat ihn genannt, er ist fundamental, er ist der von allen, er ist der des *Man*, er ist der der Allheit des menschlichen Alltäglichen, er ist *die Sorge*.

Da ich hier zwei Zeugen benannt habe, Sartre und Heidegger, werde ich es mir nicht nehmen lassen, einen dritten dafür zu benennen, zumal ich ihn nicht für unwürdig halte, diejenigen zu repräsentieren, die hier gerade dabei sind, auch das zu beachten, was er sagen wird, und das bin ich selbst.

Die Zeugnisse autorisieren mich dazu, die ich noch in den ganz kurz zurückliegenden Stunden für das erhalten habe, was ich die Erwartung nennen werde. Aber es gibt nicht nur die Ihre, von der ich in diesem Fall spreche. So ist gestern Abend eine Arbeit bei mir angekommen, die ich abwarten wollte, wie ich jemandem unter Ihnen gesagt hatte, bevor ich hier meinen Diskurs beginne. Ich hatte ihn gefragt, ob ich diesen Text haben, ja ob er mir zu einer Frage, die er selbst mir gestellt hatte, die genauere Richtung mitteilen könne. Selbst wenn ich es noch nicht zur Kenntnis nehmen konnte, entsprach die Tatsache, dass er es mir rechtzeitig gebracht hat, meiner Erwartung, so wie ich letztlich der Ihren hier rechtzeitig zu entsprechen mich bemühe. Liegt darin eine Bewegung vor, die in sich selbst geeignet ist, die Angst hervorzurufen? Auch ohne dass ich diesen gefragt habe, um den es geht, glaube ich das nicht. Was mich betrifft, na ja, kann ich antworten, dass diese Erwartung, auch wenn sie geradezu dafür geschaffen ist, auf mir ein Gewicht lasten zu lassen, nicht, ich glaube, das aus Erfahrung sagen zu können, eine Dimension ist, die in sich selbst die Angst entstehen lässt. Ich werde sogar sagen, im Gegenteil.

Diesen letzten Bezug, so nahe, dass er Ihnen problematisch erscheinen mag, ihn herzustellen, darauf habe ich Wert gelegt, um Ihnen anzuzeigen, wie ich Sie auf das zu bringen beabsichtige, was seit Beginn meine Frage ist – Auf welche Distanz muss ich die Angst halten, um zu Ihnen darüber zu sprechen, ohne sie gleich in den Schrank zu stecken und ohne sie auch im verschwommenen Zustand zu belassen? Nun ja, mein Gott, auf die Distanz, welche die richtige ist, ich meine diejenige, die uns nicht zu nahe an jemanden heranbringt, auf diese vertraute Distanz, die ich Ihnen gerade in Erinnerung rief, als ich diese letzten Bezüge aufnahm, die zu meinem Gesprächspartner, der mir im letzten Moment sein Papier bringt, und die zu mir selbst, der ich mich hier für meinen Diskurs über die Angst aufs Spiel setzen muss.

[...]

Copyright der Übersetzung: Verlag Turia + Kant, Wien/Berlin 2009. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags. Zahlen in eckigen Klammern geben die Originalpaginierung wieder.

Kommentar

Bernhard Siegert

ES IST NICHT UNBEDINGT eine »amüsante« Szene, die Lacan zu Beginn seines Seminars im Jahr 1962/63 heraufbeschwört. Ein Zauberer mit einer Tiermaske aus einer Höhle aus dem Mittleren Magdalénien¹ tanzt vor einer riesenhaften *mantis religiosa*. Es ist unumgänglich, in diesem Apolog zum Seminar über die Angst die Wiederkehr von Motiven zu erkennen, die aus Texten von Georges Bataille, Salvador Dalí oder Roger Caillois stammen – Motive, die den Kontext der speziellen Spielart des Surrealismus wachrufen, in dem sich Lacans frühe Texte in den dreißiger Jahren bewegt haben.

Indem er sich die Maske des »Zauberers« von Trois-Frères anlegt, sprengt Lacan den wissenschaftlich-akademischen Rahmen der Psychoanalyse. Der Psychoanalytiker in der Maske des Tieres versetzt sich für einen Moment auf eine Bühne, auf der Kunst und Psychoanalyse gemeinsam agieren, wenn auch mit durchaus unterschiedlichen Strategien. Diese Überschreitung zu diesem Moment mag einen einfachen Grund haben: Das Angst-Seminar ist das erste Seminar nach Batailles Tod am 9. Juli 1962.

Beim so genannten »Zauberer« von Trois-Frères handelt es sich um eine teils gemalte, teils gravierte Darstellung eines gebückten Mannes mit großen Nachtvogelaugen, der mit Geweih, Ohren und Schultern eines Rentiers ausgestattet ist. Sein Rückenende ist mit einem Pferdeschwanz versehen, unter dem das Geschlechtsteil eines Feliden angebracht ist.² Dieses Wesen, das aus einer »Zusammenballung aller männlichen Symbole, über die der Künstler verfügte«³, besteht, befindet sich an der höchsten und rückwärtigsten Stelle einer Kammer, die mit Hunderten von Tierdarstellungen ausgemalt ist, so



¹ Zwischen 13.000 und 11.000 v. Chr.

² Vgl. André Leroi-Gourhan: *Prähistorische Kunst. Die Ursprünge der Kunst in Europa*, Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 159.

³ Ebd. S. 411.

dass der Abbé Breuil es als ›Gott‹ der Höhle bezeichnet hat, der die Vermehrung des Wildes und die Jagd lenke. Bataille hat dem ›Zauberer‹ in seinem Lascaux-Buch von 1955 eine lange Passage von hoher Intensität gewidmet, die Lacan mit Sicherheit gekannt hat und die insofern von Interesse ist, als schon Bataille die Gestalt des ›Zauberers‹ mit dem Thema der Angst verknüpft hat. Nach Bataille hat sich der frühen Menschen »eine dunkle Angst« bemächtigt, weil sie fühlten, dass das, was die anthropologische Differenz ausmacht – vernünftiges und logisches Handeln – das »Seiende«, »das Ewige, das Nicht-Handelnde«⁴ zerstört. Die dunkle Angst, die sich des *homo sapiens* bemächtigt, hängt zusammen mit dem Mangel an Sein, der im Ursprung des Subjekts als begehrendes, als vom Signifikanten determiniertes Subjekt klafft.

Der bataillesche Tier- oder Gottmensch, der durch die Enge/*angustia* in die Höhle steigt, begeht einen Akt der Übertretung (des Verbots, Tiere zu jagen), und es ist der Akt der Übertretung, der den Akt der Darstellung – man könnte auch sagen: den Akt der Kunst – herausfordert.⁵ In Batailles Sichtweise stellt die Situation in der Höhle Trois-Frères nicht die Herrschaft eines schamanistischen Zauberers über das Tier dar, sondern den Moment, in dem das Tier auftaucht.⁶ Im Moment der Übertretung des Verbotes stößt das Phantasma des Heiligen zu: die Welt als ein dionysisches Gewimmel azephaler theriomorpher Objekte. Diese traumhafte Kreatur, schreibt Bataille, ist die Verneinung der Menschenwelt oder, wie man eigentlich sagen müsste, die Verneinung der anthropologischen Differenz. Das bataillesche Objekt gewinnt seine imaginäre Einheit durch Arbeit, Kausalität, Logik; es ist angstbesetzt, weil es im Grunde auf ein Gewimmel verweist, das kein Objekt mehr ist, von dem getrennt zu sein jedoch ebenfalls »eine dunkle Angst« auslöst. Diese Angst drängt den Menschen zur Negation der anthropologischen Differenz in einem Akt der Übertretung, den der Mensch sich indessen wiederum aus Angst, diesmal aus Angst vor der »Veränderung«, dem *othering*, versagt. Insofern bleibt seine Beziehung zum Objekt wie auch zum Selbstverlust gekennzeichnet vom widersprüchlichen Gefühl der Anziehung und Abstoßung, Attraktion und Angst. Die Schwelle der anthropologischen Differenz ist eine, die oszilliert zwischen dem Mangel und dem phantasmatischen Mangel des Mangels; es ist die Schwelle des Symbolischen.

4 Georges Bataille: Lascaux oder die Geburt der Kunst, übers. v. Karl Georg Hemmerich, Genf 1955, S. 121.

5 Vgl. Georges Bataille: Der heilige Eros (*L'Érotisme*), übers. v. Max Hölzer, Frankfurt/M. / Berlin / Wien 1979, S. 70.

6 »In dieser Sicht hätten die Höhlenmalereien die Aufgabe gehabt, den Augenblick darzustellen, in dem das Tier *auftaucht*, den Augenblick, in dem das Töten notwendig und zugleich verwerflich erscheint und der somit die religiöse Ambivalenz des Lebens offenbart [...]« Ebd., S. 70f. (Herv. v. Verf.)

Diese Position des Oszillierens zwischen Angezogenwerden und Zurückweichen vor der Welt der azephalen Vielheit ist in der Lacanschen Algebra der Platz des (schwindenden) sprachlichen Subjekts, das ausgeschlossen ist ($\$ \diamond a$) und zugleich das begehrt, von dem es ausgeschlossen ist.⁷

Aber indem Lacan das Subjekt im Kostüm des ›Zauberers‹ mit der Gottesanbeterin konfrontiert, gibt er der batailleschen Deutung eine signifikante Wendung. Lacan verknüpft die Position des angstvollen Oszillierens des Menschen auf der Schwelle zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen mit der Frage nach dem Anderen, was auch die Frage ist, von wo aus er begehrt. Lacans ›Zauberer‹ (oder Lacan *als* Zauberer) weiß zum einen nicht, wie die Maske, die er trägt, von der Position der anderen aussieht (insofern die Maske das Ich (Moi) ist, mit dem er von den anderen identifiziert wird);⁸ zum anderen tanzt er nicht vor der heterogenen Welt des heiligen Eros, sondern vor einer gigantischen Gottesanbeterin, deren Augen an der Seite des Kopfes liegen, so dass er sein Spiegelbild nicht in ihnen erkennen kann. Als ein Gegenüber, das nicht im Feld des Imaginären unterzubringen ist, ›öffnet‹ die *mantis religiosa* das vor ihr tanzende Männchen, indem sie in ihm die Frage aufwirft: »Che vuoi?«

Diese Szene stellt auf der Ebene der Lacanschen Lehre eine Illustration zu seinem zwei Jahre zuvor in Royaumont gehaltenen Vortrag dar, in dem er das »Che vuoi?« des Großen Anderen in der oberen Etage seines Flaschenöffner-Graphen plazierte.⁹ Die Metapher der Gottesanbeterin hat im Zentrum jenes Graphen ihren Platz, wo sich die Formel anschreibt, dass das Begehren des Menschen das Begehren des Anderen ist. Was soviel heißt, dass es im Menschen weniger eine Unsicherheit darüber gibt, *was* er beansprucht, als darüber, *von wo* er begehrt. Dieser Ab-Ort, dieser dem Ich entzogene Ort, dieser große Andere, erscheint hier in der ›Metapher‹ der riesenhaften Gottesanbeterin, von der aus dem Subjekt die Frage nach dem Anderen in der Form eines »Che vuoi? – Was will er (von) mir?« – zurückkommt.

Die Surrealisten in den frühen dreißiger Jahren veranstalteten geradezu einen Kult um die Gottesanbeterin. Wie Roger Caillois berichtete, dessen Artikel zur *Mante religieuse* in der Zeitschrift *Minotaure* erschien, in der auch Lacan einige seiner frühesten Texte publizierte, züchtete André Breton in Castellane Gottesanbeterinnen, und auch Paul Éluard soll eine »herrliche Mantidae-Sammlung«

⁷ Vgl. Peter Widmer: Angst. Erläuterungen zu Lacans Seminar X, Bielefeld 2004, S. 64.

⁸ Zur Frage der Maske, zur Zerstörung der anthropomorphen Ähnlichkeit und zum Formlos-Unförmigen im Kontext von Bataille vgl. Georges Didi-Huberman: La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille, Paris 2003.

⁹ Vgl. Jacques Lacan: Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten, in: ders.: Schriften II, hrsg. v. Norbert Haas, Olten 1975, S. 165–204, hier S. 191.



besessen haben.¹⁰ Am bekanntesten ist indes wohl Salvador Dalís paranoisch-kritische Studie zum *Abendläuten* von Jean-Francois Millet,¹¹ in der er die Art, wie der Bauer auf Millets Gemälde seinen Hut hält, als kompromittierenden Versuch interpretiert, eine Erektion zu verheimlichen, und die Bäuerin als eine (auch hier) riesenhafte Gottesanbeterin, die in den zum Gebet gefalteten Händen ein Messer hält, mit dem sie das »Männchen« mit der Kastration bedroht.¹² Caillois hat sich dieser Deutung der *mantis religiosa* in der Form angeschlossen, dass die Kastrationsangst als eine Spezifizierung der Angst des Mannes zu deuten sei, von

der Frau während und nach der Paarung verschlungen zu werden.¹³ Die Mitglieder des Collège de Sociologie um Bataille haben indes – und Lacan ist ihnen darin in gewisser Weise gefolgt – dieses kopflose Subjekt gefeiert, unter anderem durch Gründung der Gruppe *Acéphale*.¹⁴ Caillois zitiert in der Nummer des *Minotaure*, in der sein Aufsatz erschien und deren Titel übrigens eine Photographie eines aze-phalen Mannes von Man Ray zeigt, die Hypothese, dass die Gottesanbeterin, die das Männchen vor der Begattung köpft, durch die Amputation der Hemmungszentren im Gehirn eine ausgeprägtere und längere Ausführung der Begattungsbewegungen, mithin eine Steigerung des Genießens, erreichen wolle. Natürlich gehört auch Vladimir Nabokovs wundervolle Erklärung des Blumenstraußes, den der Mann der Frau zum Rendezvous mitbringt, in diesen Zusammenhang. (Er erklärt sich durch den Trick gewisser männlicher Fliegen, dem Weibchen während

¹⁰ Vgl. Roger Caillois: Die Gottesanbeterin, in: ders.: *Méduse & Cie*, Berlin 2007, S. 15.

¹¹ Originaltitel: *L'Angélu*, 1857–59, Öl auf Lw., Paris, Musée d'Orsay.

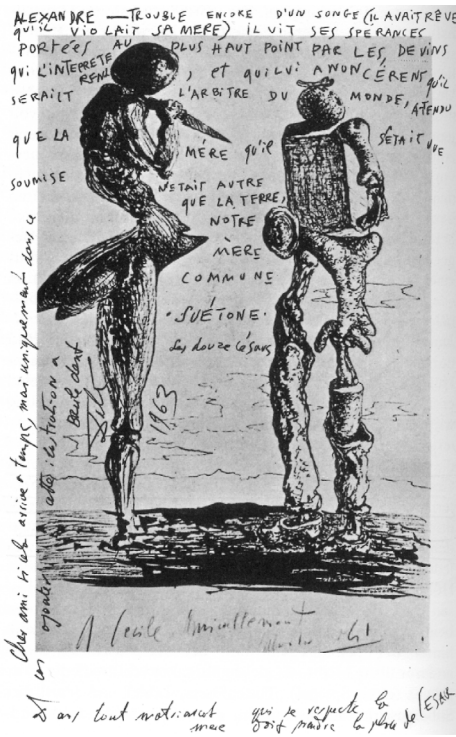
¹² Vgl. Salvador Dalí: Das »Abendläuten« von Millet, in: ders.: *Unabhängigkeitserklärung und Erklärung der Rechte des Menschen auf seine Verrücktheit*. Gesammelte Schriften, hrsg. v. Axel Matthes u. Tilbert Diego Stegmann, übers. v. Brigitte Weidmann, München 1974, S. 204–206.

¹³ Vgl. Caillois: Die Gottesanbeterin (wie Anm. 10), S. 15.

¹⁴ Vgl. dazu Elisabeth Roudinesco: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Köln 1996, S. 206; vgl. auch: Stephan Moebius: *Die Zauberlehrlinge*. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939), Konstanz 2006, S. 253–255.

der Paarung ein Käferbein hinzuhalten, das nun an ihrer Stelle gefressen wird.)¹⁵ »Wenn's ein Bild gibt«, sagt Lacan im Seminar II, »das uns den Freudschen Begriff vom Unbewussten darzustellen vermöchte, dann ist es wohl das eines kopflosen Subjekts, eines Subjekts das kein Ego mehr hat, das dem Ego äußerlich ist, dezentriert im Verhältnis zum Ego [...]«¹⁶

Weil sie das Subjekt im Verhältnis zum Ego dezentriert und es auf die Bahn seines Begehrens bringt, auf der es notwendigerweise auf das stoßen muss, was hinter seinem Bild vom anderen – *i (a)* – steckt, das Objekt *a*, ist die *mantis religiosa* selbst so etwas wie ein Flaschenöffner, ein Mechanismus, der diese Flasche von Subjekt öffnet. Die Antwort auf die Frage »Che vuoi?«, die das Subjekt an die Gottesanbeterin richtet, schreibt sich folglich als $-\phi$. Das $-\phi$ der imaginären Kastration wirft das Ich auf das zurück, was der blinde Fleck seines Imaginären ist, jenes Objekt des Begehrens, das kein Spiegelbild hat. Weshalb auch im Flaschenöffner-Graphen die Bahn des Begehrens, die vom Großen Anderen aus über das »Che vuoi?« verläuft, zu dem vor dem ausgeschlossenen klein *a* sich befindenden, schwindenden und verängstigten Subjekt führt, $\$ \diamond a$: eben die Formel für den batailleschen Zauberer in der Tiermaske, der ausgeschlossen ist vom Gewimmel der Triebabkömmlinge.¹⁷



¹⁵ Vgl. Vladimir Nabokov: *Ada oder Das Verlangen*. Aus den *Annalen einer Familie*, übers. v. Uwe Friesel u. Marianne Therstappen, Reinbek bei Hamburg, 1977, S. 107f.

¹⁶ Jacques Lacan: *Das Seminar Buch II: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, übers. v. Hans-Joachim Metzger, Olten/Freiburg i. Br. 1980, S. 215.

¹⁷ Man muss allerdings die Triebe von der organischen Funktion unterscheiden, die sie bewohnen. Lacan repräsentiert den Trieb als Thesaurus der Signifikanten; vgl. Subversion des Subjekts (wie Anm. 9), S. 193. Diese Auffassung des Triebs, wenn man sie auf das Gewimmel der Tiere in den Höhlen des Oberen Paläolithikums übertragen würde, fände durch Leroi-Gourhans umfassende Analyse der Höhlenmalereien eine Bestätigung, insofern diese zum Schluss kommt, dass das, was man in den Höhlen findet, ein auf der Topographie der Höhle basierendes System von Signifikanten darstellt; vgl. André Leroi-Gourhan: *Prähistorische Kunst* (wie Anm. 2), S. 129–211.

Dadurch, dass er in den Augen der Gottesanbeterin sein Spiegelbild nicht erkennen kann, wovon vielleicht auch die weit aufgerissenen, ozellenartigen Nachtvogelaugen des Zauberers zeugen, bringt die Gottesanbeterin vor ihm jenes Objekt klein *a* als Phantasma zum Vorschein, von dem Lacan festhält, dass es kein Spiegelbild haben kann,¹⁸ das also in der imaginären Spiegelrelation, die meinem Glauben an die Solidität der Realität zugrunde liegt, nicht auftauchen kann. Was die Dimension der Angst ausmacht, ist nicht, dass das Subjekt hier auf den Mangel verwiesen wird, sondern dass an der Stelle des Mangels dieses Objekt auftaucht, dieser Rest, dieser Ab-Phall, der sich nicht symbolisieren lässt und der nicht auftaucht im Imaginären. Es ist also, dass da, wo der Mangel mangelt, wie Lacan in der Sitzung vom 28. November 1962 im Seminar über die Angst sagt und worauf er immer wieder insistieren wird, dass da die Angst beginnt.

Blickt man in die vor Schreck weit aufgerissenen Augen des Zauberers und denkt man sich ihnen gegenüber die nichts/das Nichts zurückspiegelnden Augen der *mantis religiosa*, hinter der man sich überdies noch einen Vorhang denken könnte, sollte man vielleicht auch an Füsslis Bild *Der Nachtmahr* denken, von dem Lacan ebenfalls im Angst-Seminar spricht und das Ernest Jones in seiner Studie über den Albtraum behandelt hat. Es ist nämlich nicht der Umstand, dass hinter dem Vorhang das Nichts verborgen ist,¹⁹ was Angst macht, sondern dass der Vorhang anstelle dieses Nichts jenes TIER durch den Vorhang projiziert, dessen weiße Augen davon zeugen, dass, wenn das \emptyset ausfällt, das in der symbolischen Ordnung den Mangel symbolisiert, es gezwungen ist, im Realen wiederzukehren.

Bildnachweise:

Abb. 1: Der Gott der Grotte von Trois Frères, in: Georges Bataille: Lascaux oder die Geburt der Kunst, Genf 1955. Dort wiedergegeben nach Henri Breuil: Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'âge du renne, Montignac 1952, Abb. 130.

Abb. 2: Le Charles: Magie prestigieuse chez la Manta mendica, in: Minotaure 2/7 (1935), S. 8.

Abb. 3: Salvador Dalí: Hommage für Millet (1934), in: Salvador Dalí: Unabhängigkeitserklärung und Erklärung der Rechte des Menschen auf seine Verrücktheit. Gesammelte Schriften, hrsg. v. Axel Matthes u. Tilbert Diego Stegmann, München 1974, S. 206.

¹⁸ Vgl. Lacan: Subversion des Subjekts (wie Anm. 9), S. 194.

¹⁹ Vgl. Jacques Lacan: Das Seminar Buch IV: Die Objektbeziehung, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 2003, S. 183.