

0. Wegweiser

Folgender Weg soll besprochen werden: Ausgehend von der Zerrissenheit des Kindes, die überwunden wird mit Hilfe des Blicks der Mutter (1.), wird die Frage nach der Macht dieses Blickes gestellt (2.). Insofern der Blick, der sich als Spiegel erweist, ein transzendenter ist, wird er sich nicht im bloßen Ansehen erschöpfen, sondern über das Vorhandene hinaus auf das Sein des Kindes verweisen (3.-6.). Dabei wird sich zeigen, dass das Wahrnehmen des Kindes ein Ausdruck von Macht darstellt, der eine Grenze zwischen Mutter und Kind markiert. Das Transzendente im Blick zu spiegeln, um dem Sein des Kindes Raum zu geben, wird dabei allein durch die Aufgabe der Macht (einer Macht, die sich selbst aufgibt) als Möglichkeit aufscheinen (7.-8.).

1. Zerrissenheit

Der Psychoanalytiker Jacques Lacan schildert uns im Zusammenhang mit dem Spiegelstadium eine "spezifische Vorzeitigkeit der Geburt beim Menschen"¹. Sowohl in biologischer als auch in physiologischer Hinsicht zeichnet sich das Kind durch eine Mangelhaftigkeit aus. betrachten wir es, wie es daliegt, klein, hilflos, die Gliedmaßen bewegen sich unkoordiniert, die kleinen Hände greifen ins Leere, nach Halt suchend, um – so scheint es – über den Umweg nach außen sich selbst erfassen zu können. So befindet sich das Kind in einem

psychische[n] Spannungsfeld von der Geborgenheit fötalen Lebens über das Trauma der Geburt, die Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Neugeborenen bis hin zum Erleben und Erkennen des eigenen Körpers².

Dieses Erleben des eigenen Körpers ist geprägt von einer Zerrissenheit. In der präimaginativen Phase, in der die "imaginäre Einheit [...] das Klaffen des Realen [noch nicht] überspannt"³, erfährt sich das Kind als ein Sammelsurium aus Gliedmaßen, deren Bewegungen es nicht zu steuern vermag. Stone und Church beschreiben im ersten Band ihrer *Einführung in die Entwicklungspsychologie* den Entwicklungsstand eines sechs Monate alten Säuglings folgendermaßen:

Ungefähr im Alter von 6 Monaten wird das Baby wahrscheinlich seine Füße entdecken. [...] Zunächst erkennt das Baby die Füße nicht als Teile seines Körpers, sondern sieht sie als sonderbare Gegenstände an, die gelegentlich über den Horizont seines Bäuchleins hinweg in sein Gesichtsfeld treten.⁴

¹ Lacan, Jacques (1986): Schriften Bd. 1. Berlin: Quadriga, S. 85

² Pagel, Gerda (1989): Lacan zur Einführung. Hamburg: Junius, S. 32f.

³ Braun, Christoph (2007): Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse. Berlin: Parodos, S. 32

⁴ Stone, L. Joseph; Church, Joseph (1978): Kindheit und Jugend. Einführung in die Entwicklungspsychologie. Bd. 1. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag (Hrsg. u. bearbeitet v. Peter Potthoff u. Hans Peter Rosemeier), S. 87

Markus Verweyst erinnert hier, ganz zu Recht, an eine eindrucksvolle Passage in Hegels *Jenaer Realphilosophie*:

Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in seiner Einfachheit enthält, ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies (ist) die Nacht, das Innre der Natur, das hier existiert - reines Selbst. In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutig(er) Kopf, dort ein(e) andere weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwinden ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt - in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.⁵

Der Mensch ist diese Nacht der Welt, man sieht sie, wenn man in seine Augen blickt - ein schönes Bild, aber was hat das mit der Zerrissenheit des kleinen Kindes zu tun? Wir können dies vermutlich besser verstehen, wenn wir uns hierzu die Überwindung der Zerrissenheit anschauen, und zwar so, wie Lacan sie präsentiert. Einerseits zeichnet sich die Zerrissenheit dadurch aus, dass sich das Kind erst einmal, wenn man so will, als Konglomerat erlebt, das über das Chaos seiner Leiblichkeit keine Macht besitzt. Andererseits erblickt das Kind in seiner unmittelbaren Umwelt eine Ordnung, an der es keinen Anteil hat. Und hier zeigt sich eine Parallele zwischen dem Greifen der kleinen Kinderhände, die die Welt zu fassen begehren, und dem Nach-Halt-Suchen desjenigen, der in das Dunkel des Abgrunds seiner Möglichkeiten blickt und die Auflösung dessen, was (er) ist, aufzuhalten sucht. Beide greifen sie nach dem Ende jener negativen Freiheit, beide wollen sie das Unmögliche, um selbst wirklich sein zu können. Vielleicht liegt der Schwindel der Freiheit, der den Menschen zeitlebens begleitet, in eben jener "ursprünglichen Zwietracht"⁶ begründet.

Folgt man Lacan, so nimmt sich das Kind zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat während des Blicks in den Spiegel als ein Ganzes wahr.⁷ Wie aber ist das möglich? Aus der Perspektive des Kindes ist das, was in den Augen eines Dritten ganz eindeutig zum kindlichen Körper gehört, fremd, weil unverfügbar. Der Blick in den Spiegel offenbart dem Kind so gesehen ein illusionäres Bild vom Körper, denn die sich spiegelnde körperliche Einheit entspricht nicht den motorischen Kompetenzen. Aus der Sicht Lacans findet beim Spiegelblick eine Kompensation der körperlichen Unbeholfenheit statt; das Kind deutet das Gespiegelte als Bild seiner selbst und identifiziert sich mit diesem:

Man kann das Spiegelstadium als eine Identifikation verstehen im vollen Sinne, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt: als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung.⁸

⁵ Hegel zit. in. Verweyst, Markus (2000): Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan. Frankfurt am Main: Campus, S. 290

⁶ Lacan 1986, 66

⁷ Lacan greift hier auf Ergebnisse des amerikanischen Psychologen James Mark Baldwin (1861-1934) zurück. In seinem Spiegeltest weist dieser nach, dass das Kind zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat die mentale Reife besitzt, sich selbst im Spiegel zu erkennen. Lacan geht allerdings weit darüber hinaus, sieht er doch in der Erkenntnis seiner selbst einen psychischen Akt der Identifizierung, eine Verwandlung des Subjekts, welches das Bild seiner selbst aufnimmt.

⁸ Lacan 1986, 64

Erkennt sich das Kind im Spiegel, imaginiert es sich als orthopädische Ganzheit. Diese Ganzheit ist allerdings Folge einer Synthetisierungsleistung, die indessen in Vergessenheit gerät. Am Ende dieses Vorgangs steht das Subjekt, und dieses Subjekt ist, folgt man dem Lacan'schen Gedankengang, im Kern nichts weiter als eine - wenn auch lebensdienliche - Illusion.

2. Die Macht der Spiegel

Was bei alledem unberücksichtigt bleibt ist die Frage, wie eine Identifikation mit dem Spiegelbild überhaupt möglich sein kann. Wie schafft es das Kind, Eigenwahrnehmung und erblickte Ganzheit als zwei einander widersprechende Momente miteinander zu verbinden? Peter Widmer hilft uns auf die Sprünge:

Dieses duale Spiel bedarf einer Vergewisserung: das Kind wendet sich an einen Dritten, dessen Bestätigung es durch seinen fragenden Blick zu erreichen sucht. In dieser Triade zwischen Kind, Spiegelbild und dem Dritten entwirft es sich also gleichsam auf diesen. Es ist, als ob es fragte: Bin ich das? Und dessen bestätigende Geste, z.B. diejenige der Mutter, gibt ihm das Gefühl der Sicherheit.⁹

Der Weise, wie das Kind die Mutter erblickt, wird damit eine ganz besondere Bedeutung zuteil. Der Mutterblick hat, wie Werner Sesink uns wissen lässt, transzendentalen Charakter:

[d]enn er sieht nicht nur, was jeweils da ist. Sondern weitaus mehr. Er enthält Erinnerung und Hoffnung, vielleicht auch Sorge, gar Angst. Es ist ein Blick, in dem sich, wenn er nicht gleichgültig ins Leere geht, sondern wirklich dieses Kind in seiner Gegenwart wahrzunehmen bereit und fähig ist, zugleich seine Herkunft und seine Zukunft, seine ganze noch unbekannte, gleichwohl schon angenommene Lebensgeschichte zusammenfasst, wie sie gewollt, empfangen und getragen wird von diesem Menschen¹⁰.

Vergangenes und Zukünftiges, Hoffnung und Angst ist im Blick der Mutter enthalten, und in eben diesen Blick schaut das Kind *hinein*. Der folgende Dialog zwischen Sokrates und Alkibiades wird uns die Differenz zwischen dem Erblicken, das wir als ein Hineinblicken verstehen dürfen, und dem bloßen (An-)Sehen verdeutlichen:

Sokrates: Hast Du nämlich nicht bemerkt, daß, wenn jemand einen anderen ins Auge blickt, sich ihm sein eigenes Antlitz in dem Augensterne jenes ihm Gegenüberstehenden wie in einem Spiegel zeigt, daher wir auch den Augestern Pupille, das heißt Püppchen nennen, weil sie gewissermaßen ein Bildchen des in sie Hineinblickenden darstellt?

Alkibiades: Du hast ganz recht.

Sokrates: Wenn also ein Auge ein anderes anschaut und in das hineinblickt, was das Edelste an demselben ist und vermöge dessen es eigentlich sieht, so kann es dann in ihm sich selbst erblicken?

Alkibiades: Offenbar.

⁹ Widmer, Peter (1990): Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jaques Lacans Werk. Wien, Berlin: Turia + Kant, S. 30

¹⁰ Sesink, Werner (2002): Vermittlungen des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D. W. Winnicotts. Münster, Hamburg, London: LIT, S. 94f.

Sokrates: Wenn es aber auf einen anderen Teil des Menschen hinsieht oder auf irgendeinen sonstigen Gegenstand, mit Ausnahme derer, die von ihm ähnlicher Beschaffenheit sind, so wird es in ihm nicht sich selbst erblicken.

Alkibiades: ganz recht.

Sokrates: Wenn demnach ein Auge sich selbst sehen will, so muß es in ein Auge blicken und gerade in die Stelle desselben, in welcher die eigentliche Tüchtigkeit des Auges ihren Sitz hat, die Pupille.

Alkibiades: So ist es.

Sokrates: Wenn nun aber, lieber Alkibiades, die Seele sich selbst erkennen will, wird sie da nicht auch müssen in die Seele blicken, und zwar in den Teil derselben, in welchem die eigentliche Tüchtigkeit der Seele, die Weisheit und Vernunft, wohnt, oder in etwas anderes, dem derselbe ähnlich ist?

Alkibiades: Mir scheint es so, Sokrates.¹¹

Platon lässt Sokrates im Gespräch mit Alkibiades das Erblicken als ein Hineinblicken beschreiben, das weit über das bloße Ansehen hinausgeht. Wenn wir das Ansehen als einen physiologischen Wahrnehmungsvorgang betrachten, der sich auf etwas richtet, das *an-gesehen* wird, dann unterscheidet sich dieser Vorgang vom Erblicken durch das fehlende Moment der Selbsterkenntnis. Ist es aber tatsächlich unmöglich, sich in anderen Dingen selbst zu erkennen? Sokrates hält dies offensichtlich *nicht* für unmöglich, kann doch das Auge, seinen Worten folgend, durchaus auch „irgendeinen sonstigen Gegenstand [...] von ähnlicher Beschaffenheit“ erblicken. In einer dunklen Schüssel, gefüllt mit klarem Wasser, ebenso im Spiegel. Doch handelt es sich tatsächlich um ein *Erblicken*, wenn eine Person sich im Ansehen einer Sache als die Sache ansehend sieht? Die Frage ist, ob das an der Oberfläche eines Vorhandenen, eines bloß Seienden Reflektierte eine Erscheinung sein kann, die auf ein Phänomen verweist, das als solches nicht aufscheint. Anders formuliert: Kann ich mein Sein in dem erblicken, was mir ein bloß Seiendes zurückbeugt?

Gila Friedrich arbeitet mit der Unterscheidung *lebendiger Spiegel* und *toter Spiegel* und lenkt die Aufmerksamkeit auf deren unterschiedliche Qualitäten, gerade im Hinblick auf den Verweisungszusammenhang:

Vermochte der lebendige Spiegel das Subjekt noch metaphysisch in einen Verweisungszusammenhang aufzunehmen, für den es selbst nicht aufkommt, so ist der tote Spiegel ein Objekt des Sehens, der das Materielle, sinnlich Wahrnehmbare, aber dem Subjekt rein äußerlich bleibende, d.h. also das Sachliche, Körperliche widerspiegelt.¹²

Wir können den toten Spiegel mit dem physikalischen Spiegel gleichsetzen, und es ist eben dieser physikalische Spiegel, der nichts weiter hervorbringt als eine Verdoppelung desjenigen, der hineinblickt. Freilich verwenden wir den Begriff *Verdoppelung* in einem recht engen Sinne. Verdoppelt wird ja keineswegs derjenige, der in den Spiegel hineinsieht, ist es doch lediglich ein Abbild, etwas, das auf mehr verweist, als das, was uns von der gläsernen Oberfläche entgegen scheint. Es ist so gesehen keineswegs falsch, wenn wir vom *In-den-Spiegel-Schauen* sprechen,

¹¹ Platon in Verweyst 2000, 283f

¹² Friedrich, Gila (2008): Identität - ein geschichtsloses Konstrukt? Pädagogische Überlegungen zum Identitätsbegriff einer technisierten und zunehmend digitalisierten Kultur. Berlin: LIT (Zugl.: Darmstadt, Technische Universität, Diss., 2008), S. 103

denn wenn wir uns im Spiegel betrachten, schauen wir nicht etwas *an* und sehen dabei das Materielle widergespiegelt. Der Blick *in* den Spiegel deutet auf etwas, was selbst nicht erscheint. Ich, der ich in den Spiegel schaue und mich darin betrachte, sehe etwas, das vorgibt, mein Abbild zu sein. Doch bin ich denn tatsächlich auf dem Spiegelglas abgebildet?

Roland Barthes stellt in seiner Autobiografie mit dem Titel *Über mich selbst* fest, dass wir zum Imaginären verurteilt sind. Kennen wir uns selbst, unser Gesicht, doch lediglich als Bild:

[N]iemals sehen Sie Ihre Augen, es sei denn verdummt durch den Blick, den Sie auf den Spiegel oder das Objektiv richten.¹³

Er folgert daraus:

Sogar und vor allem für Ihren Körper sind Sie zum Imaginären verurteilt.¹⁴

Ich, der ich mich beim Blick in den Spiegel betrachte, erkenne mich sicherlich insofern wieder, als dass ich weiß, dass die Gestalt, die mir der Spiegel entgegenwirft, ich sein soll. Nun ist dieses Sein-Sollen nicht das Sein. Ich *bin* nicht das Abbild, dies zum einen. Zum anderen kann ich von dem Abbild als wahres Abbild nichts wissen, das verrät uns Barthes, wenn er fragt: "Wo ist ihr Wahrheitskörper?"¹⁵. Ich bin verurteilt, nicht zu wissen, wie ich aussehe, denn ich habe keine Möglichkeit, mich so zu sehen, wie ich *wirklich und wahrhaftig* aussehe. Wenngleich das, was ich wahrnehme, meine Wahrheit ist, so ist sie es doch nur, weil ich sie für wahr nehme. Diese Nehmen des Wahrnehmens ist ein Ausdruck von Macht. Damit *mache* ich mir meine Wahrheit, meine Wahrheit wird zum Ausdruck meiner Macht. Es entpuppt sich somit das "schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas"¹⁶ mit einmal als alles andere als schlicht. Wir stellen also fest, dass Barthes im Grunde genommen auf einen ganz ähnlichen Gedanken wie Lacan rekurriert: Das Selbstbild ist eine unauflösbare Illusion.

Das Spiegelbild ist spiegelverkehrt. Und es ist wohl gerade das Bild, das ich mir einbilde und das zum imaginierten Vorbild wird, wenn ich zu einem anderen Zeitpunkt erneut in den Spiegel schaue und verwundert feststelle, dass ich *anders* aussehe. Der Blick in den Spiegel eröffnet einen Raum, in dem mein imaginiertes Bild von mir selbst auf ein Abbild trifft, das als Erscheinung auf etwas verweist, was selbst nicht in Erscheinung tritt. Aber was ist dieses Nicht-in-Erscheinung-Tretende? Etwa mein Sein? Welche Rolle aber kann mein Sein beim Blick in den Spiegel spielen?

Gehen wir langsamer vor. Heidegger schreibt in seinem *Satz vom Grunde*:

Etwas sehen und das Gesehene eigens er-blicken, ist nicht das gleiche. Erblicken meint hier: ein-blicken in das, was uns aus dem Gesehenen her eigentlich, d.h. als dessen Eigenstes anblickt.¹⁷

Erinnern wir uns an Sesinks Begriff des *transzendentalen Blicks*. Wir haben ihn weiter oben im Zusammenhang mit dem Blick der Mutter auf das Kind erwähnt. Das Transzendente zeichnet sich

¹³ Barthes zit. in Gidion, Heidi (2004): Bin ich das? Oder das? Literarische Gestaltungen der Identitätsproblematik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 144

¹⁴ Barthes zit. in Gidion 2004, S. 144

¹⁵ Barthes zit. in Gidion 2004, S. 144

¹⁶ Heidegger, Martin (18. Aufl. 2001): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, S. 33

¹⁷ Heidegger, Martin (1957): Der Satz vom Grund. Pfullingen: Günther Neske, S. 85

in diesem Kontext dadurch aus, dass die Mutter zwei Wahrnehmungsweisen miteinander kombiniert. Dies ist zum einen die bloß sinnliche Wahrnehmung, also das reine Ansehen, und zum anderen das Erblicken des Mehr. Beginnen wir mit dem Ansehen: Das Ansehen ist nicht zu verwechseln mit Wahrnehmen. Wahrnehmen lässt, um die Terminologie Martin Bubers zu gebrauchen, auf eine monologische Grundbewegung schließen, die sich als symptomatisch für das Grundwort *Ich-Es* erweist. Der Mutter, die ihr Kind lediglich wahrnimmt, bleibt ihr Kind "urfremd". Sie *nimmt es wahr*, *nimmt es sich zur Wahrheit*, ohne ein *Hinzugeben* des Kindes¹⁸. Die bloß wahrnehmende Mutter sieht in diesem Sinne nicht ihr Kind, im Gegenteil ist die Trennung zwischen ihr und dem, was sie da in ihren Händen hält, unendlich. Wir können das Erblicken des Kindes als das genaue Gegenteil der Wahrnehmung deuten. Erblicken meint zum einen eine Bestätigung, die an die kindliche Existenz adressiert ist und dabei das Kind als ein bloß vorhandenes negiert. Zum anderen ist hierbei ein Sein-Lassen gemeint, das einzig durch ein Zurückhalten des mit der Wahrnehmung einhergehenden begreifenden Zugriffs der Mutter geschehen kann.¹⁹ Wenn hier nun der Begriff Sein-Lassen fällt, so sei an dieser Stelle festgehalten, dass Sein

auch das *Werden* dieses Kindes aus seinen Potenzialen, also ein Entwicklungspotenzial mit noch nicht offenbarten, noch unerschlossenen Möglichkeiten [meint]²⁰.

Es scheint also eine Verwobenheit zwischen Sein und Werden zu geben. Schauen wir uns, bevor wir uns dem Erblicken und damit weiter dem Mutterblick zuwenden, diese Verwobenheit etwas näher an.

3. Sein ist Nichts?

Wir beginnen mit dem Sein. Wenn wir danach trachten, das Sein zu bestimmen, finden wir uns recht schnell vor einer unlösbaren Situation. Wir versuchen, das Sein zu bestimmen und haben es infolge dessen mit einem bestimmten Sein zu tun. Das bestimmte Sein kann als solches nur sein, indem es sich abgrenzt. Wovon aber grenzt es sich ab? Es grenzt sich von dem ab, was es nicht ist, und das ist zugegebenermaßen eine ganze Menge. Steht doch der einen Bestimmung eine Unendlichkeit von Möglichkeiten gegenüber, die in der Bestimmung nicht gefasst wurden. Und doch wird mit der Bestimmung das Unbestimmte unausgesprochen angesprochen, indem es als Unbestimmtes bestimmt wurde, genauer: indem es die Negation dieses Bestimmten ist. Der Gedanke erinnert an das Begriffslose, das durch den Begriff eingeholt wird.²¹ Das bestimmte Sein

¹⁸ Buber, Martin (1962): Das dialogische Prinzip. Gerlingen: Lambert Schneider, S. 35

¹⁹ vgl. Sesink 2002, 94

²⁰ Sesink 2002, 94

²¹ Wir können diesen Gedanken besser verstehen, wenn wir über den Begriff nachdenken. Adorno schreibt in seiner Negativen Dialektik: "Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff. Sonst wäre dieser, nach Kants Diktum, leer, am Ende überhaupt nicht mehr der Begriff von etwas und damit nichtig. [...] Ihn charakterisiert ebenso, auf Nichtbegriffliches sich zu beziehen." (Adorno, Theodor W. (1997): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 23f.). Was heißt das? Nun, wenn ich etwas begreife, dann mache ich mir von dem, was ich begreife, einen Begriff. Dies nun verleitet zu dem Irrglauben, der Begriff sei identisch mit dem, was da begriffen wird. Dem ist nicht so. Im Gegenteil: Adorno bezeichnet es als "Utopie der Erkenntnis", den Versuch zu wagen, mit Begriffen etwas an sich Begriffsloses zu begreifen, ohne dabei eine Identität des Begriffslosen mit dem Begriff zu erzeugen. Das Begriffene und der Begriff sind nichtidentisch. Sich dieser Nichtidentität im erkennenden Zugriff bewusst zu bleiben, ist Aufgabe der Erkenntnis. Das Erkennen hat damit das Erkenntnislose, das Sich-Entziehende

ist also sowohl das, was es *ist*, als auch das, was es *nicht ist*. Soweit dürfte die Überlegung nachvollziehbar sein. Nun ist es so, dass das bestimmte Sein immerzu in Relation zu etwas stehen muss, und zwar zu dem, was es selbst nicht ist. Dieses ist das Mittel, wodurch das bestimmte Sein als bestimmtes Sein sein kann. Das bestimmte Sein ist demzufolge als ein *mittelbares* zu verstehen. Das Mittel, das aus der Perspektive des mittelbaren, bestimmten Seins als das es Ermöglichende auftritt, ist als das Nicht-Sein keineswegs das Nichts, sondern es tritt in Erscheinung als ein Etwas. Dem bestimmten Sein ist demnach das Nicht-Sein nicht fremd, wohl aber kennt es kein Nichts. Das reine Nichts und das bestimmte Sein schließen einander aus, denn nicht nur würde das reine Nichts dem bestimmten Sein den ermöglichenden Bezugspunkt verweigern; das Nichts wäre zugleich dort, wo eine Bestimmung erfolgt ist, immerzu als transzendentes Moment dieser Bestimmung vorhanden, es könnte als Nichts lediglich *sein*, und zwar als ein Nicht-Sein, das also immer schon ein Etwas ist.

Die o. g. unlösbare Situation, der wir uns im Zuge der Bestimmung des Seins ausgesetzt sehen, zeichnet sich durch das feste Band des Bestimmten zu etwas (ein anderes bestimmtes Sein oder ein Nicht-Sein) aus. Der Mensch, der über den Tod nachzudenken versucht, wird bemerken, dass das, worauf sich sein Denken richtet, stets irgend etwas ist. Die Bewegung, die sein Reflektieren bezeichnet, wurzelt in dem, wie und als was sich der Mensch bestimmt hat. Dabei reicht es vollkommen aus, wenn der Mensch für sich feststellt, dass er ist. Und schon haben wir es mit einem bestimmten Sein zu tun, das einzig und allein ein ebenfalls bestimmtes Nichts kennt. Auf eine einfache Formel gebracht: Denken ist Bestimmung, Bestimmung ist Beziehung, und eine Beziehung braucht zwei Entitäten. Eine Beziehung zum Nichts ist von dieser Warte aus undenkbar, weil das Nichts undenkbar ist.

Wenn also das bestimmte Sein ein Relationales ist, so ist die Abstraktion von diesem Bestimmten, so ist also das unbestimmte, reine Sein ein in jeglichem Sinne gleiches. Hegel schreibt im ersten Band seiner *Wissenschaft der Logik* hierzu:

In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es [das Sein] nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen.²²

Wenn also das (reine) Sein Unmittelbarkeit, Bestimmungslosigkeit und damit auch Beziehungslosigkeit auszeichnet, so kann diesem Sein nichts gegenüberstehen, weil nichts jenseits des Seins ist. Insofern Hegel von einem (reinen) Sein spricht und es als durch und durch Unbestimmtes beschreibt, muss, sofern wir auch das Nichts auf die Bühne holen wollen, dieses Nichts sich in einer vom Sein gänzlich ununterscheidbaren Weise auszeichnen. Und in der Tat hält Hegel fest:

mitzudenken. Anders formuliert: Wenn der Begriff das Begriffslose mitdenkt, sich der Begreifende die Nichtidentität des Begriffs mit dem Begriffslosen stets ins Bewusstsein ruft, dann wird mit dem Begriff das Begriffslose eingeholt und tritt als sein Negativum in Erscheinung. Friedrich Voßkühler formuliert das sehr klar, wenn er - den Gedanken Adornos bedenkend - schreibt: "dass allein durch den Begriff das 'Begriffslose' begriffen, mithin in Erscheinung kommen könne. [...] Auf die Rückseite des Begriffs könne man nur durch den Begriff gelangen. Nur durch den Begriff sei das 'Begriffslose' ansprechbar. Zu Ende gedacht hieße das, dass der Begriff Ausdruck des 'Begriffslosen' wäre." (Voßkühler in Bruder, Klaus-Jürgen; Voßkühler, Friedrich (2009): *Lüge und Selbsttäuschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 97).

²²Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Wissenschaft der Logik* Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 82

Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, wie das reine *Sein* ist.²³

Wenn wir Hegel hier ernst nehmen, müssen wir uns fragen, weshalb wir dann noch vermittels zweier unterschiedlicher Begriffe etwas benennen, was scheinbar ein und dasselbe ist? Der Sinn kann sich uns erschließen, wenn wir uns einer dialektischen Denkfigur bedienen. Wenn das (reine) Sein und das (reine) Nichts sich durch Unbestimmtheit, Unmittelbarkeit und Beziehungslosigkeit auszeichnen, dann gibt es erst einmal keine Möglichkeit, die beiden (offenbar gleichen) Momente zueinander zu denken. Sein und Nichts füllen – bildlich gesprochen – je für sich den Raum, so dass das jeweils andere nicht sein kann. Aber: Das Nichts ist nicht. Von einem Sein des Nichts zu sprechen ergibt daher keinen Sinn. Wenn nun das Nichts nicht *sein* muss, sondern als Nichts *nichtet*, kann in ein und demselben Raum das Sein *sein* und das Nichts *nichten*. Beides, Sein und Nichts, ist dasselbe, das eine ist im anderen und das andere im einen, und zugleich sind beide absolut, d.h. ohne jegliche Beziehung, ohne überhaupt die Möglichkeit einer Beziehung, voneinander getrennt.

4. Vom Werden

Die Unmittelbarkeit von Sein und Nichts lässt beides zugleich zu, aber nicht als je erstarrte Momente, sondern als eine immerwährende Bewegung. Immerwährend deshalb, weil die bestimmungslose Unmittelbarkeit weder Anfang noch Ende kennt; das Eine ist immer schon ins Andere übergegangen:

Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, *sondern übergegangen ist* [Hervorhebung T.D.]. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß *sie nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.²⁴

Da nun das Eine immer schon gerade trotz und wegen der absoluten Differenz im Anderen ist, zeugen Sein und Nichts von einer Bewegung, die im Werden bezeichnet ist. Erinnern wir uns an Nietzsches Ausspruch: "Werde, der Du bist!". Für unsere Überlegung ist es nicht erforderlich, dieses "Werde, der Du bist" im Sinne Nietzsches zu deuten. Es reicht aus, es eigenständig auf eine ganz einfache Weise zu durchdenken. Stellen wir uns einen kleinen Jungen vor, wie er auf dem Boden sitzt und spielt. Was ist dieser Junge? Nun, es ist ein Mensch, der noch nicht am Ziel seiner Entwicklung angelangt ist. Dabei ist der Junge mehr als das spielende Geschöpf, er ist zugleich seine Möglichkeiten, sein noch nicht verwirklichtes Potenzial. Er ist der Bäcker, der Mörder, der Liebhaber, der Opportunist. Er ist, indem er in dem, was er ist, zugleich das ist, was er nicht ist. Sein So-Sein ist die Negation des Nicht-Seins dessen, was dieses je bestimmte Sein so nicht ist. Das Nicht-Sein des Kindes ist in seinem So-Sein in Erscheinung getreten, nicht aber als Nichts, sondern als ein So-Nicht, ein Etwas, also nicht Nichts. Das Nichts kann nur dort nichten, wo das Sein sein kann, wo es nicht zu einem bestimmten Seienden geronnen ist. Das Seiende kann allein

²³ Hegel 1986, 83; Hervorh. im Original

²⁴ Hegel 1986, 83; Hervorh. im Original

auf das Sein verweisen, als dessen Ermöglichendes. Das Seiende hat damit einen Anfang, den wir, auf unseren Jungen bezogen, als dessen Geburt benennen können. Das Seiende hat darüber hinaus ein Ende - das wäre der Tod des Jungen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass der Junge nicht in diesem Seienden aufgeht. Er *ist* nicht der Seiende, ist doch das Seiend-Sein das relative Pendant zum Sein. Im Tode, in dem Moment, in welchem der Entwurf erstarrt, in dem das, was ist, mit dem, was ist, in eins fällt, in dem sich die Offenheit der Existenz schließt, in dem Nicht-Existenz geschehen ist, wurde die Identität mit sich selbst vollzogen und damit selbiges aufgelöst. Dem toten Jungen ist kein Werden eigen. Er mag seine Gestalt verändern, sein Leichnam wird verfaulen, aber in all den vorstellbaren Formen und Gestalten bleibt das Mit-sich-selbst-Identische das geschlossene Ding, welches weder Sein noch Nichts kennt. Für das Seiende gibt es kein Werden; allein ein Transformieren, welches nie aus es selbst heraus stattfinden kann, ist denkbar. Das Werden hingegen kann nur dort geschehen, wo es keinen Anfang und kein Ende gibt. "Ich werde, der ich bin", meint gerade nicht das Angekommen-Sein. Das Werden ist also ewig und ist daher als das dritte - wie wir gleich feststellen werden: aufhebende - Moment neben dem Sein und dem Nichts dort, wo Sein und Nichts währen.

5. Das Atmen des Werdens (Entstehen und Vergehen)

Nun ist es so, dass nicht nur das Werden weder Anfang noch Ende kennt, vielmehr ist dieses ewig währende auch dem Sein und dem Nichts eigen. Sein und Nichts können wir beide als subsistent verstehen, dies resultiert aus dem Absolutheitscharakter beider Entitäten²⁵. Es wäre daher erst einmal ein Fehlschluss, würden wir annehmen, dass das Sein aus dem Nichts entspringt, in gewisser Weise vom Nichts geboren und wiederum von ihm geschluckt wird. Das nämlich würde ein Drittes erfordern, welches gleichsam jenes Medium darstellt, innerhalb dessen dieser Vorgang geschehen könnte, und dieses Dritte wäre die Zeit. Sein und Nichts würden ein Anfang und ein Ende haben. Den Übergang vom Nichts ins Sein könnten wir uns nur dann denken, wenn es etwas gäbe, das weder Sein noch Nichts wäre und doch zugleich beides umfassen würde. Etwas müsste vor der Geburt des Seins vorhanden sein, welches allerdings nicht das Nichts sein könnte. Warum nicht? Nun, wenn wir das Nichts als Quelle des Seins bedenken, dann stehen wir vor der Frage, wie aus Nichts Sein werden kann. Wir stehen darüber hinaus vor dem Problem, dass es sowohl einen Anfang, als auch ein Ende des Seins, aber auch des Nichts geben müsste. Um jedoch Anfang und Ende ausmachen zu können, bedarf es einer von Sein und Nichts unabhängigen Zeit. Die Zeit des Nichts wäre mit der Geburt des Seins abgelaufen, die des Seins mit dem Eingehen desselben ins Nichts. Sein und Nichts würden sich also relativ zueinander verhalten, und einzig und allein die Zeit würde als (dritte) absolute Kategorie aufscheinen. Dabei müssten wir erkennen, dass wir einerseits Sein und Nichts, genauer: Anfang und Ende von Sein und Nichts ausschließlich vermittels der Kategorie Zeit bestimmen können würden, wodurch Sein und Nichts als *mittelbar* bestimmt wären. Andererseits wäre die Zeit als Mittel am Übergang vom Nichts ins Sein und vom Sein ins Nichts ohne Vermittlungskraft; wir haben diesen Umstand weiter oben implizit mit der Frage, wie denn aus Nichts Sein geboren werden können soll, angesprochen. Der Bruch zwischen Nichts und Sein erwiese sich schlicht und ergreifend als unüberwindbar. Anders und zusammenfassend formuliert: Wenn wir von einem Übergang vom Nichts ins Sein (und umgekehrt) ausgehen, verlieren beide ihren Absolutheitscharakter. Die Zeit als absolute Kategorie tritt dann insofern vermittelnd auf, als

²⁵ vgl. Movia, Giancarlo (2002): "Über den Anfang der Hegelschen Logik." In: Koch, Anton Friedrich / Schick, Friedrike (Hrsg.), G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Berlin: Akademie Verlag, S. 21

dass Sein und Nichts allein über die Zeit auszumachen sind. Zugleich bleiben die relativen Entitäten Sein und Nichts einander unvermittelt, da die Zeit den absoluten Bruch zwischen den beiden nicht überwinden kann. Verlieren also Sein und Nichts ihren Absolutheitscharakter, so treten sie in ein Verhältnis, welches sich durch einen unüberwindbaren (weil absoluten) Bruch auszeichnet.

Nun würde in der Unvermitteltheit von Sein und Nichts niemals das eine im anderen verschwinden können, allein wenn beide absolut sind, ist eine *Transabstraktion* des Seins ins Nichts und des Nichts ins Sein möglich. Hegels dialektische Denkfigur sieht das Werden als das aufhebende Moment vor. So ist das Werden, welches ebenso wenig wie Sein und Nichts eine Begrenzung kennt, dasjenige, in welches Sein und Nichts in zwei Bewegungen des ineinander Verschwindens bewahrt bleiben. Diese beiden Bewegungen, soviel vorweg, heißen *Entstehen* und *Vergehen*. Um uns dies zu verdeutlichen, stellen wir uns das Erwachsenwerden eines Kindes vor. Es ist einerseits noch nicht erwachsen, andererseits ist es auch nicht mehr Kind, ist doch das Kindhafte im Werden in einer sich wendenden Bewegung, wengleich immer noch Kind, vom Kind-Sein abgewendet. Das Erwachsen-Werden des Kindes ist Vergehen des Kind-Seins, ist damit ein Sich-Abwenden vom Kind-Sein, also die Negation desselben. Zugleich wird das Erwachsen-Sein im Heranwachsen negiert. Das Erwachsen-Werden ist im Entstehen begriffen, ohne schon entstanden zu sein. Noch ist der Stand des Kindes, so könnte man meinen, jenseits des Erwachsen-Seins. Doch dieses Jenseits ist auch nicht (mehr) das Kind-Sein. Der Stand des Kindes ist im Entstehen überwunden, es ist ohne Standpunkt. Gleichzeitig ist das Kind im Erwachsen-Werden hinsichtlich seines Kind-Seins im Vergehen. Dabei ist das Vergehen ein Wenden dessen, was ist, im Offenen, d.h. Nicht-Abgeschlossenen, währenden Prozess des Wendens. *Wird* das Kind erwachsen, so vergeht die Kindheit, und im Vergehen *ist* die Kindheit, indem sie sich negiert und zugleich dieses Negieren negiert. *Ist* doch der erwachsen-werdende Mensch dann, wenn die Kindheit vergeht, Kind, indem er zugleich *nicht mehr* Kind *ist*, und er *ist* Erwachsener, insofern sein Erwachsen-Sein im Entstehen und damit *noch nicht ist*. Sein Kind-Sein vergeht, sein Erwachsen-Sein entsteht, weder ist er das eine, noch ist er das andere. Beides gilt es zu negieren. Gleichwohl ist er weder das eine, noch andere *nicht*, folglich gilt es auch die Negation zu negieren.

Begeben wir uns wieder auf die abstrakte Ebene des (reinen) Seins und des (reinen) Nichts und lassen Hegel selbst zu Wort kommen:

Das Werden ist das Verschwinden von Sein in Nichts und von Nichts in Sein und das Verschwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber es beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben. Es widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich.²⁶

Das Werden hebt also Sein und Nichts auf, indem es beides aufbewahrt und in diesem Aufbewahren die Bewegung des einen Absoluten in das andere Absolute im Entstehen und Vergehen, in der sich selbst negierenden Negation, also im Nicht-Feststellen, wahren lässt.

6. Werden – dialektisch gedacht

Es mag nun den Anschein erwecken, als stelle das aufhebende Werden jenes Dritte dar, welches Sein und Nichts umfasst. Richten wir unser Augenmerk auf diesen Schein, genauer: schauen wir hin, wie es zu diesem Anschein kommen kann. Das Sein und das Nichts sind absolut voneinander

²⁶ Hegel 1986, S. 113

unterschieden, so dass Sein und Nichts zugleich sein und nicht-sein können. Wenn nun im Entstehen und Vergehen als Bewegungen des Werdens Sein und Nichts aufgehoben werden, können wir das Werden nur als ein durch den absoluten Unterschied von Sein und Nichts mögliches denken. Wären Sein und Nichts tatsächlich lediglich zwei Begriffe für ein und dieselbe Sache, so wäre ein Ineinander-Verschwinden, ein Entstehen und Vergehen unmöglich. Es gäbe nur das Eine, und das Eine könnte nicht das Eine sein, ohne etwas, was das Eine als die Negation von etwas (bzw. von Nichts) hervorbringen könnte. Das Eine wäre nicht *nicht*, es wäre nicht einmal ein Nichts vorstellbar, aus dem das Eine als dessen Verneinung hervorgehen könnte. Hingegen bezeichnet der absolute Unterschied von Sein und Nichts immer auch zugleich die Ununterschiedenheit, die im Selbstverhältnis zutage tritt. Andreas Roser beschreibt das so:

*Sein ist ein Sein seiner selbst und Nichts ist ein Nichts seiner selbst. Ihre Ununterschiedenheit liegt in diesem Selbstverhältnis, das sich in beiden als identisches wiederholt. Ihre Unterschiedenheit hingegen ist über ihren Begriffsinhalt: Sein, Nichts, bestimmt.*²⁷

Zu bemerken gilt dabei Folgendes: Die Ununterschiedenheit im Selbstverhältnis der beiden Begriffe wird nur durch ein Drittes deutlich, welches beides im Blick hat und dabei immer schon beides miteinander in Vermittlung bringt. Ich als der beobachtende und beschreibende Autor trete also in gewisser Weise als dieses Dritte auf, aber(!) mir ist es nur dann möglich, mich selbst als dieses Dritte zu bestimmen, wenn ich analytisch etwas betrachte, was es dialektisch zu denken gilt. Das Dialektische begegnet uns hier als eine Denkfigur, der wir uns - im Versuch sie beschreibend zu verstehen - analytisch nähern. Das bringt Probleme mit sich, kann ich doch in der Tat nur als Drittes den beiden anderen die Ununterschiedenheit attestieren. Sind aber Sein und Nichts auch ohne das Dritte in ihrer Unterschiedenheit ununterschieden? Ja, das sind sie, insofern ich Sein und Nichts, wie Hegel es explizit nahelegt, immer schon als ineinander übergegangen bzw. transabstrahiert denke.²⁸ Wenn aber Sein und Nichts im Werden immer schon das Moment der Transabstraktion vollzogen haben und damit im Werden der Unterschied aufgehoben wurde, welcher das Werden erst ermöglicht, dann hebt das Werden seine eigene Voraussetzung auf, dann wird das Werden ein grundloses, löst es sich selbst auf. Wenn Hegel also schreibt:

Sein und Nichts sind in ihm [dem Werden (T.D.)] nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Verschwindens selbst²⁹,

so ist das zutreffend, muss uns aber verkürzt vorkommen. Denn haben wir nicht schon bemerkt, dass der Übergang von Sein und Nichts im Werden schon geschehen ist, folglich also der Unterschied zwischen den beiden nicht mehr besteht und somit das Werden selbst seine eigene Voraussetzung überwunden hat, bevor es überhaupt ist?³⁰

²⁷ Roser, Andreas (2009): Ordnung und Chaos in Hegels Logik. Teil 1. Frankfurt am Main: Peter Lang (Zugl.: Passau, Univ., Habil.-Schrift), S. 405; Hervorh. im Original

²⁸ vgl. Hegel 1986, S. 83

²⁹ Hegel 1986, S. 113

³⁰ "Wenn *Sein* und *Nichts* immer schon ineinander übergegangen sind, so waren sie also nie unterschieden. Hegel jedoch behauptet die *Unterscheidbarkeit* von *Sein* und *Nichts* [...]. Ferner: Waren *Sein* und *Nichts* nie unterschieden, weil sie immer schon ineinander übergegangen waren, so ist der *erste konkrete* Gedanke der *Logik* weder *Sein* noch *Nichts*, sondern das *Werden*." (Roser 2009, 402; Hervorh. im Original).

Hegels Argument wird uns nur dann verkürzt, ja, sich selbst widersprechend erscheinen, wenn wir weiterhin analytisch das Dialektische zu begreifen versuchen. Das Werden ist nicht das Dritte, das kann es gar nicht sein, steht doch das Werden im Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen. Vielmehr müssen wir anerkennen, dass das Werden nicht sein kann und nicht Nichts sein kann. Werden ist nicht das Ergebnis eines Dreischritts im Sinne einer Synthese, die These und Antithese vermittelt. Wäre dem so, so müssten uns Sein und Nichts als Mittelbare begegnen. Das Gegenteil ist der Fall. Sein, Nichts und Werden sind Momente ein und derselben Bewegung. Es ist daher keineswegs verwunderlich, wenn wir an die Grenze unseres Denkens stoßen, wagen wir den verzweifelten Versuch, die einzelnen Momente je für sich und getrennt von dem, was sie zugleich *auch* sind, zu begreifen. Unser begreifender Zugriff lässt auch hier das Begriffslose aufscheinen, in dessen Dunkel wir blicken, während sich im Schwindel alles zu drehen beginnt.

7. Aufgeben als Aufgabe der Macht

Der Rückgriff auf Hegels Überlegungen zur Dialektik des Werdens hat uns gezeigt, dass wir Sein, Nichts und Werden nicht voneinander getrennt denken dürfen, wenn wir diese Momente für unseren eigenen Denkweg fruchtbar machen wollen. Kommen wir nun, mit Hegel im Gepäck, zurück zur Mutter, die ihr Kind im Ansehen sein lässt. Wir sollten dieses Sein-Lassen nicht unterschätzen, erweist es sich doch keineswegs als ein passives Moment. Im Gegenteil: Sein-Lassen bedeutet Arbeit:

Es lässt sich nicht vermeiden, dass Mütter (und Väter) Hoffnungen und Wünsche in ihr Kind projizieren. Das gehört zur Annahme des Kindes dazu. Denn bevor das Kind ans Licht der Welt kam, hatte seine Mutter (hatten seine Eltern) schon ein Bild von ihm; eine Vorstellung, die dann langsam an dieses wirkliche Kind angepasst werden muss.³¹

Diese Anpassungsleistung ist ein Sein-Lassen in zweifacher Hinsicht. Einerseits heißt es, sich öffnen für das, was in diesem Kind als noch nicht zur Wirklichkeit geronnene Möglichkeit steckt und was mir, als Elternteil, womöglich gar nicht gefällt. Das Kind sein lassen heißt darüber hinaus Raum zu schaffen, in dem das Sein des Kindes sich aus sich heraus entbergen kann. Wenn dieser Raum verstellt ist durch Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen, werde ich das Sein des Kindes nicht erblicken können. Sein-lassen meint in dieser zweiten Bedeutung ein Aufgeben, und dieses Aufgeben ist ein aktiver Vorgang, den wir uns als einen Akt der Vernichtung denken müssen. Allerdings denken wir dieses Vernichten nicht isoliert, denn unser Tun ist keine Zerstörung, die sich im Zerstören genügt. Das Gegenteil ist der Fall: Es ist eine Aufgabe unserer Macht (in dem Sinne, dass wir im Zurücknehmen unserer Erwartungen uns selbst zurücknehmen, also: unsere Macht aufgeben), damit das Sein des Kindes sich in diesem freigewordenen (nicht freigegebenen) Raum entbergen kann.³² Dieser freigewordene Raum konstituiert sich nun zwischen den Augen der Mutter und denen des Kindes. Beide markieren sie die Grenze, und beide haben sie je eine Öffnung, ein schwarzes Loch, ein ewiges Dunkel. Die Mutter, die ihr Kind tatsächlich erblickt, blickt in diesen

³¹ Sesink 2002, 94

³² Der Raum ist deshalb nicht freigegeben, weil ein solches Freigegeben erneut ein Ausdruck mütterlicher Macht wäre. Die Macht der Mutter endet im bewussten Zurücknehmen. Ich denke, dass wir dieses Zurücknehmen letztlich als einen Versuch deuten sollten, denn tatsächlich liegt es nicht in unserer Macht, ob uns das Aufgeben unserer Hoffnungen glücken wird. Wir können einzig und allein alles in unserer Macht stehenden unternehmen, dass dieser Versuch gelingen *kann*.

Raum, der durch sie, aber nicht durch sie allein, möglich wurde. Das Kind hingegen erblickt, indem es in die Augen der Mutter hineinblickt, sein Sein-dürfen. Es erblickt, dies mag paradox erscheinen, dass es mehr ist, als es ist und das dieses Mehr unangetastet bleiben darf. Es wird nicht in die Welt hinaus (oder hinein) gezogen, es wird nicht verlangt, es wird nicht einmal gerufen, aber es ist willkommen.

8. Macht, die nicht erblicken lässt

Das sich in der beschriebenen Weise als gesehen erlebende Kind, das Kind, das sich selbst im Anderen, der als Spiegel fungiert, erkennt, hat eine Chance, sich im physikalischen Spiegel zu erblicken, und zwar als das, was es ist: das Seiende, dem das unbegreifbare Mehr anhaftet und das ein Bewusstsein hinsichtlich dessen besitzt:

Wenn ein Kind in den Spiegel schaut, das von der Mutter gesehen wurde, dann sieht es auch immer sich wieder mit dem Blick der Mutter. Es sieht seine eigene Transzendentalität: das Sich-selbst-Voraus-sein in den noch unentdeckten und unerschlossenen Möglichkeiten, seinen noch unentwickelten Begabungen, es sieht sich selbst in der Gewissheit, eine Zukunft zu haben, und in der Erwartung, dass seine Träume nicht nur Träume bleiben.³³

In Milan Kunderas Roman *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins* lässt dieser seine weibliche Protagonistin Teresa in den Spiegel schauen. Er beschreibt dabei in eindringlicher Weise deren Bemühen, sich selbst darin zu erkennen:

Nicht die Eitelkeit zog sie vor den Spiegel, sondern die Verwunderung darüber, das eigene Ich zu sehen. Sie vergaß, daß sie auf das Armaturenbrett ihrer Körperfunktionen schaute. Sie glaubte, ihre Seele zu sehen, die sich in ihren Gesichtszügen offenbarte. Sie vergaß, daß die Nase nur das Ende des Luftschlauches zur Lunge ist, und sah darin einen getreuen Ausdruck ihres Charakters. Sie betrachtete sich lange, und manchmal störte es sie, die Züge der Mutter in ihrem Gesicht wiederzufinden. Deshalb betrachtete sie sich noch beharrlicher und strengte ihren Willen an, um die Züge der Mutter wegzudenken, sie endgültig auszulöschen.³⁴

Das Verhältnis zwischen Teresa und ihrer Mutter ist zutiefst spannungsgeladen. Die Mutter, einst aufgrund ihrer übermäßigen Schönheit von der Männerwelt begehrt, wird früh ungewollt schwanger. Die Heirat mit dem ungeliebten Vater des Kindes erfolgt einzig und allein, um der sozialen Ächtung zu entgehen. Wie zu erwarten war, scheitert die Beziehung; die Mutter lernt einen anderen Mann kennen, einen Betrüger, den sie liebt, dessen Eskapaden mit anderen Frauen sie jedoch zutiefst verletzen. Und

[e]ines Tages betrachtete sie [die Mutter, T.D.] sich wieder im Spiegel und wurde gewahr, daß sie alt und hässlich war³⁵.

Es waren solche Erfahrungen, die das Bild konstituierten, welches Teresas Mutter von ihrer Tochter hatte und welches sie nicht zu durchbrechen vermochte. Dieses Bild war geprägt von Schuld.

³³ Sesink 2002, S. 96

³⁴ Kundera, Milan (2. Aufl. 1992): *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Aus dem Tschechischen von Susanna Roth. Ungekürzte Ausg.), S. 42

³⁵ Kundera 1992, S. 44

Schuldig war für die Mutter der Mann, der sie schwängerte, obwohl sie ihm ins Ohr flüsterte, er solle nicht in ihr kommen. Schuldig war der zweite Mann, gegenüber dessen Liebschaften sie sich als machtlos erlebte. Was ihr blieb, war die Tochter. Sie war die Manifestation ihres Lebens, das nicht gelingen wollte. Sie war die fleischgewordene Schuld. Teresas aufblühende Schönheit, Teresas Leben, das hoffnungsvoller, glücklicher werden konnte, verbarg sich hinter dem Bild, das die Mutter von Teresa hatte:

Vielleicht war tatsächlich sie schuld am Schicksal ihrer Mutter. Sie: diese absurde Folge der Begegnung zwischen dem Sperma des Männlichsten und dem Ei der Schönsten. In jener fatalen Sekunde, die Teresa heißt, hatte für die Mutter der Marathonlauf ihres verpfuschten Lebens begonnen. Die Mutter erklärte Teresa unablässig, daß Mutter sein bedeute, alles zu opfern. Ihre Worte klangen überzeugend, zumal sie die Erfahrung einer Frau zum Ausdruck brachten, die ihres Kindes wegen alles verloren hatte. Teresa hörte zu und glaubte, daß der höchste Wert im Leben die Mutterschaft und daß Mutterschaft ein großes 'Opfer' sei. Wenn die Mutterschaft aber ein 'Opfer' ist, dann ist das Schicksal einer Tochter eine 'Schuld', die niemals wieder gutzumachen ist.³⁶

Die Schuld, die Teresa in den Augen der Mutter erblickte, hat sich in das Selbstverständnis der Tochter eingebrannt. Doch ist die Weise, wie die Mutter die Tochter ansieht, Zeugnis und Ergebnis mütterlicher Macht. Das Bild, welches sich die Mutter von Teresa macht, lässt das Sein der Tochter nicht zum Vorschein kommen. Dort wo Raum sein müsste, herrscht eine Macht und zugleich eine Machtlosigkeit. Gelingt es doch der Mutter weder ihre Macht zu reflektieren, noch das Bild von ihrer Tochter zu durchbrechen, um zur Tochter zu gelangen. Die Mutter verbleibt in dieser missglückten Beziehung zur Tochter in einer mit jener der Tochter vergleichbaren Einsamkeit.

Nun haben wir weiter oben im Zuge unseres Blicks auf Hegel bemerkt, dass etwas, das ist, indem es ist, was es ist, zugleich das ist, was es nicht ist. Anders ausgedrückt (und ein wenig auf unser Vorhaben umgemünzt): Den Dingen haftet die Transzendenz an. Das Kind, das in den Augen der Mutter lediglich ein auf es projiziertes und es verdeckendes Bild der Mutter vernimmt, scheint sich zumindest als nicht gesehen zu erleben. Darin liegt ein Moment der Hoffnung. Was bleibt ist die Frage, ob wir es beim Blick des Kindes, der an der Macht der Mutter abprallt, mit einer Reflexionsbewegung, einem Zurückbeugen des kindlichen Seins zu tun haben. Diese Frage muss vorerst offen bleiben.

Literatur

Buber, Martin (1962): Das dialogische Prinzip. Gerlingen: Lambert Schneider

Bruder, Klaus-Jürgen; Voßkübler, Friedrich (2009): Lüge und Selbsttäuschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Braun, Christoph (2007): Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse. Berlin: Parodos

Friedrich, Gila (2008): Identität - ein geschichtsloses Konstrukt? Pädagogische Überlegungen zum Identitätsbegriff einer technisierten und zunehmend digitalisierten Kultur. Berlin: LIT (Zugl.: Darmstadt, Technische Universität, Diss., 2008)

Gidion, Heidi (2004): Bin ich das? Oder das? Literarische Gestaltungen der Identitätsproblematik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Wissenschaft der Logik Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Heidegger, Martin (18. Aufl. 2001): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer

³⁶ Kundera 1992, S. 45

- Heidegger, Martin (1957): Der Satz vom Grund. Pfullingen: Günther Neske
- Koch, Anton Friedrich / Schick, Friedrike (Hrsg.), G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Berlin: Akademie Verlag
- Kundera, Milan (2. Aufl. 1992): Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Aus dem Tschechischen von Susanna Roth. Ungekürzte Ausg.)
- Lacan, Jacques (1986): Schriften Bd. 1. Berlin: Quadriga
- Pagel, Gerda (1989): Lacan zur Einführung. Hamburg: Junius
- Roser, Andreas (2009): Ordnung und Chaos in Hegels Logik. Teil 1. Frankfurt am Main: Peter Lang (Zugl.: Passau, Univ., Habil.-Schrift),
- Sesink, Werner (2002): Vermittlungen des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D. W. Winnicotts. Münster, Hamburg, London: LIT
- Stone, L. Joseph; Church, Joseph (1978): Kindheit und Jugend. Einführung in die Entwicklungspsychologie. Bd. 1. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag (Hrsg. u. bearbeitet v. Peter Potthoff u. Hans Peter Rosemeier)
- Widmer, Peter (1990): Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jaques Lacans Werk. Wien, Berlin: Turia + Kant
- Verweyst, Markus (2000): Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan. Frankfurt am Main: Campus