

### Über das "Erkenntnis-Ich" des Forschers

Leiser, Eckart

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Leiser, E. (1993). Über das "Erkenntnis-Ich" des Forschers. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 17(3/4), 25-41. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-249484>

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Eckart Leiser

## ÜBER DAS „ERKENNTNIS-ICH“ DES FORSCHERS

Die Leser, die mich aus meinen früheren Beiträgen zur *Kritischen Psychologie* und insbesondere zur Psychologischen Methodenlehre kennen, werden vom Thema dieser Arbeit überrascht sein. Aber auch für diejenigen, die die selbstkritische Bestandsaufnahme in meinem letzten Buch (Leiser, 1991 – s. auch Leiser, 1993) gelesen haben, wird eine gewisse Lücke zu den hier entfalteten Gesichtspunkten bleiben. Meine Auseinandersetzung mit den dort von mir so genannten „blinden Flecken“ der *Kritischen Psychologie* hat mich in der Folge über den seinerzeitigen Versuch hinausgeführt, menschliche Subjektivität von einigen „Schlüsselementen“ des psychoanalytischen Denkansatzes aus neu in den Blick zu nehmen und mich auf die Suche gehen lassen. Aus den sich dabei abzeichnenden Fragen entstanden mehrere Seminare, die um drei gewöhnlich deutlich voneinander getrennte Diskurse kreisten: Den der *Strukturalen Anthropologie* von Lévi-Strauss, den von Foucault und den von Deleuze. Das wieder verband sich mit der Diskussion, die ich seit einiger Zeit in Spanien in einem Projekt zu den Grundlagen der Lacanschen Theorie und Praxis führe. Ziel dieser Arbeit ist, diese genannten thematischen Komplexe miteinander in Verbindung zu bringen und gelegentlich auf den „roten Faden“ meiner wissenschaftlichen Biographie, die Psychologische Methodenlehre, rückzubeziehen. Das Stichwort, das dabei den Ausgangspunkt bilden wird, heißt „*der phantasmatische Charakter der Erkenntnisoperation*“.

Bereits an diesem Ausgangspunkt stellt sich eine Beziehung zu Lacan her (s. Lacan, 1980). Denn dort bestimmt er bereits die Grundlage aller weiteren Erkenntnisoperationen, nämlich der *Wahrnehmung*, als eine Art Phantasma<sup>1</sup>: In der Wahrnehmung sucht das Subjekt nicht die empirische Realität, sondern sich selbst. Es tut das, indem es sich in den Objekten spiegelt und umgekehrt, indem es über die Introjektion der *vielen Objekte* sich zu konstituieren versucht. Nach Lacan hat daher die Wahrnehmung einen höchst narzißtischen Charakter, zielt sie doch letztendlich darauf, zwischen dem Subjekt und den vielen Objekten Beziehungen der *Ähnlichkeit* zu konstruieren, auf der Grundlage von *Identifizierung* und *Projektion*. Andererseits sind diese Anstrengungen letztlich vergeblich, denn die Konfrontation mit der Übermacht der Objekte läßt die Ohnmacht des narzißtischen Subjekts offensichtlich werden, und es wird von einer tiefgreifenden Angst der Fragmentierung überfallen.

Ihm bleiben schließlich nur zwei Möglichkeiten: Sich der erdrückenden Gegenwart der vielen Objekte auszuliefern und sich in dem damit einhergehenden Prozeß der Identifizierung zu zerstückeln, oder aber sich auf „autistische“ Weise in sich selbst einzuschließen und – hinter einem Panzer – eine Art entleerte Identität aufrechtzuerhalten.<sup>2</sup>

All das bisher Angedeutete ist nach Lacan in der ersten Lebensphase des menschlichen Individuums zu verorten, in einer Zeit, die *Spiegelstadium* genannt wird (wörtlich genommen die erste Begegnung des Subjekts mit seinem Spiegelbild). Für Lacan ist hier der erste Kontakt mit dem *Realen*, der, wenn auch mit einem anfänglichen Erlebnis triumphierender Allmacht verbunden, bald darauf als gescheitert erklärt werden muß. Die in ihrem entwicklungspsychologischen Ursprung verfehlt Realität wird sich dem Subjekt im weiteren dann nur noch in seinen Träumen bemerkbar machen.

Lacan beschäftigt sich mit der „Tragik“ des Scheiterns dieses narzißtischen Ichs in seiner Schrift *„Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“* (Lacan, 1973). Aus diesem Text ist zu entnehmen, daß die gerade beschriebene existentielle Bedrohung dieses ursprünglichen Subjekts auf seine ganze weitere Entwicklung durchschlägt. Denn die Fragmente der Identifizierungen mit den vielen Objekten lagern sich im Unbewußten ab. Nach Lacan folgt daraus, daß das Unbewußte nichts anderes ist als das „vielköpfige Subjekt“, das aus den heterogenen Fragmenten dieser Identifizierungen entsteht. Es bildet das Repertoire des *Imaginären*, das auf diese Weise und über die Stufe des narzißtischen Ichs hinaus eine grundlegende Dimension menschlicher Subjektivität bleibt. Als solches stellte es aber, wegen seiner Flüchtigkeit, seiner Inkonsistenz, seinen Täuschungen und seiner Ohnmacht dem Realen gegenüber, eine ständige Bedrohung dar.

Das *Symbolische* ist es dann, das dieser Bedrohung entgegengesetzt wird. Im Unterschied zu Freud beginnt aber nicht erst hier das gesellschaftliche Feld, denn schon das Imaginäre, indem es die vielen Objekte abbildet, umfaßt unter phylogenetischem und ontogenetischem Gesichtspunkt kollektive Aspekte: Sei es, daß im Laufe der Geschichte einer Kultur bestimmte Objekte eine kollektive Relevanz gewinnen und dadurch zu einer verallgemeinerten Darstellung im Imaginären gelangen, sei es, daß der Erfahrungsraum einer Kultur immer mehr von hergestellten und damit allgemein präsenten Objekten durchsetzt ist, oder sei es, daß das Kind über kulturell bestimmte Gewohnheiten der Aufzucht systematisch mit bestimmten Objekten in Kontakt gebracht wird.

Ontogenetisch gesehen, geht das Errichten der *symbolischen Ordnung* – oder besser gesagt das Eintreten in sie – mit der Unterscheidung zwischen „Ich“ und „Anderem“ als erstem Schritt einher. Am Anfang – und schon hier deutet sich der fiktive oder phantasmatische Aspekt der Erkenntnisoperation und später der Wissenschaften an – ergibt sich die Abgrenzung zwischen beidem aus einer vollständig formalen Disjunktion (indem – logisch ausgedrückt – das „Ich“ sich dem „Nicht-Ich“ gegenüberstellt und auf diese Weise eine, wenn auch „leere“ Unterscheidung eingeführt wird). Denn ein direkter Kontakt mit dem „Anderem“ (in Form von Dingen oder Personen) auf realem Niveau und damit eine konkrete erfahrbare Unterscheidung, bleibt unerreichbar.

Im Rahmen der sogenannten *Psychophylogenese* betrachtet, könnte man hier vom „Fluch“ des menschlichen Bewußtseins reden. Denn außer seinem Überlebensvorteil, der ihm bei einer *funktionalen* Analyse gewöhnlich zugeschrieben wird (s. insbesondere die funktional-historische Analyse der *Kritischen Psychologie*) bedeutet es unter *strukturelem* Gesichtspunkt, einen unüberbrückbaren Schnitt im Mensch-Welt-Zusammenhang. Und ontogenetisch betrachtet, setzt es beim „zu früh geborenen“ und daher existentiell überforderten menschlichen Individuum kompensatorisch jene problematische Dynamik der Ichkonstruktion in Gang, von der noch die Rede sein wird.

Hier, konfrontiert mit der unerreichbaren Realität, ist es, wo der *Name* ins Spiel kommt, als Vermittlungsglied zwischen dem direkt nicht zugänglichen Realen und dem Subjekt. Der Name hält das Objekt fest, indem er sich „dessen Zeit“ bemächtigt, d.h. indem er es seiner Zeitlichkeit entreißt. Den Namen aussprechen, heißt demnach, ein gleichzeitiges Bild des Objekts zu schaffen, das sich zwischen das Ich und das Objekt/den Anderen stellt.

In seiner Keimform beobachtet Lacan die Einführung des Symbolischen schon im Spiegelstadium, also auf der Stufe des narzißtischen Ichs, und auch hier bereits in Form einer Opposition *zweier* Namen: So wenn das Baby im Alter von 8-10 Monaten in phonetisch dem Wortpaar „*fort-da*“ schon ansatzweise nachgebildeten Ausrufen eine an einem Faden befestigte Spule abwechselnd von sich wegwirft und zu sich heranzieht. Mit Saussure bestreitet Lacan also die Existenz isolierter Beziehungen zwischen Zeichen und Bezeichnetem und sieht die Grundlage des Symbolischen in der Operation solcher Gegenüberstellungen, also im Einführen von Differenzen. Hier ist nicht der Ort, den Weg vom Spiegelstadium zum „sozialen Ich“, d.h. zum tatsächlichen Eintritt in die symbolische Ordnung, wie ihn Lacan sieht, in seinen Details nachzuzeichnen und die einschneidenden Umstrukturierungen, die das Sub-

jekt und sein Begehren dabei durchlaufen. Nur so viel ist hier festzuhalten: Die Namen und die von ihnen markierten Differenzen setzen sich *vor* die Objekte und weisen diesen innerhalb der symbolischen Ordnung ihre Plätze zu. Und indem dieser Prozeß fortschreitet, baut sich das „Spiegel-Ich“ allmählich in das „soziale Ich“ um. Das letztere verdankt sich also der Macht des Namens und der symbolischen Ordnung. Wie bekannt, gründet diese Ordnung ihrerseits auf einem System von Signifikanten, das durch ein Gesetz reguliert wird. Aus diesem ergibt sich seine zentralisierte Struktur (an deren Spitze der *Name des Vaters* oder der *Phallus* steht).

Bleibt die fortgesetzte Arbeit, um nicht zu sagen „Plackerei“, dieses „soziale Ich“ mittels unablässiger Instandhaltungsarbeiten zu sichern und zu festigen. Dieses Instandhaltungsprogramm läuft in einem psychischen Feld ab, das durch das Bewußtsein beherrscht wird. Es ist der Ort ständiger Konstruktions- und Kontrolltätigkeiten. Diese haben deutlich paranoide Züge, richten sie sich doch gegen diese zentrifugalen Kräfte, gegen diese Dissoziationstendenzen, die von den im Unbewußten abgelagerten vielen Objekten ausgehen. Und tatsächlich, setzt diese Verteidigung der Ichfunktion gegen das Unbewußte aus, wie beim Traum oder in der Psychose, zerfällt das Ich wieder in diese vielen *Imagos* des Subjekts. Es findet das statt, was Lacan die „Spektralanalyse des Ich“ nennt.

### Das „Erkenntnis-Ich“ in der abendländischen Wissenschaft

Nun gut. Und was hat das alles mit dem „*Erkenntnis-Ich*“ des Forschers und seinen Anstrengungen zu tun, die Gegenstände seiner Forschung in ein theoretisches System einzufügen? Auf den ersten Blick hat dieses Projekt der Wissenschaften eine auffällige Affinität zu dem, was wir gerade gekennzeichnet haben als Konstruktions- und Kontrollarbeit des Ichs für die Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung, über die das Subjekt seine Identität zu bilden sucht. Denn das, was das „soziale Ich“ im Fall des menschlichen Individuums tut und auf Grundlage unvermittelter und zufälliger Erfahrungen, macht das „*Erkenntnis-Ich*“ des Forschers auf gezielte Weise auf der Grundlage von wohlkonstruierten Situationen und einer systematischen Anordnung der Objekte.

Es ist jedoch zu empfehlen, daß wir die Dinge ein wenig spezifizieren, uns also nicht mit ins Auge springenden Ähnlichkeiten zufriedengeben, die unsere Untersuchung in einem metaphorischen Raum festhalten könnten. Wir wollen das an drei Punkten tun:

*Erstens* lohnt es sich, zur Kenntnis zu nehmen, daß der Forscher ein Geschlecht hat, und dieses ist in der abendländischen Tradition der Wissenschaften männlich.

*Zweitens* ist es sinnvoll, die Struktur dieser wissenschaftlichen Ordnung ein wenig zu analysieren und, soweit möglich, genauer zu bestimmen.

*Drittens* muß präzisiert werden, was es bedeutet, den Menschen selbst in diese wissenschaftliche Ordnung hineinzunehmen, von dem Moment ab, als sich in der Geschichte der Menschheit das Projekt artikuliert, das unter der Bezeichnung „Humanwissenschaften“ zusammengefaßt wird.

### Der männliche Forscher

Um mit dem *ersten Punkt* zu beginnen, nämlich daß es männliche Forscher waren, die von der abendländischen Kultur aus die Rolle der Protagonisten in diesem Projekt der Menschheit gespielt haben, das sich „Erkenntnis“ nennt, lohnt es m.E., sich mit der Analyse zu befassen, die Luce Irigaray in ihrem Buch „*Speculum*“ (1980) vornimmt, in dem sie aus einer sehr umfassenden Perspektive die Frage nach der „*sexuellen Differenz*“ stellt. Irigaray, auf Lacan Bezug nehmend, gelangt in ihrer Analyse zum Ergebnis, daß dieses „Ich“, das sich auf paranoische Weise mit der Sicherung seiner Identität abmüht und sich der dauernden Abwehr einer drohenden Desintegration widmet, die von der Außenwelt, vom „Andern“, von den Dingen ausgeht, durchaus kein universales Drama des menschlichen Subjekts darstellt. Vielmehr handelt es sich dabei, folgt man ihren Argumenten, um die psychische Manifestation einer höchst fundamentalen Struktur unserer westlichen Kultur, die sich durch einige spezifische Wesenszüge auszeichnet, Spezifika, deren Geschichte sich bis in die Antike zurückverfolgen läßt. Da dieses kulturelle „Regime“ wiederum auf dem Patriarchat ausruht, und das heißt auf einer spezifisch männlichen Ökonomie, die auf Kosten der Frau funktioniert, markiert dieses Drama des „paranoischen Ichs“ vor allem ein grundlegendes Muster der männlichen Identität. (Nebenbei bemerkt, folgt aus einigen Ergebnissen der Ethnopsychiatrie, daß es in anderen Kulturen, etwa der vietnamesischen, schwierig ist, die klinischen Bilder von dem zu finden, was die westliche Psychopathologie „Schizophrenie“ nennt, obwohl in den Kliniken des hier zitierten Umfeldes genau nach dieser Psychopathologie, die diese Bilder ja teilweise erst produziert, verfahren wurde – was für eine andere Identitätsstruktur in diesen Kulturen spricht, die sich bereits auf der Ebene der Sprache darstellt – s. Wulff (1972); viele andere Beispiele für eine grundlegend andere Ordnung des Symbolischen und

die darin vorgenommene Repräsentation des Subjekts finden sich in der Ethnologie – s. Lévi-Strauss (1973).)

Macht man den Versuch, die Analyse von Irigaray in das Bezugssystem von Lacan zu übersetzen, so entspricht dem, was dieser als Spiegel-Ich definiert, in groben Zügen der männlichen Identität. Aber da der Knabe schließlich im Verlauf seiner Entwicklung über das Symbolische verfügen lernt, muß diese männliche Identität zugleich mit dem in Beziehung gesetzt werden, was Lacan als „soziales Ich“ definiert. Daraus würde sich folgerichtig ergeben, daß sich in Wirklichkeit hinter dem „sozialen Ich“ das „männliche Ich“ verbirgt, ein Wesen somit, dem es niemals gelingt, diesen „Fallstricken“ des Spiegel-Ichs und seinen unentrinnbaren Ängsten zu entkommen. Es ist ein Wesen, das sich hin- und hergerissen sieht zwischen der Manie der Selbstauflösung (wofür die Bilder des Abenteurers, des *Don Juan*, des mit allen Rollen vertrauten Schauspielers stehen mögen) und dem „autistischen“ Sich-Einschließen (Stichwort: Gefühlskälte, menschliche Mumie, mechanisierter Bürokrat). Das einzige Mittel gegen den Schrecken, den der „Andere“ (die „Andere“) bei ihm auslöst, ist die Spiegelung, und von dieser Technik macht er durchaus nicht auf diese hilflose Art Gebrauch, die sich vorzustellen Lacan nahelegt, sondern auf aggressive und sehr wirksame Weise. Der Frau fällt das Los zu, sich in die gefährlichste Bedrohung des „männlichen Ichs“ zu verwandeln, und zwar in dem Maße, wie sich im Verlauf der Ontogenese dessen narzißtische Libido in Objektlibido verwandelt.

Denn die Exteriorisierung des Begehrens geht notwendigerweise einher mit einer dramatischen Destabilisierung des „Spiegel-Ichs“. Eine ursprünglich vorwiegend imaginäre Beziehung mit der Außenwelt nimmt mehr und mehr den Charakter eines vom Begehren gespeisten Kräftefeldes an, was schon für sich genommen eine von Widersprüchen bestimmte Eigendynamik erzeugt. Daraus folgt, daß die Aufrechterhaltung eines in sich selbst ruhenden Ichs, das es schafft, die Welt um sich selbst als Zentrum herum wohlkontrolliert anzuordnen, zu einer immer unmöglicheren Angelegenheit wird. Und als wäre das noch nicht genug, läßt die *Objektbesetzung*, womit die Psychoanalyse den Vorgang bezeichnet, bei dem die Libido sich ihrer Objekte bemächtigt, das Subjekt in die Verstrickungen mit diesen „Objekten“ fallen, löst wechselseitige Prozesse aus, die in Abhängigkeiten enden können. Die Ichfunktion kompliziert sich von diesem Zeitpunkt an also enorm: Sie muß nicht mehr nur die kognitive Leistung sicherstellen, die nötig ist, um die Abgrenzung von der Außenwelt durchzuhalten, um auf diese Weise die Identität zu sichern. Ihr fällt vielmehr außer-

dem die Aufgabe zu, einen wohlkontrollierten Kontakt mit dieser Welt der Objekte zu ermöglichen, d.h. eine Triebökonomie so zu organisieren, daß das Ich sich nicht, getrieben von der Sprengkraft der Libido, den Objekten ausliefert und untergeht.

Der Ausweg aus diesem Dilemma, immer innerhalb des Rahmens der „Spiegellogik“: Die „Magie“ des Objekts des Begehrens ausschalten, und die liegt gewöhnlich im „Weiblichen“. Das „Weibliche“ wird neutralisiert, indem es einfach als negatives Spiegelbild des „männlichen Ich“ gefaßt wird. Auf diese Weise wird eine grundlegende Erfahrung des Hereinbrechens des „Anderen“ verwandelt in eine leicht verfügbare und handhabbare Angelegenheit.<sup>3</sup>

Es ist aber durchaus nicht so, daß diese Neutralisierung des „Weiblichen“ sich nur im naturwüchsigen Rahmen der psychischen Mechanismen des individuellen Mannes abspielt. Denn darüber hinaus gibt es einen wohlorganisierten gesellschaftlichen Prozeß von größter Tragweite, der im historischen Maßstab der abendländischen Kultur die Unterwerfung der Frau zum Ziel hatte. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß sich dieser Begriff des „Weiblichen“ als negatives Spiegelbild des „männlichen Ich“, also als sein defizitäres Gegenstück, immer wieder im Werk von Freud selbst findet (s. etwa „*Die Weiblichkeit*“ – Freud, 1978).

### Der männliche Baum der Erkenntnis

Ein allgemeinerer Aspekt, der über die spezifisch psychologische Fragestellung der „sexuellen Differenz“ hinausgeht, betrifft die erkenntnistheoretischen Implikationen, die in der gerade angedeuteten „Spiegellogik“ liegen. Womit wir zum *zweiten Punkt* des hier formulierten Themas kommen: Die Struktur der wissenschaftlichen Ordnung.

Denn gemäß Irigaray bestimmt diese „Spiegellogik“, da sie letztes Fundament des männlichen Seins ist, die Beschaffenheit des gesamten Mensch-Welt-Zusammenhangs, wie er sich in der Geschichte der abendländischen Kultur geformt hat. In diesem Argument liegt für mich der gewichtigste Gedanke von Irigaray, insoweit es sich hier darum handelt, aus ihrer Analyse für die Frage nach den ordnenden Schemata in der Erkenntnisfähigkeit des Forschers Nutzen zu ziehen, für die Frage nach seinem zwanghaften Willen zum Wissen und insbesondere nach diesem „phantasmatischen Ich“ in der heute herrschenden Psychologie, das vor allem in deren Methodenlehre, hinter seinem logisch-mathematischen Instrumentarium verschanzt, die Szene bestimmt.

Aus der Analyse von Irigaray ergibt sich, daß diese „Spiegellogik“ auf kognitivem Niveau eine ununterbrochene Reihe von *Dichotomien* aus sich hervortreibt, bei denen der eine Pol sich immer als negatives oder defizitäres Spiegelbild des anderen darstellt. Geht man diesem Phänomen historisch nach, so führen seine Ursprünge bis in die antiken Schulen der abendländischen Philosophie zurück und verweisen insbesondere auf die *platonische* Philosophie. Schon in dieser finden sich alle wesentlichen Dichotomien dieses Typs, zu denen gehören: „Himmel-Erde“, „Idee-Materie“, „Geist-Körper“, „groß-klein“, „Wahrheit-Täuschung“, „Licht-Dunkel“ usw. Und alle diese gründen, gemäß dem gerade entwickelten Gedankengang, auf einer uranfänglichen Dichotomie „Ich“ vs. „Anderes“, die sich in der Dichotomie „männlich-weiblich“ konkretisiert, wobei durchaus verblüfft, in welchem Maße Platon und seine Schüler das Problem der Weiblichkeit umtreibt. Diese Schlüsselrolle der Dichotomie „männlich-weiblich“ offenbart sich immer noch an den Konnotationen, die an der Gegenüberstellung der Geschlechter „hängen“ und die die Frau durchweg der „negativ“ besetzten Seite zuordnen: *Erde, Materie, Körper, klein, Täuschung, dunkel* usw. – Assoziationen, die sich wiederum vollständig schon in den Werken Platons finden (s. Irigaray, 1980, S. 193 ff.).

Es tritt das Prinzip der *Zentralisierung* hinzu, die ihren Ursprung in der Notwendigkeit hat, „symbolische Festungen“ zu errichten, um das bedrängte Ich abzuschließen. Und schon entfalten sich diese hierarchisch strukturierten Begriffsbäume, die dazu dienen, allen Dingen ihren Platz zuzuweisen und sie auf diesem Platz festzuhalten. Auf diese Weise baut sich Stück für Stück jene „Ordnung der Repräsentation“ auf, von der Deleuze und Foucault sprechen (s. Deleuze & Foucault, 1977). Der gleichen Notwendigkeit folgend bilden sich die deduktiven Schemata des Denkens und Schließens heraus, die dazu dienen, sich auf dem Gerüst dieser Begriffsbäume ohne Gefahr der Verirrung und Entgleisung zu bewegen, und für die das westliche Denken, vor allem das der Wissenschaften, eine besondere Vorliebe hat.

Es scheint mir an dieser Stelle angebracht, darauf hinzuweisen, daß die hier unternommene Analyse angesichts des vorliegenden Problemzusammenhangs durchaus nicht auf die Frage nach der Leistungsfähigkeit dieser Wissenschaften eingehen muß. Denn wenn es sich darum handelt, das „*Erkenntnis-Ich*“ des Forschers als eine Art Militärstrategen in den Blick zu nehmen, ist es erlaubt, wie bei jeder Art von Kriegsführung zwischen ihrer Leistungsfähigkeit und ihrer Gewaltförmigkeit (und den dadurch bewirkten Deformationen) zu unterscheiden.

Was mich in Überraschung versetzt hat bei der Lektüre der Texte von Irigaray und anderer damit zusammenhängender, war, daß die besagten Muster abendländi-

schen Denkens, die in den Erkenntnischemata des Forschers zu extremer Ausprägung gelangen und auf besonders irrationale Weise in der Militanz der etablierten Psychologie (Genauerer hierzu findet sich in meinem Buch „*Hegemonie und Methode in der etablierten Psychologie*“ – Leiser, 1991), sich sogar in psychologischen Ansätzen wiederfinden, die dieser etablierten Psychologie radikal entgegengesetzt sind. Zu diesen gehört das Projekt „*Kritische Psychologie*“, an dem ich längere Zeit mitgearbeitet habe. Deren bekanntere Texte zeichnen sich sogar besonders aus durch ihre hermetisch geschlossenen und strengstens gehandhabten Begriffsbäume. Es scheint sich also um eine Dynamik zu handeln, die auf „infralogischem“ und „infrastrukturellem“ Niveau eingreift, indem sie mit einigen tiefliegenden Mechanismen arbeitet, die jeder Abrechnung mit den kritisierten philosophischen und erkenntnistheoretischen Positionen widerstehen und deren Muster sich hartnäckig jeder Art von Reflexion zu entziehen scheinen.

Um nun doch zum Problem der Wirksamkeit dieses wissenschaftlichen Denkens zurückzukehren, also der Leistungsfähigkeit der den klassischen Wissenschaften zugrundeliegenden kognitiven Strukturen, um die es hier geht, so interessiert uns hier vor allem die Frage, was es bedeutet, sich weiterhin an sie anzuklammern, wenn wir uns den Humanwissenschaften zuwenden. Es gibt Gründe für den Verdacht, daß sie dort *nicht* mehr funktionieren könnten, also nicht einmal mehr die Leistungsfähigkeit der im Vorangehenden beschriebenen Entstellungen und pathologischen Züge „wettmachen“ könnten. Womit wir zum *dritten Punkt* des hier behandelten Themas kommen, nämlich zur Frage, was dabei herauskommt, wenn diese Erkenntnisoperation, die wir gerade gekennzeichnet haben, auf die Humanwissenschaften hin ausgedehnt wird.

### Das „Erkenntnis-Ich“ in den Humanwissenschaften

Im folgenden beziehe ich mich auf den Dialog zwischen Foucault und Deleuze, der in dem Büchlein „*Der Faden ist gerissen*“ (Deleuze & Foucault, 1977) zusammengestellt ist. Er besteht zum größten Teil aus wechselseitigen Rezensionen ihrer entsprechenden Bücher. Auf diese Weise baut sich zwischen beiden ein sehr inniger Austausch auf, der durch ungewöhnliche Kohärenz und gegenseitiges Sich-Durchdringen hervorsteht. Alles zusammengenommen, plädieren beide für ein neues Denken, als dessen Schlüsselemente die *Differenz* und die *Wiederholung* bestimmt werden, wobei es darum geht, beide Kategorien als positive und fruchtbare Formen

zurückzugewinnen, um daraus eine philosophische Praxis zu entwickeln, die der Sklerotisierung des westlichen Denkens entkommen kann.

Foucault, inspiriert vom griechischen Mythos der Ariadne, macht den Versuch, diese produktive Wiedergewinnung von Differenz und Wiederholung an diese Geschichte anschließend zu illustrieren: Ariadne gibt schließlich die Suche nach Theseus auf, eine Suche, die Foucault als Allegorie auf dieses ewige philosophische Projekt nimmt, das nur nach einem einzigen strebt, nämlich der Konstruktion der Identität mittels der Erinnerung und der Wiedererkennung. Am Ende erhängt sich Ariadne an ihrem eigenen Faden. Aber das ist nicht – und hierin besteht die Foucaultsche Variation des Mythos – ein verhängnisvoller Ausgang der Geschichte, sondern der Beginn einer anderen Geschichte: Denn von jetzt ab macht Theseus von seiner im Scheitern der Suche proklamierten neuen Freiheit des Denkens Gebrauch, entdeckt die Freude daran, durch sein Labyrinth zu irren, und ihm öffnet sich eine faszinierende Welt, in der sich Monster und Menschen mischen (ein produktives Bewegen in der Differenz), und in der die Zeit eine andere Struktur hat: Sie verläuft nicht mehr in endlosen Kreisen der Wiedererkennung des immer Gleichen und auch nicht im wohlgeordneten Fluß der Geschichte (die beiden einzigen im abendländischen Denken zugelassenen Formen). Sie ist vielmehr ein freies und offenes Kontinuum mit unendlich vielen Einschnitten (ein Medium der produktiven Wiederholung). Zu einer konkreteren Anschauung, was diese damit angedeuteten „Gegenstrukturen“ darstellen, gelangt man, wenn man sich das „Rhizom“ vorstellt, das als dem Baummodell entgegengesetzte (und bei Gräsern vorkommende) Struktur verstanden werden kann, das hier aber für ein umfassendes revolutionäres Projekt steht (s. Deleuze & Guattari, 1977).

Was die Rolle der Differenz und der Wiederholung in der abendländischen Philosophie betrifft und ihren dortigen „antiproduktiven“ Charakter, kann dieser Gesichtspunkt unmittelbar mit der Analyse von Irigaray zusammengebracht werden: „Differenz“ verstanden als Dichotomie, die den konkreten Unterschied negiert, und „Wiederholung“ verstanden als Sich-Anklammern an das immer Gleiche, wie es sich im Spiegeln der Welt im „Ich“ manifestiert.

Im Bereich der Wissenschaften sind es genau diese beiden Operationen, das Einführen formaler Oppositionen und das Vollziehen tautologischer Wiederholungen, mit denen die heterogene Welt diesem eindeutigen „Ich“ angeglichen wird, als unangreifbarer „Nabel“ von allem, und die die sogenannte „Ordnung der Repräsentation“ auszeichnen. Trotz ihres zwanghaften Charakters ermöglicht sie dem Menschen das kohärente Bild einer Welt, die sich seiner Kontrolle fügt, auch wenn diese

teilweise nur eingebildet ist. Dieser zwanghafte Charakter gelangt zu seiner eindeutigsten Ausprägung im *mechanischen Determinismus* der klassischen Physik, der seine Krönung im Modell des Physikers und Philosophen Laplace findet, nämlich in seinem berühmten „Dämon“, im Mittelpunkt des Universums sitzend und Statthalter des „*Erkenntnis-Ichs*“ sozusagen, ein Wesen, das über alle Daten und Erkenntnisinstrumente verfügt, um den Gang der Dinge in jedem Augenblick und in allen seinen Einzelheiten vorausszusagen und auf diese Weise zu kontrollieren.

Aber was nützt eine Kontrolle der Welt, die zum großen Teil eingebildet ist? – kann gefragt werden. Wie aus den Forschungen von Lévi-Strauss zum „*Wilden Denken*“ hervorgeht, ist das „Einrichten“ einer kohärenten Ordnung, die dazu dient, die Welt zu verstehen – im gegebenen Fall auf der Grundlage der *totemistischen Klassifikation* – ein Konstruktionsprozeß, der anderen Kriterien als nur dem Wahrheitsgehalt des Modells gehorcht, den zu erreichen die westlichen Wissenschaften vorgeben. Im „Einrichten“ und „Durchhalten“ der Ordnung selbst liegt ein großer Teil ihrer Funktion, und sei ihr Modell auch noch so sehr seinem Gegenstand „übergestülpt“. Und eine auf einem derartigen Modell gründende Kontrolle der Welt, und sei sie auch nur eingebildet, kann durchaus reale Wirkungen entfalten und sich in einer „handfesten“ Praxis manifestieren. Ein Beispiel dafür wäre die Praxis der *Intelligenztests* in der heutigen Psychologie (s. Leiser, 1991, S. 235 ff.). Aber auch durch das Werk Foucaults zieht sich ja wie ein roter Faden, daß ein Diskurs, in diesem Fall der psychologische, und bestehe er aus noch so willkürlichen Festlegungen, als Teil eines Selbstunterdrückungsmechanismus und indem er sich in ein „mikrophysikalisches“ Dispositiv der Macht in unserer Kultur einschreibt, die Subjekte bis in ihre feinsten Lebensäußerungen hinein modellieren kann.

Um kurz am Gedanken der Spezifik und kulturellen Relativität des westlichen „*Erkenntnis-Ichs*“ anzuknüpfen, lohnt es sich, einen Blick auf ein anderes Ergebnis der Forschungen von Lévi-Strauss zu werfen, das einen grundlegenden Unterschied zwischen dem von ihm sogenannten „*Wilden Denken*“ und dem westlichen „domestizierten“ Denken betrifft. Obwohl beide Erkenntniszugänge zur Welt etwas gemeinsam haben, nämlich dieses „Überstülpen“ einer symbolischen Ordnung, tut das der westliche Forscher von einem eindeutigen und zentralen Bezugspunkt aus, von dem aus er sich den Dingen mittels eines instrumentellen Zugriffs nähert, der auf Kontrolle zielt. Dagegen zeichnet sich das „*Wilde Denken*“ durch einen semantischen Zugang zur Welt aus, der darin besteht, viele Fäden zwischen den Dingen zu spannen und damit ihrer Komplexität Rechnung zu tragen und sich selbst mit Hilfe einer Vielfalt von Verbindungen in diesen Kontext einzufügen. Seine totemistische Logik fällt auf

durch ihre Fähigkeit, alles mit allem in Kontakt zu bringen (nicht zu verwechseln mit der Fähigkeit der westlichen Abstraktion, alles in einem hierarchischen klassifikatorischen Schema unterzubringen): Den Adler und das Blut und das Erdloch und das Feuer und das Haus und den Clan, immer im Rahmen einer versöhnenden Annäherung an die Welt (s. Lévi-Strauss, 1973, S. 302 ff.). Was dabei die Arroganz des westlichen „Erkenntnis-Ichs“ am meisten verletzt, ist, daß die Leistungsfähigkeit dieses Denkens im Hinblick auf das Erfassen der Welt der Objekte bisweilen die westlichen Wissenschaften in den Schatten stellen kann, wie im Fall von Kenntnissen der Botanik und der entsprechenden Klassifikationssysteme (s. a.a.O., S. 58 ff.).

Um aber zum Denken der klassischen Wissenschaften zurückzukehren: Da es auf der Repräsentation gegründet ist, erfaßt es die Welt mittels Bildern, und im Zentrum dieses Gefüges von Bildern befindet sich eine *Leerstelle*, nämlich der Mensch selbst. Wir haben hier nach Jaques-Alain Miller eine topologische Übersetzung von dem vorliegen, was dem menschlichen Denken in den Antinomien der formalen Logik und der Mengentheorie, etwa der Russelschen „Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten“, begegnet, nämlich ein immer draußen bleibendes „überzähliges Element“, an dem jeder Versuch einer totalisierenden Welterfassung scheitert (s. Miller, 1990).

Foucault bietet uns zur Veranschaulichung der Situation das berühmte Bild „Las Meninas“ von Velázquez an, wo die Könige sich außerhalb des Gesichtsfeldes befinden und lediglich in einem Spiegel erscheinen. Die Welt in Form von Bildern verdoppeln, bedeutet nach Deleuze und Foucault, die Dinge in ihrem Eigenleben stillzulegen und ihre Einzigartigkeit auszulöschen. Auf der Grundlage derartiger Bilder eine Ordnung aufzubauen, besteht danach darin, sie in ein System von Ähnlichkeiten einzufügen (das also, was wir in Keimform schon bei Lacan auf der Stufe des „narzißtischen Ichs“ als Grundlage der Wahrnehmung gefunden hatten), in dessen Zentrum sich das „Identische“, das „Subjekt“, das „Ich“ befindet. Daraus ergibt sich, daß das Subjekt (und in der Folge das „Ich“), da umgekehrt aus den Spiegelungen in diesen Ähnlichkeiten konstituiert, als Angelpunkt also, auf den all diese Bilder ausgerichtet sind, selbst außerhalb der Repräsentation steht. Macht man trotzdem den Versuch, es in die Repräsentation hineinzunehmen, geschieht das um den Preis, bei einem Zirkel und in der Folge bei rein illusionären Konstruktionen zu enden. Im günstigsten Fall gelangt man bei diesem Versuch schließlich zu einer weiteren Verdoppelung, einer Spiegelung der Spiegelung, was letztlich bedeutet, die Leerstelle, statt sie aufzufüllen, in etwas Mystisches zu verwandeln. Dieses Phäno-

men läßt sich in der Portraitmalerei ab dem 17. Jahrhundert besichtigen, die weniger der Darstellung als der Mystifizierung von König und Aristokratie zu dienen scheint.

In dieser Epoche der Repräsentation lösen sich also die Zeichen von den Dingen ab, auf die sie sich beziehen, und, derart verselbständigt, kehren sie zu ihnen zurück und bemächtigen sich ihrer. Das Gemeinte wird deutlich, wenn man einen Vergleich vornimmt mit dem Zeitalter der Renaissance, als der staunende Blick erstmalig der Dinge dieser Welt gewahr wurde, die das Christentum bis dahin, da der Welt der Eitelkeiten und des Bösen zugerechnet, dem Blick verborgen hatte. Es war diese Zeit, in der sich genau die Frage nach dem Eigenleben der Dinge stellte und nach ihrer zweifelhaften und problematischen Beziehung zu den Zeichen.<sup>4</sup>

In die Geschichte der Wissenschaften hat sich diese Epoche der Repräsentation vor allem durch ihre Stärke eingeschrieben, nämlich durch einen Zugriff auf die Welt, der eine scheinbar unbeschränkte Souveränität des Denkens beim Konstruieren von Systemen ermöglicht, worauf der enorme Aufschwung der Naturwissenschaften in dieser Zeit zurückgeführt werden kann (Descartes, Newton etc.). Nach einer von mir durchgeführten Analyse hat diese Stärke des Projekts der Repräsentation mit der Spezifik des logisch-mathematischen Denkens zu tun, das mit Hilfe seiner Abstraktionen und erzwungenen Vereinfachungen eine sehr ökonomische, kognitive Handhabung von Gegenständen einer bestimmten Beschaffenheit ermöglicht (s. Leiser, 1991, 1978).

An einem anderen entscheidenden Punkt jedoch brechen die Autoren mit einer unter den Wissenschaftshistorikern sehr verbreiteten Sicht. Nach dieser vorherrschenden Auffassung, die übrigens seinerzeit auch mein Ausgangspunkt war, wären die Humanwissenschaften gewissermaßen zu betrachten als mehr oder weniger logische Ausweitung der Naturwissenschaften auf eine letzte „terra incognita“ hin und als Versuch, diese zu „kolonisieren“. Ein kritischer Ansatzpunkt wie seinerzeit der meinige würde dabei eben in Zweifel ziehen, daß ein solches Projekt, das einfach dem Schema der Nachahmung folgt, Erfolg haben kann. Foucault und Deleuze dagegen vertreten die Auffassung, daß die Humanwissenschaften nicht nur wenig erfolgreich sind, sondern im Rahmen der Ordnung der Repräsentation schlicht und einfach *unmöglich*, weil sie sich eben auf deren Leerstelle beziehen. Nimmt man diese Tatsache aber nicht zur Kenntnis, argumentieren sie weiter, so werden die Forscher und Wissenschaftler Phantasmen hervorbringen. Daraus folgt, stellen die Autoren fest, daß im selben Moment, in dem die Humanwissenschaften sich historisch als positive Wissenschaften konstituieren, auch schon ihr Untergang zu beklagen ist. Historisch betrachtet (und daran ändert auch das hartnäckige Fortbestehen

der Phantasmen in der herrschenden Psychologie nichts), ist seinerzeit nicht nur dieses Projekt der Humanwissenschaften zerbrochen, sondern das gesamte wissenschaftliche Projekt, das auf der Ordnung der Repräsentation beruhte, ist brüchig geworden und das mit ihr verbundene Denken. Dabei ist es so, daß es dazu nicht in erster Linie aufgrund einer inneren Dynamik der philosophischen und wissenschaftlichen Entwicklung kam, sondern vor allem, weil von außen Instanzen einbrachen, die sich der „Spiegellogik“ entziehen und daher weder repräsentiert noch repräsentierbar sind. Es sind drei dieser Instanzen, auf die die Autoren verweisen und die in der jüngeren Geschichte der westlichen Welt in den Blick gerückt sind:

- Erstens die industrielle Revolution, die jäh den Menschen aus dem Zentrum, aus der Stellung des Königs vertreibt und ihn bloßstellt als Objekt einer unentrinnbaren Fremdbestimmung. Diese historische Erfahrung zog nach sich das Aufkommen einer Politischen Ökonomie, die den Menschen und seine Lebensbedingungen als Produkt seiner eigenen Arbeit begreift (es genügt hier, die Analysen von Ricardo und Marx zu erwähnen).
- Zweitens das Aufkommen einer vollständig neuen biologischen Sichtweise, die sich außerhalb der dem Modell der Repräsentation verpflichteten wissenschaftlichen Tradition herausbildet, und die schließlich in Form der Darwinschen Theorie auf die wissenschaftliche Bühne tritt. Denn auch hier kehrt sich die bisher bestehende Beziehung zwischen dem Menschen als Zentrum und den repräsentierten Objekten um, bestimmt sie doch den Menschen als Produkt genau der bisher stillgelegten Dinge und Naturprozesse.
- *Drittens* das In-Erscheinung-Treten eines neuen Zugangs zur Sprache, ausgehend von einer Philologie, die dieses entscheidende Werkzeug der Repräsentation als Phänomen auffaßt, dem wiederum ein Eigenleben und eine eigene geschichtliche Entwicklung zukommen. Die Autoren spielen hier auf die Arbeit von Grimm und Bopp an. Deren Ergebnisse lassen offensichtlich werden, daß die Sprache weit davon entfernt ist, ein frei verfügbares und zeitloses Medium der Repräsentation in der Hand des Menschen zu sein, daß sie vielmehr ihrerseits auf den Menschen einen determinierenden Einfluß ausübt.

Zusammengenommen lassen die drei Instanzen einen undurchdringlichen „Untergrund“ menschlicher Existenz zum Vorschein kommen, durch den der Mensch sich vom Thron des Königs der Repräsentation verwiesen und ins Dunkel einer unauflösbaren Entfremdung verbannt sieht. Es geht hier um das, was Deleuze den „unheilbaren Riß“ in der menschlichen Existenz nennt. Es gibt allerdings Wissenschaften, die

dennoch etwas zu diesem „unheilbaren Riß“ zu sagen haben, nämlich die *Ethnologie*, die *Linguistik* und vor allem die *Psychoanalyse*. Aber auch sie sind nicht in der Lage, ihn zu heilen, sondern im günstigsten Fall, ihn aufzuhellen. „Riß“ meint hier auf allgemeinstem Niveau, daß der Mensch und sein Begehren auf etwas Fremdes treffen, das sich außerhalb seiner Kontrolle befindet und nicht zu seiner Verfügung steht. Hier ist auf die Sprache angespielt, auf das Denken, auf den „Untergrund“ der Wünsche oder antagonistischer „Partialsubjekte“ (s. Leiser, 1991, S. 176 ff.) und nicht zuletzt auf das widersprüchliche gesellschaftliche Feld. Daraus folgt, daß das Fremde nicht nur auf der Ebene des Individuums eingreift, sondern auch im kollektiven Maßstab, und nicht nur an den Rändern, sondern im vollen Zentrum des menschlichen Lebens.

In einer solchen Situation läuft jedes Projekt der Humanwissenschaften, das nach totalisierendem Wissen strebt, entweder im Ergebnis auf eine „Sisyphus-Arbeit“ hinaus, oder aber hinter ihm steht ein weiteres und sehr spezielles narzißtisches Phantasma. Wie ich schon andeutete, scheint mir die heute herrschende Psychologie mehr von einem solchen Phantasma umgetrieben zu sein.

Daraus ergibt sich, daß die Humanwissenschaften, die ihre Situation ernst nehmen, sich schließlich notgedrungen, so bedauerlich das auch ist, mit einem unaufhebbaren Mangel an „Wissenschaftlichkeit“ abfinden müssen, denn am Ende werden sie nicht umhin kommen, die Tatsache zu akzeptieren, daß sie den Menschen als zusammenhängenden Forschungsgegenstand zum Verschwinden bringen. Nach Deleuze und Foucault bleibt unter diesen Bedingungen nur ein einziges Projekt der Humanwissenschaften, das Zukunft hat: Den genannten „unheilbaren Riß“ annehmen, und innerhalb von ihm einen Raum entfalten, der einen neuen Typ *nomadisierenden* Denkens möglich macht, ein Denken, das diese „Wunschmaschine“ losbindet und anstößt, um auf einen Schlüsselbegriff des „*Anti-Ödipus*“ (Deleuze & Guattari, 1981) anzuspähen, wo sich eine ausführliche Darstellung dieses Projektes und seiner philosophischen und epistemologischen Implikationen findet. Da es im vorliegenden Rahmen nicht möglich ist, die Dinge zu vertiefen und zu konkretisieren, bleibt mir nichts anderes, als auf dieses faszinierende Buch zu verweisen.

Das Projekt hat aber durchaus praktische Aspekte. Negativ stellt es etwa die Frage, wieweit nicht die ganze psychoanalytische Kur, berufe sie sich nun auf Freud oder auf Lacan, buchstäblich gegenstandslos wird, wenn sie ihre Fixierung auf dieses „Ich“, ein in solchem Maße phantasmatisches Gebilde, fallenläßt. Was passiert, kann gefragt werden, wenn der Analytiker, statt sich diesem „Ich“, seinem imaginären „Museum“ und seiner „Ödipalisierung“ zu widmen, den Betroffenen zu Wanderungen in den Rissen der symbolischen Ordnung ermutigt, wenn Subjekte sich selbst

und anderen in solchen Rissen begegnen und, statt ihr Bildermuseum zu bewachen, sich gegenseitig Bilder zuspielden? Positiv möchte ich abschließend auf ein Projekt verweisen, das genau von diesem Gedanken der Rückgewinnung der nomadischen Dimension menschlicher Existenz inspiriert ist: Die Arbeit von Jaques Deligny (1975) mit autistischen Kindern in den Bergen der Cevennen.

#### Anmerkungen

- (1) „Phantasma“ wird hier in einem weiteren Sinne benutzt als bei Lacan, der darunter den Einbruch einer im „Ich“ und im Imaginären nicht mehr darstellbaren Grunderfahrung versteht, in der sich die unerreichbare Realität für das Subjekt bildhaft und zugleich symbolisch verdichtet. Über die Auflösung des Symptoms hinaus sieht Lacan in der Annäherung an dieses Phantasma die eigentliche Aufgabe der psychoanalytischen Kur.
- (2) An diese beiden Optionen lassen sich übrigens, wie Lacan und später sein Schüler Jaques-Alain Miller es tun, logisch-mathematische Analogien knüpfen, denn die genannte Alternative ähnelt der zwischen „1“ und „0“ in der Mathematik, wo der Übergang von *Null* zu *Eins*, wird er riskiert, eine unabschließbare Vervielfältigung in Gang setzt, ähnlich der „Kette der Signifikanten“, an der entlang sich nach Lacan das Subjekt, riskiert es den Kontakt mit der Welt, in einer unabschließbaren Anstrengung zu konstituieren versucht. Damit ist ein unerwarteter Zusammenhang zwischen Lacan und dem logisch-mathematischen Denken der Psychologischen Methodenlehre hergestellt (s. Miller, 1990, S. 56-62).
- (3) Auch hier darf wieder gefragt werden, wieweit das, was Lacan als allgemein-menschliche Spezifik des „Begehrens zweiter Potenz“ faßt (s. Lacan, 1978, S. 221 ff.), nämlich das Virtualisieren und Verfügbarmachen des Liebesobjektes, als Weg, sich von Schmerz und Verlustangst zu befreien, nicht auf einen spezifisch männlichen Mechanismus anspielt. Andererseits bleibt die Feststellung, daß *das Begehren immer das Begehren des Andern* ist, vieldeutig genug, um nicht voll in eine solche Interpretation zu passen: Wo hört die spielerische Seite des den „Andern“/ die „Andere“ Gefügig-Machens auf (in Form von Verweigerung vs. Provokation, Verführung vs. Sich-Entziehen), und wo fängt die gewaltsame Neutralisierung des Liebesobjekts als Folge von „Kontaktangst“ an?
- (4) Wieder darf hier gefragt werden, wieweit die bei Lacan dem Subjekt vorgeordnete symbolische Ordnung, die für das Ich unerreichbar hinter der „Sprachmauer“ verborgen bleibt, in dieser Verselbständigung zum ewigen Drama des Menschseins gehört oder – immer im Rahmen einer ja weit in die abendländische Geschichte zurückreichenden „Spiegellogik“ – im strukturalen Kontext menschlicher Subjektivität doch noch historische Wandlungen durchlaufen hat.

**Literatur**

- Deleuze, G. & Foucault, M. (1977). *Der Faden ist gerissen*. Berlin.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1981). *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M..
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Rhizom*. Berlin.
- Deligny, J. (1980). *Ein Floß in den Bergen*. Berlin.
- Freud, S. (1978). *Die Weiblichkeit*. Studienausgabe, Bd. I (S. 544-565). Frankfurt/M..
- Irigaray, L. (1980). *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/M..
- Lacan, J. (1973). *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. In: *Schriften I* (S. 61-70). Olten.
- Lacan, J. (1978). *Freuds technische Schriften*. In: *Das Seminar I*. Olten.
- Lacan, J. (1980). *Der Traum von Irmas Injektion*. In: *Das Seminar II* (S. 189-219). Olten.
- Leiser, E. (1978). *Widerspiegelungscharakter von Logik und Mathematik*. Frankfurt/M..
- Leiser, E. (1991). *Hegemonie und Methode in der etablierten Psychologie*. München.
- Leiser, E. (1992). *?Qué podría aportar el psicoanálisis para echar a andar una psicología estancada? (Was kann die Psychologie zur Wiederbelebung einer erstarrten Psychologie beitragen?)*. *Revista de Cultura Psicológica*, 2, pp. 30-48.
- Lévi-Strauss, C. (1973). *Das wilde Denken*. Frankfurt/M..
- Miller, J. A. (1990). *Matemas II*. Buenos Aires.
- Wulff, E. (1972). *Grundfragen transkultureller Psychiatrie*. *Psychiatrie und Klassengesellschaft* (S. 95-133). Frankfurt/M..