

Das

Bruno Kreisky Forum für internationalen Dialog

bittet in Zusammenarbeit mit der *Neuen Wiener Gruppe/Lacan-Schule* zur Veranstaltung

Das Politische bei Freud

Es ist nicht egal, auf welcher Seite der Straße die Psychoanalyse auf den Strich geht

Impulsreferat von

Mladen Dolar

Anschließend Diskussion zwischen

Mladen Dolar - Robert Pfaller - Karl Stockreiter

Moderation:

August Ruhs

Donnerstag | 16. November 2006 | 19.00 Uhr

Bruno Kreisky Forum für internationalen Dialog, Armbrustergasse 15 | 1190 Wien

GEFÖRDERT AUS MITTELN DER REPUBLIK ÖSTERREICH UND DER STADT WIEN

Mladen Dolar: Doktor der Philosophie, Dissertation über *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Dialektik von Bewusstsein und Selbst-Bewusstsein*. 1992 Außerordentlicher Professor für deutsche klassische Philosophie und 1996 außerordentlicher Professor für Philosophie und theoretische Psychoanalyse. Forschungsgebiete: deutsche klassische Philosophie, Strukturalismus, theoretische Psychoanalyse und Musikphilosophie. Mitherausgeber der Zeitschrift *Problemi* und der Buchreihe *Analecta*, Mitbegründer der Gesellschaft für Theoretische Psychoanalyse und der Gesellschaft für Kulturstudien. Mladen Dolar unterrichtet seit 20 Jahren an der Philosophischen Fakultät der Universität von Ljubljana/Slowenien, wo er als Senior Research Fellow arbeitet. Zahlreiche Publikationen, zuletzt (gemeinsam mit Slavoj Žižek) *Opera's Second Death* und *A Voice and Nothing More* (Februar 2006).

Robert Pfaller: Professor für Kulturwissenschaft an der Kunstuniversität Linz. Lehrtätigkeiten u.a. in Berlin, Chicago, Oslo, Strasbourg, Wien und Zürich. Veröffentlichungen (Auswahl): *Althusser – das Schweigen im Text*, München: Fink, 1997; (Hg.:.): *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*, Wien/New York: Springer, 2000; *Die Illusion der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002; (Hg.:.): *Schluss mit der Komödie! Über die schleichende Vorherrschaft des Tragischen in unserer Kultur*, Wien: Sonderzahl, 2005.

August Ruhs: Univ.-Prof., Dr. med., Facharzt für Psychiatrie und Neurologie, Psychoanalytiker, stellvertretender Vorstand der Wiener Universitätsklinik für Tiefenpsychologie und Psychotherapie, Mitbegründer der *Neuen Wiener Gruppe/Lacan-Schule* sowie der *AFP (Assoziation für die Freudsche Psychoanalyse)*, mehrere Jahre Vorstandsmitglied der *Sigmund-Freud-Gesellschaft*. Zahlreiche Publikationen aus den Bereichen der klinischen, theoretischen und angewandten Psychoanalyse. Seit 1992 Mitherausgeber der Quartalszeitschrift *texte.pschoanalyse.ästhetik.kulturkritik*.

Karl Stockreiter: Dr.phil., Univ.-Doz., Psychoanalytiker in freier Praxis in Wien. Mitherausgeber der Quartalszeitschrift *texte.pschoanalyse.ästhetik.kulturkritik*. Mitglied der *Neuen Wiener Gruppe/Lacan-Schule* und der Forschungsgruppe *stuzzicadenti*.

August Ruhs

Als ich mit Frau Mag. Auer diese Veranstaltung plante, fanden wir das schließlich gewählte Thema aus zwei Gründen bedeutsam und verlockend. Einerseits weil die Frage des Politischen bei Freud und in der Psychoanalyse dem *genius loci* eines Bruno Kreisky Forums entgegenkommt, andererseits aber auch, weil gerade an dieser Thematik so oft vorbeigegangen wird. So hat sich, zumindest soweit mein Überblick reicht, keine der zahllosen Veranstaltungen, die in diesem Freud-Jubiläumsjahr abgehalten wurden, explizit mit einer solchen Fragestellung beschäftigt. Zu einem gewissen Teil erklärt sich dieser Mangel allerdings auch durch Freuds Selbstverständnis und durch die Auffassung, die er von seiner Psychoanalyse hatte, da er sie als ein metapolitisches Dispositiv und als einen wertfreien Diskurs verstanden haben wollte. Diesbezüglich sollte sie auch letztlich nur einer Ethik verpflichtet sein. „Du sollst wissen. Und du sollst in diesem Bestreben zu wissen nicht zur Ruhe kommen.“ Es scheint, als hätte Freud ab jener Zeit, ab welcher er zu seinem eigenen Begriff geworden war, Politik vornehmlich passiv

erlebt, insbesondere aber als eine Politik, die sich gegen ihn und gegen sein Werk richtete. Paranoid war diese Einstellung allerdings nie. Es ist daher eher auf eine hohe Anspruchshaltung zurückzuführen, dass er sich in seinen Berichten aus den Anfängen der Psychoanalyse als ein größtenteils verkanntes Genie darstellte, dessen revolutionäre Lehren im allgemeinen entweder ignoriert oder tot geschwiegen oder aber schroff abgelehnt worden sind. Zahlreich sind die schriftlichen Dokumente, zahlreich die Briefe, in denen der offenbar ebenso ehrgeizige wie sensible Wissenschaftler seine grandiosen Fantasien und deren Enttäuschungen niedergelegt hat. Beispielhaft dafür sei jene Klage Freuds angeführt, die er im Februar 1901 gegenüber Wilhelm Fließ äußerte, zu einer Zeit also, in der seine Traumdeutung davon bedroht war, zu einem Ladenhüter zu werden.

„Einen letzten Montag in der *Neuen Freien Presse* angekündigten Vortrag habe ich nicht gehalten. Es war Breuer, der die Philosophische Gesellschaft, die zu ihm betteln kam, auf mich hetzte. Ich sagte sehr ungerne zu, merkte später bei der Ausarbeitung, dass ich allerlei Intimes und Sexuelles bringen müsste, was für ein gemischtes und mir fremdes Publikum nicht taugt, und sagte brieflich ab. Erste Woche. Darauf erschienen zwei Abgesandte bei mir und suchten mich doch zu nötigen. Ich riet ihnen dringend ab und forderte sie auf, sich den Vortrag eines Abends bei mir selbst anzuhören. Zweite Woche. In der dritten Woche hielt ich ihnen zweien den Vortrag und hörte, er sei wunderschön, ihr Publikum würde ihn anstandslos vertragen usw. Der Vortrag wurde also für die vierte Woche angesetzt. Einige Stunden vorher erhielt ich aber einen pneumatischen Brief, einige Mitglieder hätten doch Einwände erhoben und sie ließen mich bitten, meine Theorie zuerst durch unverfängliche Beispiele zu erläutern, dann anzukündigen, jetzt käme das Verfängliche und eine Pause zu machen, damit die Damen den Saal verlassen könnten. Ich habe natürlich sofort abgesagt. Und der Brief, in dem ich es tat, war wenigstens gewürzt und gesalzen. Dies ist wissenschaftliches Leben in Wien.“

Freud, der ursprünglich ja Politiker werden wollte, also anfänglich vor allem Machtstreben im Auge hatten, verzichtete aufgrund eines Kalküls, das er hinsichtlich seiner jüdischen Herkunft errechnet hatte, auf eine solche Laufbahn, so dass sich seine Größenideen auf Prestigegewinn richteten und er Frustrationen auf der Ebene seiner Geltungshaltung hinnehmen musste. Das bedeutete aber nicht, dass er ganz und gar auf seine politischen Aspirationen verzichtet hätte. Sie waren nur gebrochen worden wie ein Stab, der, dem Spiel der Optik ausgesetzt, ins Wasser taucht. Freud muss geahnt haben, wie es Althusser einmal formulieren wird, dass die Revolution nicht auf den Spitzen der Gewehre sondern auf den Spitzen des Begriffs stattfindet. So hat sich sein Wille zur Macht nur verwandelt und eine andere Möglichkeit gefunden, um sich zu realisieren. Anstelle der äußeren Welt und dem gesellschaftlichen Kollektiv entwickelt der politische Freud seine Strebungen auf dem Feld des Innenlebens, des Individuums mit allen seinen Konflikten und deren ganzer Dynamik. Gerade die Traumdeutung ist das prägnanteste Dokument dieser Veränderung. Das ihr vorangestellte und von Vergil entlehene Motto „flectere ...“, „wenn ich die Oberen nicht beugen kann, werde ich die Unteren gegen sie aufbringen“, hat zwar Freud als psychologische Metapher für die Dynamik des Traums eingesetzt, ohne ihm bewusst einen mythologischen, soziologischen oder politischen Gehalt, weder einen nationalistischen noch einen sozialistischen zu Grunde zu legen. Aber schon als verdeckte Kampfpapare gegen die Wiener Ärzteschaft ist seine kryptopolitische und ideologische Ausrichtung nicht zu verleugnen. Zumindest kennzeichnet dieser Satz eine Psychologie, die von nun an permanent die unauflösbare Verbindung von Individuum und Gesellschaft reflektieren sollte. Für Schorske bestand Freuds Politik eben darin, sowohl die Geschichte als auch die Politik zu psychologisieren, die geschichtlichen Dramen in familiäre Dramen umzuwandeln und den Königsmord durch den Vatermord zu ersetzen. Demnach wäre es sein allgemeines Programm gewesen, mit einer antipolitischen Psychologie die Politik zu überwinden und die Geschichte auf persönliche Biographien zu reduzieren. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Freud letzten Endes damit einen radikalen Liberalismus vorantrieb und sich mit seiner Konzentration auf das Individuelle, das Singuläre und das Persönliche gegen das Hereinbrechen antiliberaler Kräfte gestellt hat.

Um aber meine Rolle als Moderator nicht für ein eigenes Referat zu missbrauchen, will ich hier meine Vorbemerkungen enden lassen und Ihnen kurz die heute an dieser Veranstaltung Beteiligten vorstellen. Zunächst den Hauptreferenten Mladen Dolar, Philosoph. Er hat über Hegels „Phänomenologie des

Geistes“ dissertiert, im Untertitel Dialektik von Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Er wurde 1992 außerordentlicher Professor für deutsche klassische Philosophie und 1996 außerordentlicher Professor für Philosophie und theoretische Psychoanalyse. Seine Forschungsgebiete sind die deutsche klassische Philosophie, der Strukturalismus, die theoretische Psychoanalyse und Musikphilosophie. Mladen Dolar unterrichtete zwanzig Jahre lang an der Philosophischen Fakultät der Universität von Ljubljana in Slowenien, wo er nun als senior research fellow arbeitet. Er ist natürlich Autor zahlreicher Publikationen, hat auch gemeinsam mit Slavoj Žižek publiziert. Robert Pfaller ist Professor für Kulturwissenschaft an der Kunstuniversität Linz, blickt auf Lehrtätigkeiten in Berlin, Chicago, Oslo, Strassburg, Zürich und in Wien zurück. Es gäbe bei ihm zahlreiche Publikationen anzuführen, zuletzt *Schluss mit der Komödie. Über die schleichende Vorherrschaft des Tragischen in unserer Kultur*. Karl Stockreiter schließlich kommt auch von der Philosophie, ist Universitätsdozent, Psychoanalytiker in freier Praxis in Wien. Er ist Mitherausgeber der Quartalszeitschrift *texte.psychanalyse.ästhetik.kulturkritik*, die im Passagenverlag erscheint. Er ist Mitglied der Neuen Wiener Gruppen Lacan-Schule und der Forschungsgruppe *stuzzicadenti*.

Nun darf ich aber Herrn Dolar bitten, uns seinen Vortrag zu halten, auf den ich und wahrscheinlich auch Sie schon sehr gespannt sind und auf den wir uns freuen.

Mladen Dolar

I would like to express my gratitude to the Kreisky Forum for this invitation. It is a great honor and joy for me to be here today and to speak about this topic although I also at some point came to curse the day when I accepted the invitation because of the very difficult and impossible nature of the topic. It looks innocent, but it conceals many pitfalls.

The political in Freud, the title proposed for this gathering, conceals under the air of innocence a most difficult, even impossible topic. Both terms are far from being unequivocal – it is not quite clear, despite the appearances, what is meant by Freud, in spite of, or rather because of, the aura that surrounds his name and the general clamour provoked by his fame, particularly noisy at the times of anniversaries. And it is even less clear what is meant by the political, in spite of, or rather because of, the fact that one is constantly bombarded from all quarters by politics in all shapes and sizes. Both terms call for clarification, a conceptual elucidation. And the trickiest of all is the possible intersection of the two. The temptation is great to adopt a deconstructivist manner, namely instead of speaking about the topic to speak about the impossibility of speaking about the topic, the temptation I will very much try to resist. On the face of it, Freud was not a man of politics, to say the least. He never engaged in political life, not in any usual or significant way, not of his own accord, not until it was thrust upon him in the most insidious form of the rampant antisemitism, finally the occupation of his country which forced him into exile. Apart from this rather staggering ending, his relationship to politics was anecdotal. One can pick out anecdotes about his aversion for Woodrow Wilson in co-authoring the unfortunate book, his inopportune scribbled note dedicating a book to Mussolini, his voting for the liberal party (in line with the whole Austrian Jewish community), his sceptical remarks on Bolshevism, inadequate by his own admission, his indulging in an extra cigar when the Emperor refused to appoint Dr. Karl Lueger the burgomaster of Vienna despite his electoral victory in 1895 – the same Karl Lueger, one must add, that served as a role model to the young Hitler who was roaming the streets of Vienna at the turn of the century, the man from whom he learned the tricks of the trade of antisemitism, as he described in *Mein Kampf*. And coming from Slovenia, I cannot resist to pick out one anecdote, I suppose the most spectacular of all, which happened during Freud's one brief visit to Slovenia. At Easter holidays in 1898 Freud visited Italy with his brother Alexander and on the way back they stopped at the famous caves of Škocjan, in Slovenia (which are now actually part of the Unesco heritage). He gives his account in a letter to Fliess (14 April 1898), describing “a subterranean river running through magnificent vaults, with waterfalls and stalactites and pitch darkness ... It was Tartarus itself. If Dante saw anything like this, he needed no great effort of the imagination for his Inferno.” (*Origins*, p. 253). And whom does Freud meet at the bottom of this Tartarus, in the last circle of this Inferno? Whom else but “the ruler of Vienna, Herr Dr. Karl Lueger”, who happened to be visiting the cave at the same time, another party from the capital

visiting the outskirts of the Empire during holidays, a place to run into people who would never come face to face in Vienna itself. Freud, the paradigmatic Jew, meeting the paradigmatic anti-Semite in the Slovene Inferno, of all places – the image deserves to be seen, in retrospect, as an emblematic icon inaugurating the century, laden with forebodings of so much of what was to happen.

Apart from the anecdotal, however picturesque it may be and however indicative or instructive in many ways, there seems to be a glaring absence: Freud never proposed a political line that would follow from his discovery, a political stance to be taken, he avoided any reflection of the political impact his discovery might have, in a way that cannot be unintentional, although never explicitly stated. He proudly refused that psychoanalysis should adopt any *Weltanschauung*, including a political one, he warned against it in no uncertain terms, relying modestly (?) on the procedures of science, on the scientific spirit which for him precludes any *Weltanschauung*. One can draw the conclusion from there that there is in Freud an inherent indifference in political matters – this is the line taken by someone like Jean-Claude Milner, a figure of some standing in today's France, who sees in this *indifférence en matière politique* the proper way that psychoanalysis should follow, thus refusing what he calls 'the political view of the world'. One can of course quickly object that there is no such thing as an indifference in political matters, this indifference is always itself a political stance which cannot evade endorsing the powers that be. One gives effectively and unwittingly support to a certain kind of politics precisely by refraining from it, so that indifference in politics appears to be a contradiction in terms (politics, like sexuality, being one of those things that one always practises, whether one practises them or not). So one may find this indifference regrettable, either as a sign of Freud's conservatism, of a secretly (or blatantly) conservative nature of psychoanalysis as such, which makes it implicitly or explicitly concur with, say, patriarchy, phallogentrism etc., there has been no shortage of this type of argument. Or else, one may find it regrettable in the sense that Freud never took stock of the politically subversive nature of his discovery, so one should remedy his deficiency by proposing a radical politics which implicitly follows from it and which he didn't want, or dare, to spell out. Enter Reich, Marcuse and May 68. *Nous voulons jouir sans entraves*.

But on the other hand one can take a very different approach, not accepting the absence of the political in Freud at all. If the birthplace of psychoanalysis has been the treatment of the individual psyche, its symptoms and vicissitudes, and if politics is about constructing a collectivity, then this boundary has always already been crossed. On the first page of *Group psychology and the analysis of the ego* (1921) Freud starts off by claiming that ultimately no such boundary exists: "The contrast between individual psychology and social or group psychology, which at a first glance may seem to be full of significance, loses a great deal of its sharpness when it is examined more closely. ... In the individual's mental life someone else is invariably involved, as a model, as an object, as a helper, as an opponent; and so from the very first individual psychology, in this extended but entirely justifiable sense of the words, is at the same time social psychology as well." (PFL 12, p. 95) One may say that for psychoanalysis there is no such thing as an individual, the individual only makes sense as a knot of social ties, a network of relations to the others, to the always already social Other, the Other being ultimately but a shorthand for the social instance as such. Subjectivity cannot make sense without this inherent relation to the Other, so that sociality has been there from the outset, be it in the form of that minimal script presented by Oedipus, a certain social structure in a nutshell. Thus the reflections on the social which Freud increasingly undertook in his later life are not an addition, an application of psychoanalysis to a new field of research, but rather the unfolding of what has been there from the start. One can see the two terms of the title, group psychology and the analysis of the ego, as standing in relation of mutual implication: group psychology relies on a certain structure of the ego and is made possible by it, and the analysis of the ego implies, always already, a group structure. So Freud tries to present this as a seamless transition, a mere deduction, or a magnification and a multiplication of what was present on the small scale. The individual, the ego, the subject are inconceivable without a theory of a social tie.

On this account politics would be universally and ubiquitously present in Freud's work, to the point that there would hardly be room for anything else. Not a page of Freud's that wouldn't imply political

consequences. But this account is only possible at the price of a certain equivocation between the social and the political, a certain seamless equation of the two, and one can easily feel that this is not sufficient, that there is a seam to be made. Freud's keywords, in his 'social writings', are group, mass, culture, civilization, and one can consider those keywords precisely as a way of avoiding to raise the question in political terms; to put it harshly, they tend to depoliticize the problem, to present it as a cultural or a civilizational issue.¹ The metaphor of a seam, of sewing, is by no means innocent here, Lacan made great use of it with his concept of *point de capiton*, the quilting point, the stitching point, which in a way stands very much at the core of the political. The quilting point is the very opposite of seamless, it is not an unfolding of a nutshell, it requires a stitch, an act, and a change. Can we find this in Freud, be it in an incipient form?

There are some ways in which Freud made something like a political move, in a broad sense, and they all raise difficult problems. They are perhaps rather ways of how not to go about it, not the models to follow. In what follows I will consider three of them: the problem of establishing a psychoanalytic institution, the problem of relying on reason or on Eros, libido, as a solution to the social discontents, *Unbehagen*, and the problem of group psychology and its construction. They involve very different issues, but my wager is that the impasses they run into point to the same common ground which can perhaps help to elucidate the matter.

There is, first, the question of the institution which would be the vessel and the guardian of this new discovery, securing its social standing, its professional standards and its transmission. This is the part of the internal politics of psychoanalysis: what would be the organizational form in which this new knowledge could be maintained and properly passed on, its specificity protected, its adversaries kept at bay, its social promotion secured? No doubt there is a political move here which endows a discovery, a knowledge, a practice, with an institutional framework, a social foothold, with permanence and independence from the particular people involved, including and especially from its founding father. Apart from the practical concerns, there is a mission to this, a mission both social and political, a mission of a truth to be spread, in the hope it would prevail. A truth to be spread by an organization (shall one say a Party?) and not merely entrusted to writings – this is where a politics comes in, where a seam has to be made between a knowledge and its social status. This is where a psychoanalytic association massively differs from both professional associations of, say, dentists or plumbers, which are there to ensure certain professional standards, and on the other hand from scientific associations. For what is at stake in science, in establishing a scientific field, is the guarantee of the repeatable: the experiment is that what is universally repeatable by anyone, and this is what ensures the objectivity and verification; whereas in psychoanalysis one constantly deals only with the singular, the singularity of symptoms, the singularity of a particular unconscious, i. e. one deals with the non-repeatable, and it is from the singular that the universal has to be constructed. The universality of what is at stake here is of a different nature than that of scientific laws, the passage from singular to universal requires a different act, and this places psychoanalysis in a precarious situation: it is always exposed to criticism that it is not really a science and cannot stand the test of repeatable verification, but at the same time it has never given up its claim to scientific credentials and to its entitlement as science. The passage from the singularity of its object and the universality of its claims involves an edge of truth which is of a different kind than the scientific truth, a truth without a guarantee, and this is where the organization, the psychoanalytic association, is placed into an impossible fix, that of appearing as the guarantee, the missing guarantee of that truth.² This peculiar situation, differing from both the professional and the scientific, places psychoanalysis and its organizations into vicinity of the political, for a political act as well always intervenes into situations which are inherently singular and draws universal claims from there, claims with no guarantee, and so the

¹ I can add in a footnote that this is where they are well attuned to cultural studies, which often tend to massively use those writings. On the face of it the problem they present appears to be the opposite one: there is no lack of politicization in cultural studies, there is rather a constant over-politicization, but it looks like this overkill is often their symptom, a paradoxical way of avoiding politics.

² I can refer here to Alain Badiou, *Infinite thought*, pp. 80-2.

political organizations, parties etc., are also called upon as warranties. Can a psychoanalytic association ever measure up to that impossible claim? (And can, for that matter, a political one?)

No doubt there is a part of black comedy involved if we look back on the history of psychoanalytic organizations. Lacan, who had many reasons for personal grievance in this regard, remarked somewhere: “We leave in suspense [the question of] what drove Freud to this extraordinary *joke*, realized by the constitution of existing psychoanalytic societies, for one cannot say that he wanted them to be otherwise.” (*Proposition*, p. 8)

The official organizations no doubt present a part of success, like IPA, in securing an international institutional framework and assuring the standards of a profession, this new wide-spread global profession, but this is the part where they were ruined by their own success, to use Freud’s formula from another context. This is the part that Lacan refers to as the joke: everything is secured except the essential. The professional has dislodged the political, the edge of difficult and unsettling truth has been blurred, and one would be hard put to imagine that truth has prevailed in this global spread. But what would it mean for the precarious psychoanalytic truth to prevail?

There is, on the other hand, the part of failure epitomized by the constant strives, rivalry, exclusions, sectarian discords, opposition, controversies, the moves of revisionism vs. orthodoxy, already in Freud’s time and then particularly around the figure of Jacques Lacan. This is the part where the doctrine appears to be far from secured, despite the institutional safeguards to secure it, and because of them. There is hardly a clear-cut stock of knowledge to be transmitted nor the set of well-defined practices – it all seems to be subject to constant controversy, institutional splits, renegades and the possessors of the true ring. If psychoanalysis has always raised the claim to the status of science, then this is a far cry from what a science is supposed to look like: no piece of knowledge is granted as acquired, no procedures are established beyond dispute. This part of failure is far more interesting and indicative. Louis Althusser, in a classical paper on Marx and Freud, has made the argument that psychoanalysis is a conflictual science, the feature it prominently shares with Marxism. Conflict is its home ground, antagonism is the air it breathes. The moment it is turned into a part of cultural heritage, the moment Freud is turned into a ‘cultural hero’, or the moment it is part of the established clinical know-how, its edge is lost. One can draw some grim satisfaction from the fact that this move has never quite succeeded, despite a century of efforts at domestication and pacification, so that the mere mention of Freud’s name still tends to provoke controversy and disagreement. The title of this gathering, the political in Freud, can be taken quite literally: just to say ‘Freud’ is enough to give rise to the political, for the disagreement it provokes is not just about the way one assesses Freud’s merits, or lack of them, but about the cultural, scientific, social, political presuppositions of such assessment. ‘Freud’ is a political slogan already in itself, it assembles, but only by sharply dividing.

It is not just a question of external resistances, refusal and opposition – there was never any lack of those (in our times it takes e. g. the shape of a whole-sale dismissal on the part of neuro-sciences, or cognitive sciences, which wave the banner of the accepted notion of science in face of this discarded false pretender). Many scientific discoveries were initially met with harsh opposition, but once their knowledge could be established, once they could present the scientific credentials of verification, their progress was secured, they could proceed by gradual accumulation of knowledge along the well-defined paths. But this was never the case with either psychoanalysis or Marxism: they both raised the claims to the status of science, but proceeded only by way of conflict and split – not just the conflict with external hostility, but through a series of internal conflicts, as if the external opposition was constantly transposed into an internal strife, a conflictuality which could never be stabilized in an agreement. This history, and this is the gist of Althusser’s argument, is but an effect of the nature of truths that are at stake in both: they both deal with a truth which is itself antagonistic, a conflictual truth, although they deal with seemingly

unrelated notions of class struggle on the one hand and the unconscious and repression on the other.³ There is no neutral piece of knowledge which could be free from this antagonism, every piece of knowledge means taking sides, moving in a battlefield, in an antagonism which is simultaneously and indistinguishably both internal and external, externality in the very inside. [It matters greatly which side of street you walk on, and you would certainly be run over if you walk in the middle.] So the paradoxical result would be that the minimal political move of providing an organizational framework for psychoanalytic discovery yielded either a success at the price of utterly depoliticizing the edge of truth which is at stake, or else, the seeming failure, a series of disasters, but which testify, if *per negationem*, to the political, antagonistic, conflictual nature of psychoanalysis, the impossibility of turning it into a neutral field of knowledge, be it scientific, clinical, cultural or political. On this account the political impact of psychoanalysis emerges precisely with constant failure of establishing even a minimal 'political' consensus. But can this be enough for a politics? Can we be happy with acknowledging this conflictual nature? Can there be a complacent satisfaction in brandishing conflictuality?

There are some other ways in which Freud approaches something that could be broadly understood as a political line, let's say by proposing a precept, a guideline, a remedy to cure the social ills. There are some places in his work where Freud emerges not as a proponent of democracy (notwithstanding his self-description as 'a liberal of the old school'), but of a dictatorship, *Diktatur*. Not just any dictatorship, but the dictatorship of reason, if this is an alleviating circumstance. In the famous exchange with Einstein, dealing with the question 'why war' and how to prevent it, he makes the following suggestion for the ideal remedy against war: "The ideal condition of things would of course be a community of men who had subordinated their instinctual life to the dictatorship of reason. Nothing else could unite men so completely and so tenaciously, even if there were no emotional ties between them. But in all probability that is a Utopian expectation." (PFL 12, p. 359-60) The formulation is no coincidence, we find it repeated in the same year, 1932, in the *New introductory lectures*: "Our best hope for the future is that intellect – the scientific spirit, reason – may in process of time establish a dictatorship in the mental life of man." (PFL 2, p. 208) The suggestion sounds rather baffling, coming from a man who devoted his life to describing the forces that escape the control of reason, be it as the forces of the unconscious which unstopably play tricks on what reason purports to do, or as the forces of the drives, those indomitable giants which always force their way to satisfaction, including the most unlikely and strenuous ways. One could see psychoanalysis rather as promoting the dictatorship of those forces. How can reason bend them to its dictatorial power, what can it rely on faced with this formidable adversary, unbeatable by Freud's own account? At the same time there is a sort of disavowal in play, for he speaks about the dictatorship of reason in the lecture devoted to *Weltanschauung*, that is, to demonstrating why psychoanalysis should not espouse one, while he actually demonstrates most blatantly some of the salient features of what one could call the Enlightenment *Weltanschauung*: faith in reason and progress, the scientific spirit, reason as an enlightened monarch. Is this the best one can hope for?⁴ Doesn't Freud simplify matters by setting up the duality of reason on the one hand and the unconscious and the drives on the other? Shouldn't one be reminded that the Freudian unconscious is not something simply unreasonable or irrational, that there is an unconscious reason, however paradoxical it sounds? And on the other hand, isn't the ego, the usual site of reason, precisely the agent of aggression and repression, a more likely agent of wars than the id?

³ Lacan, making a link between the two, often insisted that Marx was the one who invented the symptom, the very notion of the symptom such as used by psychoanalysis. It is no small recognition, given that this is the central psychoanalytic concept. It aims at this: the deadlock of universality has to be materialized as a singular point, an entity which embodies it. Such was for Marx the very existence of proletariat – its recognition presupposes its being seen as a symptom, as an embodied singular truth of an antagonistic whole, hence a point from which to construct universality, a political stance, a claim.

⁴ 'Call to reason' has never worked as a political move, and for a very good reason. In the opening sentence of *Discours de la méthode* (1637), in what can be seen as the inaugural sentence of modern philosophy, Descartes states roughly: 'Reason is the most evenly distributed thing in the world, for nobody complains of not having enough of it nor does anybody want to have more.' It's always the other who is unreasonable, and there is a profound complicity of reason and narcissism.

Hasn't one been looking at the picture from the wrong angle? – I cannot pursue this any further here, I tried to do it in my book on the voice.⁵

There is another way of how Freud describes the conflict, not as the opposition between reason and the instinctual life, but as the opposition among the drives themselves, between the two sorts of drives that in his later work he describes as libido, or Eros, and the death drive, the supposed agency of aggressivity and destruction. In the famous closing paragraph of *Civilization and its discontents* he draws the picture of an internal strife between the two: “The fateful question for the human species seems to me to be whether and to what extent their cultural development will succeed in mastering the disturbance of their communal life by the human instinct of aggression and self-destruction. It may be that in this respect precisely the present time deserves a special interest. . . . And now it is to be expected that the other of the two ‘Heavenly Powers’, eternal Eros, will make an effort to assert himself in the struggle with his equally immortal adversary. But who can foresee with what success and with what result?” (PFL 12, p. 339-40) It is rather odd that Freud wages his hopes once on the power of reason, its dictatorship, against the power of the drives, and then, almost in the same breath, on one of the drives against the other – the Eros, supposed to be the force of union, concord and alliance, as opposed to the death-drive, the supposed force of aggression and (self)destruction. In what way can reason be aligned to libido and Eros? Is reason erotic? Is Eros reasonable?⁶ Is unification their common denominator? One can see that one is in trouble with this line of argument, and the trouble stems, I think, from the way in which the duality is constructed: setting up the basic opposition between reason and the drives on the one hand and between Eros and the death drive on the other. In both cases the division between the two splits the good part from the bad part, the positive from the negative side, with the consequence that one should rely on the good part against the bad one, in a strife which is posited as eternal. What is missing is precisely the inherent ambiguity of both parts, which precludes pitting them one against the other in that way. The profound ambiguity of the drive is what drove Freud to its splitting into a positive and a negative part, in a move that leads to conceptual simplification; and the profound ambiguity of both reason and the unconscious precludes their simple opposition.⁷ So that the appeal – a political appeal? – to rely on the one against the other can only run into ‘there will always be a conflict between Eros and aggressivity, or between reason and the drives, and the best we can do is to keep our fingers crossed for the more likeable opponent’. Or ‘let’s work for the one, although we know very well that the other one can never be defeated and that our struggle is utopian – but nevertheless . . .’ Politics would thus mean envisaging the psychic and the social as a conflictual battlefield, where one should support the good forces against the bad ones, but the paradox is that the bad ones are precisely those that psychoanalysis has discovered in the first place: the unconscious, the drives, the death drive. Thus: to try to do away with its object, in the limit to abolish it, that would put an end to trouble. (Yet knowing full well that psychoanalysis will remain in business since this is impossible.)

But is putting our hopes this time into libido, the Eros, against the death drive the only or the best option? Couldn't one rather go back to the radical stance of the earlier Freud, say the Freud of *Drei Abhandlungen*, who insisted not on the duality of the drives but on their ineradicable ambiguity? For the drive is a most paradoxical conjunction between the conservative, that which constantly forces its way back to the site of satisfaction, endowed with a compulsory nature which inexorably drives towards ‘more of the same’, and on the other hand the disruptive alterity which makes that the drive is never simply a force of adaptation, of homeostasis or ruled by pleasure principle, but produces the unsettling, the

⁵ *A voice and nothing more*, MIT 2005, pp. 91-5, soon to appear in German with Suhrkamp.

⁶ Freud himself tacitly and without further ado subscribes to the synonymy of the two when in *The future of an illusion* he speaks about the duality of Logos and Ananke (relying on Multatuli, p. 238) and a couple of years later, in *Civilization and its discontents*, about the duality of Eros and Ananke (p. 290). What is then the relationship of Eros and Logos, except for both being opposed to Ananke, necessity, fate?

⁷ ‘Make love not war’? But this slogan was opposed in the time of its heyday by a far more ‘psychoanalytic’ one: ‘Love is war’.

derailment, the excess, the surplus (the surplus enjoyment, as Lacan will call it.) Couldn't one see in this unsettling, disruptive force of the drive a better way to approach politics? The drive is not just what preserves a certain institutional order, but also cases that it cannot stabilize itself and close upon itself, can never be reduced to the best arrangement of the existing subjects and institutions, but presents an excess which subverts it. That would entail not relying on the supposed unifying power of the libido against the disruptive death drive, but rather relying on the disruptive as an opening, a possibility of another sort of social tie, its transformation. It is not unification and union, binding together ever larger units, as Freud describes it, that is the basis of a political precept, but precisely its crack, its fissure, its impossibility, its untying that presents an opening for the political. It is the negative excess, the non-lieu constantly produced by the disruptive nature of the drives, that requires representation as an act, and this is where the political problem lies: representing that which cannot be represented, and hence shifting the very parameters of representation. One has to turn into an agent of Eros, as it were, says Freud, to oppose the dangers of destructiveness and disintegration, as if forgetting to what incredible extent unification and love can have a murderous underside. But couldn't one rather, on this rather speculative and abstract level, suggest to turn into an agent of the (death) drive, the untying of the glue of social bonds, in the hope of establishing the possibility of another kind of relation in the social non-relation?

But in this way we arrive again at the negative condition of the political, as it were, to the point where the political opening is present precisely in the impossibility of social unification – and the death drive may function as a name for this impossibility. Its negativity points to a necessary fissure of the social tissue, the crack where the political should engage, but it doesn't tell us anything about the ways to go about it.

Another way of approaching the tricky nexus of psychoanalysis and the political would take us back to the seminal text on *Group psychology and the analysis of the ego*. We have seen that the supposition on which the text opens is that of a mutual implication between the group⁸ structure and the structure of the ego, a smooth – seamless – transition between the two. What exactly are its terms, where do we start, where do we arrive, by what way? One spontaneous way of looking at things would be the following: Freud started off with the 'individual' psychic structure, which itself involved a minimal core of social relations epitomized by Oedipus. The individual could be turned into a subject only in the 'family' structure, and the key to all authority, its hidden spring and source, its secret, was to be sought in the relation to the instance of the father. So that what Freud is doing in this text would appear to be if not a deduction of the social from the family, then a magnification and a multiplication of Oedipus. The family with its Oedipal nexus would be the presupposition, firmly established by prior psychoanalytic elaboration, and the social, the various vicissitudes of group ties, would be the consequence, the result of a certain understanding of the minimal social nucleus. The familial would thus be the familiar from which to explain the unfamiliar as a version of the familial.

This understanding is, incidentally, at the source of a massive criticism of psychoanalysis presented by Deleuze and Guattari under the banner of anti-Oedipus. Psychoanalysis is blamed for finding the universal clue in this family romance; any complex psychic or social arrangement can be reduced to a story of mummy and daddy. If one can be brought to believe one's desire is to be aligned with mummy and daddy, then one can easily be prey to other forms of domination, to concurring with molar groups, in the extreme consequence with fascism. And bringing one to believe this is the part of normalization implied in the basic assumptions of psychoanalysis, normalization as opposed to the nomadic, to the multiple and the becoming. I am simplifying, but not much.

Another line of argument could see Freud's move as embedded in a venerable tradition of political philosophy which goes back to antiquity, to the vulgata of Aristotle's *Politics*, where there is a basic congruence, the possibility of mutual transposition and translation, between the three levels of the

⁸ The English translation of *Masse* as group is perhaps doubtful and not so innocent. 'Mass' has always been a political term (*ce sont les masses qui font l'histoire* etc.), highly laden, whether deprecating or approving, whereas group is utterly technical, deprived of political connotations.

individual, the family and the polis. In the same way as one is to be the master of one's own passions, one's body and its inclinations, the higher faculties of the soul wisely guiding the lower ones, in the same way the father is to be the head of the family, the oikos, the domestic life, wisely guiding the children, the wife, the slaves and their economy, in the same way the ruler is to wisely guide the polis. Only someone capable of ruling oneself and one's oikos is apt for ruling the polis with proper authority, and all authority is at its root shaped on the model of the father, the source of natural authority. Is this what Freud can be taken as saying? Does he give us a modern version of the ancient political doctrine under a new disguise? Although taking the model of Oedipus, of all things, after all a Greek myth, can only be seen as ironic in that respect: this is a dysfunctional family if there ever was one, to say the least. Is Oedipus a model family?

But one can see already here that Oedipus can hardly count as a reduction to the family, but rather as the impossibility of any such reduction. It is what deroots the family, dislocates it, prevents its normal function, thwarts it in its goal. It makes any assumption of social functions and roles laden with a conflict with uncertain outcome, it doesn't secure social and family roles, but subverts them. The father is divorced from his 'natural' authority, his authority becomes a function of identification, every subject is placed into an impasse, no subject can simply occupy his or her place, every role is subject to strife. "... the family structure is not based on Oedipus, but Oedipus, to the contrary, inscribes the conflict and the variability of subjective positions into its core and thus hinders any possibility for the family to impose the roles which it prescribes as simple functions for individuals to fulfil 'normally' ..." (Balibar, p. 337) So Oedipus is not a reduction to oikos, but rather the inner disruption of oikos.

Can one say that Freud presents the father as the source of every authority, thus also as the clue to any political authority? One wouldn't need Freud to tell us this, this was rather the traditional view of authority that is precisely being put to scrutiny here. It is not that Freud reduces everything to the relations to father and mother, he rather deprives them of their 'natural' roles and presents them as functions laden with structural conflict and instability. It is rather that Freud – and this is a rather massive hypothesis – discerns the function of the father and its vicissitudes at a time when this traditional account has historically lost its sway. To be sure, Freud proposed his myth of the murder of the father, of the dead father acquiring more force as the living one, ruling as the Name of the Father, as the symbolic authority, authority of the symbolic, giving rise to the bonding of the brothers who killed him etc. But one could say that with the advent of modernity – French revolution marking a symbolic cut and presenting a shorthand for many different processes – it was the dead father himself who died.⁹ He lost his symbolic impact, his name stopped being the foundation of authority, it was revealed as an imposture. Fathers, both 'real' and symbolic, lost their power, which could then be retroactively seen as an imposture from the outset. So these massive historic presuppositions made it possible for Freud to discern the father, not as a source of authority, natural, religious or symbolic, but in the contingency of his function. It was not that any father or ruler or god could no longer measure up to his function, but the symbolic function itself lost the power of measure. The outburst of joy at this dwindling of authority would be premature, and this is one of the stakes of *Group psychology*, for what comes after the overthrow of kings and the decline of symbolic authority is not the happy spread of triumphant democracy, but rather the rule of the superego, that is, of the underside of the symbolic father, the rule which is untractable, or far more difficult to cope with. (*Père ou pire*, says Lacan.) *Liberté, égalité, fraternité*, says the slogan of the French revolution (the slogan, in an unwitting irony, taken from a freemason loge), but before one starts rejoicing at liberty and equality, there is fraternity waiting for us at the end, which, if one has read Freud, looms as rather sinister, all the more for being universal. Could it be that the brother has supplanted the demise of paternal authority, becoming the agent of the superego? So that we exchanged the patriarchy, the regime of the father, for the regime of the brother? This is the radical thesis defended by Juliet Flower MacCannel in the book of that name (Routledge 1991). Fraternity presents the libidinal ties that sustain the liberty and

⁹ This is no doubt what Nietzsche named in the simplest terms the death of god. One could say that the dead father could survive as god, but the event of modernity implies that this survival is at an end, god himself died. So one can realize in retrospect that he was always already dead.

equality, their underside, laden with superegoic injunctions, it is their bearer. But all this takes us too far, it underpins Freud with historical background that he always intentionally or unwittingly avoided, but that never stopped him from taking stock of it in the most perceptive and lucid way, surpassing by far all those who swear by historicity and historization.

To come back to *Group psychology*, I think that the spontaneous reading which takes the family as the secret core of the social is looking at things the wrong way round, although Freud, as always, offers various occasions for misunderstanding. One should take the suggestion of a mutual implication more seriously, that is, not in the sense of one-way implication, the familial implying the social and the artificial ties, but at the same time the social, artificial, ties explaining the family, something in the family which is neither familiar nor familial. The unconscious is neither an individual one nor a collective one – an individual unconscious depends on a social structure, whereas a collective unconscious would demand a defined collectivity, a community to which it would pertain, but no such pre-given community exists. The unconscious ‘takes place’ precisely between the two, in the very establishment of the ties between an individual (becoming a subject) and a group to which s/he would belong. Strictly speaking there is no individual or collective unconscious, it intervenes at the link between the two. But what is the nature of this unconscious?

Freud opposes two kinds of masses: there are, on the one hand, what he calls artificial masses, exemplified by the army and the church (one could say the repressive and the ideological state apparatuses, to use Althusserian terms, although Freud never proposes any theory of the state here – this ‘group of all groups’, ‘mass of all masses’, not unlike Russell’s set of all sets – as Hans Kelsen was quick to point out in a most interesting exchange which appeared in *Imago* in 1922). They present a stability, secure the permanence and the reproduction of certain social ties as well as certain ideas, they embed the subjects in a fixed hierarchy, assign them certain social functions, put them into proper slots, they present the face of order and arrangement. On the other hand there are masses that Le Bon’s account deals with, the ones that act rather as hordes and present the loss of individuality, giving up one’s own will, critical judgment and ethical standards, the thrust towards immediate goals and instant gratification, the high degree of suggestion, the contagion of feelings, intolerance and the obedience to the mysterious authority of the leader. Acquisitions of civilization are readily thrown overboard, the mass looks like a regression to some more primitive barbaric stage, supposedly from man’s phylogenetic past, an earlier uncivilized phase, thus testifying to an unconscious root, even more, to a re-enactment of the primal horde. They both ultimately share the basic structural feature of the mass, namely that of being “a number of individuals who have put one and the same object in the place of their ego ideal and have consequently identified themselves with one another in their ego.” (PFL 12, p. 147) But they do it in radically different ways: the first one upholds social ties, assures their permanence and stability and allows for individuality within them, the second one dismantles social ties, it is ephemeral and threatens with an instant disintegration, it deprives its members of individuality. The first one stands for durability and solidity of social ties, the second one for their untying, and in that untying supplanting them with the primitive ones, the relic from the primal horde and its boundless submission to the primal father from whom the leader borrows the charismatic features. (Hence the importance of hypnosis, this ‘vanishing mediator’, the paradoxical ‘mass of two’, *Masse zu zweit*, the incipient form of mass formation.)

What is the relation between the two? “These noisy ephemeral groups ... are as it were superimposed upon the others,” says Freud (p. 161). The ephemeral is superimposed upon the permanent and the enduring, the untying is superimposed upon the ties, the horde is superimposed upon civilization. But shouldn’t one read this as a structural relation rather than as a temporary regression to some primitive stage? Do not the two structurally belong together? And even if one uses the term regression, as Freud does, isn’t one of the lessons of psychoanalysis precisely that there is no such thing as regression? For every regression is not going back to an earlier point, since the apparent going back is always a response to the present deadlock, so that the previous that one goes back to is entirely mediated by the present from which one regressed, and hence belongs to the present constellation. So the primitive, ‘primary’ mass is a response to a deadlock of the artificial one, it presents its underside, its undoing as present in its making,

in its functioning and reproduction. It testifies to the precarity of the established ties, their conflictual nature, their contingency, it is their symptom: it displays the same structure (putting the same object in the place of the ego ideal), but in a blatant way which exposes the suppositions of the 'normal' tie. So the argument would be the reverse of the spontaneous reading: it is the primary mass which is derived from the artificial one, although it may retrospectively seem that it was historically at its origin.

The opposition between the structured and permanent ties of the artificial masses and their undoing, be it ephemeral, in the primary masses is the very space of politics, one of the ways of looking at it. We arrive, by a different way, to the same point, that of the undoing of the established social ties as inherent to their tying, which is what opens the space of the political. Not of the political as an arrangement of power, or of relations of individuals to the community, or of the best ways to run the state and the institutions, the key question of the traditional political philosophy 'what should be a good government?',¹⁰ but of the political as a dislocation of the existing social entities, as shifting the ground of what holds the existing relations together.

To be sure, Freud looks at the emergence of 'primary' masses with some degree of horror. He doesn't exactly see them in the light of the slogan *ce sont les masses qui font l'histoire*, to say the least. These masses don't make history, they unmake it. There is a mark of the contempt for the mob in his stance, a stance of some standing and a long tradition in the Enlightenment. It never occurs to him to see them as the revolutionary masses which could give rise to a hope for change, for a political transformation, for the end of domination, doing away with the social injustices, the hierarchy and unfreedom of artificial masses. Quite the contrary, they appear as a regression to the harshest form of domination, the reflex of the primal father and the primal horde, the crumbling of all the achievements of civilization. He envisages them as paramount instances of the return of the repressed, and the repressed is not the strife for freedom but a tendency to archaic submission, the lure of the loss of individuality, the instant gratification, the promise of spoils based on a leader who, by his authoritarian stature, can undo the validity of the existing rules. The primary mass is like the state of emergency that Agamben speaks about, it instates a leader who can suspend the law, something that points to the modern paradox of sovereignty. The thrust for the immediate enjoyment has, on the other hand, all the makings of the superegoic injunction to enjoy, that is, to enjoy under the auspices of the submission to the archaic father. What opposes the present hierarchical institutions like the army and the church, authoritarian as they may be, is an unbounded rule – rule of the superego? So even the army and the church, detested by Freud, particularly the latter, may appear as outposts of civilization in the light of this comparison, their mitigated authoritarianism preferable to the unmitigated one. One can describe the opposition between the two in terms of the symbolic father, the symbolic authority sustaining the army and the church (particularly obvious in the latter) and the rule of the superego, the dark underside of the Name of the father, sustaining the mass. And one could see in that not a regression to an archaic stage, but rather as clue to modernity, something that can shed new light on the common suggestion that we live in a 'mass society' (hardly a concept, but it could be turned into one), something to be tied up with the demise of the symbolic father and the new rule of the superego, celebrated as a feat of democracy.

But no doubt the grim lesson Freud draws from it is not the only lesson that follows. It deprives the process it describes of its ambiguity, and it is its ambiguity that points to the site of the political. There is again a danger of setting up a duality, where the artificial masses would appear as the proponents of stability, progress and our best hope for an ordered social existence, whereas the primary masses would appear as the black pits of regression, disintegration and disarray under the banner of a primeval authority. But both terms of the opposition are ambivalent: if the primary masses are the symptom of the artificial ones, they bring to light their hidden conflict, the repression at the price of which they can be set

¹⁰ One should always keep in mind Jacques Rancière's guideline that "politics is not an affair of ties between individuals and the relations between the individuals and the community, it springs from the count of 'parts' of the community which is always a false count, a double count or a miscount" (*La méésentente*, p. 25). It is an excellent starting point that I cannot pursue here.

up. And the emergence of primary masses, on the other hand, also has an effect of lifting the repression (isn't lifting the repression one of the aims that Freud assigns to psychoanalysis?), shall one say of liberation and emancipation alongside with regression, although they present at the same time the moment of the greatest danger of sinking into the crude authoritarian rule. No doubt one shouldn't oppose Freud's grim vision with a rosy one, with the somewhat romantic view of revolutionary masses aspiring for freedom, breaking their chains and instituting a direct (non-representational) democracy once they have shuffled off the coils of domination. Mass democracy and mass dictatorship are easily reversible in their immediacy, fraternity easily turns into terror, as history has amply displayed. But there is a moment of ambivalence in untying the social ties that Freud describes as the mass, which can go either way, not simply back to the primal father nor simply into the reign of new freedom and 'radical democracy' – and it is this moment of ambivalence that is the site of a political seam, a stitch has to be made, a *point de capiton* has to intervene.

We can see that all three lines of enquiry intersect at a certain point, although they lead there by very different ways. The point has been variously named as conflictuality, antagonism, rift, a crack in the social tissue, an excess, the point of ambivalence, untying of social bonds, negativity. This point runs through Freud's works, one can detect it at work in different contexts and under different concepts. One can see it in the conflictual nature of psychoanalytic institutions, one can see it as designated by the death drive or by what Freud calls the primary mass. Those terms and those three approaches have different impacts and ramifications, but I have been trying to single out a core around which they turn as their common ground. And this core, I have been arguing, has to be conceived as the site of the political, ubiquitously inherent in Freud's work – as a site. But designating this site is not establishing a politics, taking a political line, making a political act, something that Freud has always meticulously refrained from doing. It is as if psychoanalysis circumscribes a site, a locus of the political, without ever quite stepping into this site itself. It is as if it describes and dissects the space of the political without ever quite engaging in politics; it displays the stuff that politics is made of without making politics of it. I would go even a step further and say that psychoanalysis and politics share the same ground, they share the same condition, but they treat it in a different way, they differ in the manner they relate to it. The common core that binds them together is at the same time the place of their disjunction. The difference is not that between 'theory' and 'practice', for psychoanalysis involves a practice of its own, a practice which is always also a social practice, although on the basis of one-by-one, not of collectivity; and politics always involves a theory. One could put it this way: if psychoanalysis refrains from making a step, from deciding the ambivalence, filling the crack, proposing a new tie for the untied, if there is a missing step where a step would have to be made, then politics makes a step too much. It decides the ambiguity, it proposes a new tie, it engages what Badiou calls fidelity to the event, a subjective stance, a process of truth without a guarantee, a transformation. It turns the negative condition into a positive project, a movement, a party, a militancy. It proposes a new master signifier, although it may well be aware of its contingency. No doubt it thereby obfuscates the crack, it eludes the contingency and the ambiguity, it represents the unrepresentable, that is, it misrepresents it.¹¹ But this is the price of taking the step. On the other side, psychoanalysis is not simply apolitical, rather, its circumscribing the site of the political is something that calls for politics, for an engagement in that site, for a step too far, although one can only do it at the price of entering into another logic than the one that sustains psychoanalysis. The circumscription of the site is no neutral description, it requires a step, although it itself doesn't prescribe what this step should be. Another way of putting it: psychoanalysis does engage with the mass, but only at its core, that is, at the point of *Masse zu zweit*, the mass of two, the point of vanishing mediator of hypnosis, the link for Freud between the phenomena of love and the mass formation. The vanishing mediator returns with a vengeance, for psychoanalysis itself can be described precisely as the reenactment of the mass of two, this is its homeground, but the whole point is precisely to undo what has been tied together in hypnosis, i. e. to unravel the amalgamation of the ego ideal and the object which has been put into its place. It is in these terms that Lacan describes its mission on the last pages of the seminar on the four fundamental concepts:

¹¹ If it tries to keep both ends, it e. g. it poses the multitude or the nomadic as the basis of politics, than it presents a semblance of a politics, something that looks very radical but has no political impact.

“Who doesn’t know that analysis established itself precisely by separating itself from hypnosis? For the basic spring of analytical operation is to maintain the distance between I [the ego ideal] and *a* [the object]. ... to isolate *a*, to put it in the maximal possible distance to I ...” (p. 256). Analysis is about undoing the knot on which mass is based, it unties the mass at its core. But politics has to reestablish the link between the two, at its own risk, without a prescription and without guarantee.

I suppose one could describe the relation between the two by the term used by Slavoj Žižek, the parallax view: a shifting perspective between two points of view between which no synthesis or mediation is possible. One can only see the one way or the other, although one is looking at the same thing. The two may be two sides of the same thing, but they can never meet at the same level, there is no neutral common space, there is a non-relation but which ties them together. There is a parallax gap.¹² Maybe this metaphor, this model, is not a bad way of conceiving how psychoanalysis and politics belong together, but can never quite meet or converge. And it is not true that everything is political, it is rather the opposite: politics is rare, it’s a very scarce thing, and so is psychoanalysis.

Thank you.

August Ruhs

Herzlichen Dank für diesen reichen Vortrag, der damit begonnen hat, dass es nicht möglich ist, nicht politisch zu sein, genau so wie es nicht möglich ist, nicht Sexualität zu haben, und wo Sie dann anhand dreier Linien in Freuds Werk aufgezeigt haben, inwiefern der Grund, der Kern der Psychoanalyse letztlich ein politischer ist. Das war die Linie der Triebtheorie, der psychoanalytischen Institutionen und der Sozialtheorie, die gleichzeitig eine Individualtheorie ist. Robert Pfaller bitte.

Robert Pfaller

Da ich wusste, dass Mladen Dolar ein sehr differenziertes Bild davon zeichnet, wie schwierig es ist, eine politische Position der psychoanalytischen Theorie anzugeben, oder wie schwierig es ist, diese beiden Felder überhaupt in Verbindung zu bringen, habe ich mir gedacht, ich versuche, dem ein Gegenbild entgegenzustellen, um zu zeigen, wo man in der gegenwärtigen Kultur und unter den aktuellen politischen Verhältnissen eigentlich eine sehr eindeutige Parteinahme der psychoanalytischen Theorie erkennen kann.

Ich beginne mit einer Beschreibung, die der amerikanische Soziologe Richard Sennett Anfang der 1970er Jahre gegeben hat, als er in seinem Buch *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* einen psychoanalytischen Begriff verwendet hat, um eine Kulturentwicklung zu charakterisieren. Sennett sagt, seit etwa 1968 bewegt sich die westliche Kultur hin zu einer Tyrannei der Intimität. Alle sozialen Vorgänge werden nun gemessen an dem Prinzip: Was hat das mit mir zu tun, bin ich authentisch in dieser Situation, gibt mir diese Arbeit oder dieser soziale Zusammenhang die Möglichkeit, ganz ich selbst zu sein? Die Tatsache, dass hier das Ich, etwas was vorher nur dem privaten Raum vorbehalten war, nun zum Kriterium des öffentlichen Lebens in der Kultur wird, das bezeichnet Sennett eben als die Tyrannei der Intimität oder als den Narzissmus der Gegenwartskultur. Ich glaube, man kann heute unter postmodernen und neoliberalen Verhältnissen vielleicht die Triftigkeit von Sennetts Analyse noch viel besser erkennen und die Relevanz dieses Arguments viel deutlicher sehen. Um das philosophisch ein wenig zu verallgemeinern, könnte man sagen, dass die Matrix, die diesem System zu Grunde liegt, das Sennett beschrieben hat, immer die ist, dass das Eigene gegenüber dem Fremden privilegiert wird. Also das, was ich bin, ist besser als das, was ich für andere bin oder wegen anderen. Das Subjekt ist besser als das Objekt. Das ist eine sehr lange philosophische Tradition des Denkens, die aber vielleicht nie zu einer solchen populären Vorherrschaft in einem spontanen Alltagsbewusstsein gefunden hat wie etwas seit 1968. Ich finde es relativ auffällig, dass fast alle Bewegungen, die sich als befreiende Bewegungen seit dieser Zeit verstanden haben, eigentlich auf dieser Matrix beruhen, dass das Eigene besser ist als das Fremde. Wenn Sie an den Neomarxismus etwa Frankfurter Prägung denken, wo in erster

¹² See Žižek, *The parallax view*, MIT 2006.

Linie der Kampf gegen die Entfremdung als eines der vordringlichen Ziele begriffen wurde. Oder im Feminismus der Kampf gegen die Fetischisierung des weiblichen Körpers oder der Kampf gegen den Status der Frau als Objekt. Oder in der Alternativbewegung das Bestreben um die Selbstverwirklichung. Oder in jüngeren Zeiten die Auseinandersetzung, die verschiedene italienische Theoretiker wie Maurizio Lazzarato oder Antonio Negri um den Begriff der immateriellen Arbeit geführt haben. Die immaterielle Arbeit erlaubt uns, kreativ zu sein und sogar zu Hause zu sitzen vor dem Computer, wann immer wir wollen, anstatt mühsam zur fordistischen Fabriksarbeit antreten zu müssen. Ich vergrößere. Aber wie schon Mladen Dolar vorher gesagt hat, auch nicht zu sehr.

Nun können wir aber heute sehen, dass gerade diese philosophische Matrix, die immer das Eigene gegenüber dem Fremden privilegiert, eigentlich einer der wirksamsten Komplizen der neoliberalen Politik ist. Zum Beispiel das Bestreben nach Selbstverwirklichung. Das ist heute einer der großen Lohnrücker in der gesamten Kreativbranche. Wenn Sie an junge Architekten denken, die wirklich für weniger als symbolische Entlohnungen sieben Tage die Woche, vierzehn oder mehr Stunden am Tag arbeiten, nur damit sie einen Beruf ausüben können, in dem sie sich vielleicht selbst verwirklichen können, dann kann man sehen, dass hier dieses Prinzip zu einer Ausbeutung geführt hat, die ohne die Kritik am Entfremdungsbegriff vielleicht nicht möglich gewesen wäre. Außerdem muss man sagen, dass hier eine eigenartige Umkehrung unbemerkt stattgefunden hat. Der Kampf dafür, dass man sich in seiner Arbeit verwirklichen und ausdrücken und realisieren kann, hat umgekehrt zu dem Zwang geführt, dass es nur noch Arbeiten gibt, in denen man alles geben muss. Wenn man nicht bereit ist, ein totales und rückhaltloses Engagement zu bewiesen, dann kriegt man gar nicht erst so einen Job, für den man eigentlich gar nichts bezahlt bekommt. Hier hat eine paradoxe Verkehrung stattgefunden. Man kann sagen, hier haben wir vielleicht für etwas gekämpft, was uns heute schon massiv auf den Kopf fällt.

Allgemeiner würde ich sagen, dass der Kampf gegen dieses Ich-Fremde und die Privilegierung des Subjekts gegenüber dem Objekt eigentlich die Glücks- und Freiheitsmöglichkeiten, die wir in diesen Verhältnissen haben, massiv eingeschränkt haben. Das führt auch, wie Michel Foucault gezeigt hat, auf dem Feld der Sexualität zu einer ganz eigenartigen Scheinliberalisierung. Die Verhältnisse, unter denen wir leben, erscheinen uns liberaler und toleranter als vielleicht noch die vor vierzig Jahren, weil sie z.B. Homosexualität ein wenig mehr tolerieren oder anerkennen. Aber zugleich muss man natürlich auch bedenken, welche Homosexualität hier überhaupt anerkannt wird. Foucault hat gesagt, wir leben ja unter einem ganz massiven Bekenntniszwang. Jeder, jede müssen ständig überall möglichst genau sagen, was er oder sie ist. Das ist das Prinzip dieser postmodernen Toleranz. Sie dürfen alles machen oder sein, vorausgesetzt dass Sie sich selbst ganz dazu bekennen können. Nur wenn Sie sagen, ich bin schwul und das ist gut so, dann dürfen sie es auch sein, und dann dürfen Sie vielleicht, wenn Sie Glück haben, auch noch heiraten. Aber nicht, wenn Sie eine Homosexualität haben, die sich vielleicht für diese vollkommene Ich-Kongruenz nicht so gut eignet. Das ist der Punkt, den auch Mladen Dolar in seinem Vortrag beschrieben hat, wo wir von der Herrschaft einer symbolischen Ordnung, wo man für andere etwas neutrales darstellt, dem man nicht sofort ablesen kann, was es ist, zu einer Herrschaft des Überich gelangt, wo man alles darf, aber nur wenn man wirklich selber will und ganz dazu stehen kann. Das ist ein sehr tyrannisches Prinzip, das vielleicht letztlich gar nichts erlaubt oder ermöglicht. Slavoj Žižek hat diesen Übergang beschrieben mit dem Beispiel einer Familie, die die Großmutter besuchen fährt, die klassische autoritäre Familie, wo die Eltern zu dem Kind sagen, komm', jetzt fahren wir zur Oma, und wenn du nicht mitkommst, gibt es einen Klaps. Die postmoderne antiautoritäre Familie sagt zu dem Kind, wir fahren jetzt die Oma besuchen und du kannst mitkommen, aber nur wenn du wirklich willst. Das setzt das Kind diesem massiven Überdruck aus. Ich glaube, so operiert die gesamte Kultur im Moment mit unserer Sexualität, unserer Kreativität und allem. Wir dürfen alles auch nur dann tun, wenn wir es ganz, wirklich wollen. Und das ist ein sehr viel strengerer Herr als der Anschein für eine Öffentlichkeit es gewesen war. Das führt letztlich dazu, wie schon Sennett bemerkt, dass es eine Zerstörung von Gesellschaft, von Öffentlichkeit gibt und eine Einschließung aller in sehr kleine Gemeinschaften von Gleichgesinnten oder Gleichorientierten.

Hier liegt der Punkt, wo die Psychoanalyse ein heftiger und erbitterter philosophischer Widersacher ist. Denn entgegen all den Philosophien, die wie die Frankfurter Schule, Kant, Feuerbach, Hegel Philosophien der Aneignung waren, Philosophien, die die Befreiung durch Aneignung des Objekts, durch Subjektivierung, durch Subjektwerdung versucht haben, wo das Fremde immer als etwas in Wahrheit Eigenes erwiesen werden sollte und wo die Befreiung dadurch erreicht werden sollte - deine Freiheit ist da, du musst sie dir nur nehmen, du musst erkennen, dass das deine ist, dann hast du sie schon -, so könnte man Kants Schrift *Was ist Aufklärung?* zusammenfassen. Entgegen so einem Projekt der Wiederaneignung ist die Psychoanalyse eine Theorie der Abstoßung. Sie sieht das Problem nicht in einem Mangel an Aneignung des Fremden durch die Subjekte, sondern umgekehrt. Sie sieht das Problem in einem Überschuss an Subjektwerdung, dass Leute schon viel zu viel als ihr Eigenes anerkennen, dass sie gar nicht merken, wie sehr sie schon gehorchen, während sie noch glauben, ihre Freiheit auszuüben. Das kann man etwa bei Freud am Begriff der Rationalisierung gut erkennen. Rationalisierung, ein nachträglicher Vorgang, mit dem wir uns etwas als vernünftig darstellen, was vielleicht ganz andere Gründe hat. Das entspricht einer Position auch von Nietzsche, der einmal gesagt hat, die Vernunft ist die Gesamtheit der Gründe, die die Menschheit sich gibt, um zu gehorchen.

Ich meine also kurz gesagt, dass die Psychoanalyse der philosophische Feind einer solchen philosophischen Matrix der Wiederaneignung der Subjektwerdung und der Selbstverwirklichung und der Intimität ist, wo das Eigene immer als besser gegenüber dem Anderen betrachtet wird. Diese Feindschaft der Psychoanalyse gegen diese philosophische Matrix ist, wie ich glaube, unter neoliberalen Bedingungen kein geringer Beitrag. Danke.

August Ruhs

Danke für die Worte, die so viel Zwischenraum haben, dass man gut intervenieren kann. Also ein Anreger für Diskussionen. Karl Stockreiter.

Karl Stockreiter

Ich würde das folgende nicht als Koreferat sehen, sondern als eine Art Bemerkung, die nicht auf bestimmte Inhalte eingeht, aber vielleicht ein bisschen die fast ironische Situation in Bezug auf Politik, in der die Psychoanalyse vielleicht immer schon war aber auch noch geraten ist. Dieses Beispiel, das Robert Pfaller auch verwendet hat, über das Kind, das der Tyrannei ausgesetzt wird, bestimmte Dinge nicht nur tun zu müssen sondern auch noch zu wollen. Die Situation zeigt vielleicht das Dilemma, in dem die Psychoanalyse ist. Um das Wort aufzugreifen, der tote Vater starb oder ist gestorben. Es gibt verschiedene Formen des politischen Engagements, das tatsächlich gewissermaßen vielleicht etwas verfehlt in der Psychoanalyse, wie man mit der Tatsache „der tote Vater ist gestorben“ umgeht. Um dieses Beispiel zu verwenden, kommt man auf einmal in die Situation zu sagen, soll man jetzt gewissermaßen die Verbote einführen oder soll auf einmal diese Autorität aufgerichtet werden, was eine völlig ironische Situation ist. Die Psychoanalyse hat gekämpft gegen diese Unterdrückung und hat gezeigt, wie die Zivilisation mit der Triebunterdrückung in Verbindung steht. Und auf einmal soll man aufgerufen werden, das, was man bekämpft hat, selbst wieder aufzurichten, was eine ironische Note hat. Das wäre ein Konservativismus, der im Grunde genommen ganz verfehlt ist. Und das zu tun, ist das Negative ins Positive zu kehren bezüglich des Politischen in der Psychoanalyse. Die zweite Situation wäre natürlich, man tut so weiter, als wäre nichts passiert. Man betreibt das weiter. Man hat ein Rüstzeug in der Psychoanalyse, wo man die klassische ödipale Konstellation weiter so betrachtet, auch wenn Triangulierungen ganz anders vielleicht aussehen, und fährt auf diesem Kurs weiter. Die dritte Möglichkeit ist, dass man sagt nein, wir kümmern uns nicht mehr um klassische Konstellationen oder Triangulierungen, sondern es gibt nicht mehr die klassischen Formen von Pathologie, wir kümmern uns um den pathologischen Narzissmus, und partizipiert dann daran. Wie man in so einer Situation umgeht, das ist die Frage. Tappt man in eine politische Falle hinein oder tappt man nicht? Wenn man nicht hineintappt, worin besteht dann das Politische in der praktischen, in der klinischen psychoanalytischen Arbeit? Da ist es ganz interessant, wenn Analysanten zu einem bestimmten Punkt kommen, wo es spürbar ist, da gibt es kein Verbot, aber es gibt eine Hemmung, die natürlich inhärent ist, dass diese Art von Umgang mit dieser Hemmung nicht so gelöst wird, dass man im nachhinein sagt, jetzt richtet man sich

Verbote wieder ein und schafft sich eine Illusion, wenn man sie übertritt. Sondern ich habe den Eindruck gewonnen, es hat immer mit einer Geste des Aufhörens zu tun. Es ist nicht so, dass man sich bestimmte Dinge verbietet oder ein Verbot hat, das man einhält oder es unter Umständen übertritt, sondern man setzt einen Gewaltakt. Man macht bestimmte Dinge nicht mehr. Da hatte ich den Eindruck, dass das vielleicht ein Berührungspunkt wäre zwischen diesen beiden Feldern Politik und Psychoanalyse.

August Ruhs

Danke. Ich könnte mir vorstellen, dass das bei Ihnen, Herr Dolar, jetzt auch ein Nachdenken erzeugt hat. Sie haben sich hauptsächlich auf Freud, seine Zeit, seine Kultur, seine Epoche und einen universellen politischen Gehalt in der Psychoanalyse konzentriert. Was jetzt gekommen ist, ist aber eher auch in die Realpolitik gehend und weg von Freud in die Jetztzeit. Inwiefern ist die Verbindung zwischen Psychoanalyse und Realpolitik zu Freuds Zeiten zu verändern auf die heutige Zeit. Ist es die gleiche Psychoanalyse und die gleiche Politik?

Mladen Dolar

The gist I was trying to do is that there is a call for politics in Freud's work. I tried to stay close to Freud as much as possible. I tried to stay true to the title "The Political in Freud". I mentioned Lacan a couple of times and subsequent developments. But I tried to stick to where in Freud's text one can trace certain things. I think that the conclusion I somehow tried to come to was that he constantly points in the direction of politics, it calls for politics. There are splits in all Freud's work which demand politics. But Freud never engages in it. I think that this is a structural thing. This is not something that belongs to Freud's own limitations or unwillingness, but actually shows a certain fidelity to his discovery into the way it was developed and it structurally cannot be done both ways. You come to the same field of negativity, disunion, untying the social ties, the contingency, the hidden conflictuality within the social ties. You come to the same point either from psychoanalysis and circumscribe this area or else you make a political decision. And when you make a political decision you are taking over another kind of logic. You did a public political stance. You follow a particular political line. You decide. At that spot of conflictuality you decide. I think this basic matrix had not changed. This basic matrix still holds that there is no immediate translation of psychoanalysis at Freud's time or in our own time into a particular political move. Because I think a particular move is not just being critical about the sad ways of the world, it demands a step to be made, a declaration, a stance. There are many ways of doing this, I am not trying to promote one or the other. I personally can prefer one to the other, but this is not the issue. I think that in our own time there is even less politics than in Freud's time. This kind of political which would actually mean publicly taking a stance of making a difference. A kind of politics which wouldn't be redistribution of goods and powers between existing actors and institutions. This kind of politics which is the interesting kind of politics is sadly missing. This is why there are so many forms on the question of the political where it always comes to a point, okay, you are saying all this, the world is in big trouble, but what shall we do, tell us, what politically in the terms of Realpolitik is to be done, Lenin's question. At this point everybody is in a kind of predicament and impasse. There is very little politics in this sense that one could say this is to be done, this would seriously make a change, this is a thing to follow. But at the same time this quick movements of ours to come up with certain politics, alright, you criticize this state of the world, why don't you propose something better, there is also a kind of blackmailing in this. If you can't come up with a policy why do you say all this? I think one shouldn't also give to easily to this blackmailing. One can go very far in discussing the political without having a particular kind of answers. If we proceed far with the analysis there is a wager that a particular kind of political answers could emerge, could be proposed.

August Ruhs

Ich denke, dass Sie die eine oder andere Frage schon haben. Ich eröffne damit das Diskussionsfeld und gebe auch Ihnen die Möglichkeit, Fragen zu stellen oder Bemerkungen zu machen.

Frage

I am not sure what to think about the notion of politics that you have brought. I also want to ask my question to Robert Pfaller because I want to oppose in a certain sense, but you took over this notion of the political and politics. You were missing a notion of the political in Freud, and then wanted to find a notion of the political in Freud. So I was trying to listen what you were missing and what you want to find, what you meant by speaking of the political. I only want to give some examples from your talk. From the first line of thought you said, it is Freud, the name Freud that provokes the political in a certain sense. And I think we understand what you mean by that. By this sentence it is clear, the political is not within Freud, it is outside Freud, but in some sense the name Freud provokes the political outside of psychoanalysis. The second example was right at the end of your talk. You were saying that psychoanalysis is missing a step into politics whereas politics is a step too much. So again psychoanalysis would be on the side of the non-political, but it has some relation to the political which is outside of psychoanalysis. With these examples we can see there is no political in Freud, only perhaps in some outside of Freud. But now I want to question this notion of the political. Because this notion of the political is the political of Karl Schmidt. It is the friend-foe distinction, the friend-enemy distinction. It is the opposition. So the ones who have problems with Freud do politics against Freud. What Freud provokes is a friend-enemy distinction. I don't want to say that this would be an adequate notion of the political for today. Also if one thinks of psychoanalysis is missing a step and doing politics is doing a step too much, this would again evoke the notion of the friend-enemy distinction. Let me give another example of authors who might refer to psychoanalysis and have not this notion of the political and looking for a foundation of politics and the political. Let me begin with Jacques Rancière when he speaks of "Anteil der Anteillosen" he speaks of some relation to alterity. So it is not the friend-enemy distinction but it is the affirmative relation to the alterity, to the other that provokes the political. Or Jean-Luc Nany who speaks of the mid-sign which is again nothing like the friend-enemy distinction. Robert Esposito who wrote in his book on *communitas*, *communitas* is no longer based on something that we have proper, that we have in common, but is based on the Latin *munus* that you did towards the other. So community is based on a relation towards the other. Again, not a friend-enemy distinctin. Or Etienne Balibar who fits very well in the same discourse. Then we have three who do the same, Alain Badiou, Jacques Derida, and Emmanuel Levinas for whom the political is based on a testimony or a baring witness for that one cannot grasp, for the event. This would be a notion of the political that could be already found in Freud and in psychoanalysis and would not fit to the political as you were first missing it, and then found it. So it would be opposed both terms of the political. I only wanted to ask you why you did come up with that notion of the political.

Mladen Dolar

Thank you. This paper was too long anyway. I tried to cut it down, I left out some bits, and actually left the quotes I have in the text which refer to Rancière and which refer to Balibar. I didn't want to bring too many names or too many parameters. I don't think I tried to establish the Karl-Schmidt-like view of politics at all. The antagonism, the conflictuality is one of the effects that psychoanalysis or the politics of psychoanalysis can have. But I am not espousing this as a pattern of the political at all. The friend-enemy distinction is pretty clear in the first example you gave. The moment you mention Freud there is no neutral ground. There are either friends or foes. This is the fact of culture, somehow. How come that he still polarizes in this way? This is a fact which is interesting and which has to be analyzed. But I am not promoting this as a paradigm for the political. Not at all. I tried to implicitly rely on Rancière, that politics is not an affair of ties between individuals and the relation between the individuals and the community. This is a very important statement from Rancière. It springs from the count of parts of the community which is always a false count, a double count, or a miscount. This is one of the most excellent starting points to think about the political. This is why I used notions of dislocation. I think that Oedipus is a mass dislocation. It is not a naturalization of power. It is a dislocation at its core. This is why I think that "Masse zu zweit", psychoanalysis is a dislocation of hypnosis. It dislocates things, disunites the things which are bound together. So the question of dislocation can find its background or its larger framework within for instance Jacques Rancière for whom I have a great sympathy as a political thinker. Another thinker for whom I have sympathy although he is very much different is Alain Badiou. I think that what I

said in the end could be translated into Badiou's terms which means that psychoanalysis circumscribes a certain site, that politics takes the risk of engaging a fidelity to the event to giving a positive approach, at taking a subjective stance from this negative site. I am simplifying. What I was trying to do at the end can be seen in line with this in Badiou. For him politics is the break of ties. It is always on the side of breaking the tie and not of unification. And this I sympathize with. But I think the problem with him is that he sees politics as completely divorced from the state. He thinks that any politics has to be completely divorced from the notion of the state. There I see things differently. I think that anything, including the state, can be turned into a political state. Anything has the inner contradiction which can be made into the site of the political. Speaking of conflictuality and antagonism made the impression that this is the only way of conceiving politics. But not at all. I think that it can be done in other terms. I just wanted to circumscribe a certain site, but not what exactly the politics would be we should follow from there.

Question

But still you are separating psychoanalysis and politics.

Mladen Dolar

Yes, for structural reasons that I tried to describe. I think there is a structural gap between the two. I don't think that psychoanalysis is immediately a politics. This is a sort of seamless translation of the one in the other. And I don't think any such seamless translations exists.

Frage

Ich könnte mir denken, dass man die Psychoanalyse als einen politischen Akt ansehen könnte in dem Sinne, dass sie die Ethik der Dekonstruktion und des Infragestellens betreibt, und dadurch demjenigen, der sich der Analyse unterzieht, eine gewisse Haltung, die er selber suchen muss, gegenüber dem Kommunalpolitischen erfordert. Das heißt, dass der politische Akt des Sichinfragestellens und des Infragestellens der Identifizierungen, was auch der Institutionen ist, und dass durch die Psychoanalyse der einzelne es vielleicht besser aushalten kann, in einer Situation der Dekonstruktion zu sein und der Infragestellung der Institutionen gewisse, auch politische Folgen für das Leben und die politische Handlung des einzelnen haben kann.

Mladen Dolar

I agree with this. This is what Freud is doing all the time, putting into question the kind of suppositions on which institutions are based. This is an opening, this is a beginning. But it is not yet politics. Politics demand something more. It demands a far more definite stage to be taken, a definite line. But use terms, a fidelity to the event, a declaration from which certain political consequences follow. Putting a question and analyzing it is not in itself sufficient for politics. It is already an opening, it is a step. But the political seem is not yet there.

Frage

Aber es erfordert dann den einzelnen, der seine Psychoanalyse ernst nimmt, Stellung zu nehmen auf dem politischen Feld. Insofern hat das eine politische Funktion.

Mladen Dolar

It is cause for politics, I agree. But it doesn't itself involve the move of prescribing what these politics should look like. But it definitely demands a politics. It just doesn't give a political answer to what these politics should be.

Frage Peter Kreisky

Zum Beitrag. Pfaller. Diesen Frontalangriff gegen die Frankfurter Schule halte ich für ziemlich abstrus, weil die Kritik an der verwalteten Gesellschaft und an der Kulturindustrie als wichtige Teile der Frankfurter Schule Analyse sind doch bitte so bestätigt wie wenig in der Gegenwart. Die Berlusconiisierung, die ja nicht nur in Italien passiert ist in den großen Medien, sondern auch quer durch

Europa im Gange ist, eine gigantische Verblödungsmaschinerie auch in den öffentlichen Fernsehkanälen übertrifft ja die schlimmsten Prognosen der Frankfurter Schule im Bereich der Kultur und Medienindustrie. Zweitens, dass eine Hilfe zur Freisetzung von Individuen aus den klassischen, ziemlich autoritär, oft populistischen Massenparteien stattgefunden hat, ist sicherlich nicht vergleichbar der Stärke in Richtung NGOs, zivilgesellschaftlichen Engagements, ohne dass es die alten Massenparteien ersetzen kann. Jetzt denke ich vor allem an die linken, sozialdemokratischen, kommunistischen der 1950er, 1960er Jahre oder älteren Datums. Das schafft doch die Chance dafür, dass eine Art Rekonstruktion von sozialem Engagement auf einem nicht so hierarchisch, bürokratisch, zentralistischen Feld passiert. Nicht, dass das schon passiert in genügendem Ausmaß. Aber das sind doch wichtige Voraussetzungen. Dass eine Art eingebildete Befreiung im Bereich von Freischaffenden passiert, insbesondere auch im kulturellen Sektor, und hier neue Formen der Selbstausschüttung, der eingebildeten Befreiung, und narzisstische Überreaktionen in dieser emanzipatorischen Phase stattfinden, das will ich nicht bestreiten. Aber aus dem schon das Ende der Geschichte abzuleiten und das totale Versagen dessen, was ich als undogmatische 1968er Bewegung – nicht die sektiererische Nachphase von Maoisten, Trotzisten oder sonstigen historischen karikaturhaften Farcen in den Kleingruppen -, verstehe, das sind doch Ansätze zu Aufbrüchen, deren Ende noch gar nicht abzusehen ist.

Robert Pfaller

Das ist eine Diskussion, bei der wir lange sitzen würden, wenn wir sie richtig austragen müssten. Aber vielleicht kann ich nur eines illustrieren. Ich habe nicht nur die Probleme der Kreativbranche im Blick gehabt. Sondern ich glaube, dass tatsächlich das Aneignungsparadigma, das u.a. die Frankfurter Schule kennzeichnet, eine Art Massenideologie geworden ist. In gewisser Weise haben Sie Recht, wenn Sie sagen, die Massenmedien haben eine Verblödungsfunktion ausgeübt, aber, ich würde hinzufügen, genau indem sie eine bestimmte Ideologie zur Evidenz gemacht haben, die auch die Frankfurter Schule vertreten hat. Ich glaube, dieser Wunsch nach Aneignung regiert z.B. den Umschwung, der im Fernsehen in den europäischen Ländern erst ungefähr vor zehn Jahren stattgefunden hat, nämlich den Umschwung von einem Fernsehen, das noch so was wie eine Art repräsentative Kultur verkörpert hat, zu einem Fernsehen, wo jeder mitmachen kann oder wo jeder auftreten kann. In dem Fernsehen der Talkshows, wo jeder zeigen darf, was er für ein Freak ist, kommt ein Massenwunsch zum Ausdruck, der ideologisch sehr stark vorbereitet wurde, nämlich der Wunsch, das ist gut, wenn ich selber dort sein kann.

Frage Peter Kreisky

... in seiner Sexualitätsanalyse der repressiven Entsublimierung, und das steht ja in einer guten Tradition der Frankfurter Schule, diesen Schein von Partizipation und von Entfremdungsaufhebung, ob das jetzt in der Sexualität oder in anderen Bereichen passiert.

Robert Pfaller

Da stimme ich Ihnen zu. Der Begriff der repressiven Entsublimierung ist eine ziemliche Errungenschaft. Nur steht das ja allein da und hat keinen systematischen Zusammenhang in der Theorie der Frankfurter Schule. Ich glaube, dass das, was so gefährlich ist als Massenideologie, auf dem Prinzip beruht, die Sache ist gut, wenn ich selber dort erscheinen kann, und sie ist schlecht, wenn ich nicht dort erscheinen kann. Das lähmt aber die Individuen die Frage zu stellen, ist das eine Sache, die, auch wenn sie vielleicht nichts mit mir zu tun hat, meine Interessen repräsentiert oder nicht. Ist das in meinem Interesse, was sich da abspielt, ohne dass ich vielleicht selber das Gesicht in die Kamera halten kann oder muss? Auf dieser Ebene funktioniert Massenideologie.

Frage

Vielleicht eine Weiterführung der Diskussion und ein Versuch, Robert Pfaller und Mladen Dolar ein bisschen zu vermitteln oder zur Vermittlung zu führen. Mladen, du hast von der strukturellen Rolle der Masse bei Freud gesprochen und von der Zweideutigkeit der Masse, also das, was zusammenbindet, und auch das, was entbindet. Robert Pfaller hat dann von einer bestimmten Massenideologie gesprochen. Er hat einen geschichtlichen Anspruch erhoben, dass die Art von Interpellation, die massenweise uns anspricht, geschichtliche Formen, geschichtliche Mutationen durchmacht. Wie verstehst du dann die

Beziehung zwischen Masse und dieser bestimmten Massenideologie? Oder gehört Massenideologie strukturell zum Begriff der Masse als solche? Produziert dieses Phänomen Masse, wie sie bei Freud vorkommt, notwendigerweise die Art von Ideologie, die Robert Pfaller als geschichtliches Phänomen dann beschrieben hat?

Robert Pfaller

Ein Satz noch zur Diskussion mit Herrn Kreisky. Ist Ihnen eine Stelle aus der Frankfurter Schule bekannt, wo die Frankfurter Schule Kritik am Begriff der Entfremdung geübt hat, dass das vielleicht ein philosophisch untauglicher Begriff ist? Meinen Sie nicht, dass z.B. in dem Begriff der Partizipation, den bestimmte linke Parteien derzeit in ihr Programm schreiben, partizipative Demokratie, die Gefahr liegt, genau diesen populären Massenwunsch, der sich in den Talkshows am deutlichsten manifestiert, Rechnung zu tragen und vergessen zu lassen, dass wir vielleicht besser fahren, wenn wir zwar nicht partizipieren, aber wenn irgendwas gemacht wird, das in unserem Interesse ist?

Frage Peter Kreisky

Das ist die Flucht in die alte Autorität. Sie haben in Ihrem Referat doch gerade die Produktion von ideologischem Schein in allen Bereichen massiv kritisiert und nicht das, was vom Begrifflichen her ideologisch propagiert wird, sondern nur oft scheinhaft das, was über die Kultur in Österreich laufend produziert wird. Und der Entfremdungsbegriff ist damit noch keineswegs aufgehoben. Erstmal ist er vielschichtig schon bei Marx und Hegel. Und die Ideologie der Aufhebung von der Entfremdung und die Vorspiegelung über Programme, die dann konträr zur Praxis laufen, ist etwas. Und das andere ist der soziale Lernprozess und der individuelle, der einer demokratischen Entwicklung nicht erspart bleibt. Das ist ein schmerzhafter, mühsamer Prozess. Und die Parteien wollen das fast nie. Sondern das waren immer NGOs. Von Zwentendorf, Hainburg bis zu vielen anderen lokalen Initiativen. Alle sind mehr oder weniger den Mächtigen, egal ob links oder rechts, abgerungene kleine emanzipatorische Fortschrittschancen, ohne sie jetzt zu überbewerten.

Robert Pfaller

Ich stimme mit Ihnen überein, dass die Frankfurter Schule den Schein kritisiert hat, nur anders als Freud. Dort, wo die Frankfurter Schule den Schein kritisiert, ist es ein Schein von Fremdheit. Für Freud ist der Schein, den er kritisiert, immer ein Schein von Eigenheit, wenn Leute glauben, das sind jetzt sie selbst in ihrem eigenen Interesse, die das sagen oder tun. Und das zweite. Eine Schwäche vor allem von Adorno besteht vor allem darin, dass er über ein Fernsehen die Nase gerümpft hat, dass wir heute als eine aufklärerische Leistung feiern würden.

Mladen Dolar

Freud distinguishes artificial masses and those primary masses which seem to be these outbursts of disintegration of the artificial masses. And there artificial masses are definitely bearers of ideology. Church and army. You can give the division between the repressive and the ideological state apparatuses. But they are bearers of ideas. And Freud discusses there toward extent in those masses the actual leader can be actually replaced by an idea. He distinguishes between masses without leaders and masses with leaders, and he sets army and the church as masses with leaders. But actually he gives rise to the question whether a leader can be replaced by merely an idea. So ideology is definitely inbuilt into artificial masses. It is co-extensive with artificial masses. They always are premised on a certain set of ideological suppositions.

Frage

Isn't Robert Pfaller saying that the contemporary ideology is precisely the opposite. Massenideologie is exactly the injunction to constantly dissolve artificial masses.

Mladen Dolar

This is what I am coming to. The problem of ideology can be seen in one way if you stick to artificial masses. Then if we come to the primary masses, disintegrated masses. Freud avoids the issue. He says

those are simple forms of regression and there is a de-individualization. Does any ideology pertain to those masses? In Freud's terms no. But I think what Robert was speaking about is exactly the ideology which would pertain to those masses, to primary masses, which means that the de-individualization that Freud speaks about takes the form of its opposite. Realize your individuality, find your individuality, express yourself. I think this is what happened.

Frage

Ich möchte nur einen ganz kurzen Einwand machen. Ich möchte nur sagen, Sie machen hier einen ganz wesentlichen Fehler. Glauben Sie bitte nicht, dass weder die Psychoanalyse noch die Adorno-Schule wesentliche Instrumente sind oder wesentliche Geschichtsereignisse sind, die tatsächlich die Geschehnisse auf dieser Welt beeinflussen können. Sondern sie sind etwas, was Wissenschaft immer war und ist, eine Interpretation von Ereignissen, respektive einer Wirklichkeit, in der wir uns befinden. Die Psychoanalyse ist, wenn wir jetzt die Zeitachse betrachten, älter als die Frankfurter Schule. Dass Wissenschaftler und viele Personen mit dieser Sichtweise, mit der völlig privaten Sichtweise eines Herrn Freud konfrontiert wurden, der sich in der Wissenschaft durchgesetzt hat aus welchen Gründen auch immer, teilweise auch berechtigt. Wir dürfen nicht den Fehler machen, dass wir glauben, dass wissenschaftliche Reflexionen Geschichte schreiben. Sie schreiben nur Geschichte in diesen Institutionen, die sich auf jene berufen. Aber letztlich ist weder die Psychoanalyse noch die Frankfurter Schule geeignet, um die Mechanik des menschlichen Gehirns bezüglich seiner persönlichen Veranlagung und seiner gesellschaftlichen Ausbreitung wirklich gültig zu beschreiben. Das sollten wir alle nicht vergessen. Wir sollten uns viel mehr theoretisch darüber bewusst sein, dass Frankfurter Schule, Psychoanalyse nichts anderes sind als geistige Instrumentarien, um die Existenz der Menschheit in Wechselwirkung mit unserer ganzen Umwelt zu begreifen. Denn in Wirklichkeit üben wir Macht aus. Jede Erklärung, die wir von der Welt haben, auch meine private, ist praktisch eine Machtausübung auf andere Personen, sie mögen sich doch bitte meine Weltsicht aneignen. Das ist zwar eine Kommunikationsmöglichkeit, um Einfluss zu erlangen, ist aber weder geeignet, alles zu erklären, sondern erklärt nur einen bestimmten Ausschnitt aus der Geschichte. Und so ist auch Freuds Theorie genau so zu verstehen. Ich habe mich nicht sehr intensiv mit Freud befasst. Aber das, was ich gelesen habe im Laufe meines Lebens, ist, dass man bei sich selber anfangen soll. Die Welt beginnt in einem selber in Relation zu seiner Außenwelt. Und das hat Freud als erster in unserer westlichen Gesellschaft untersucht. Vielleicht wäre er heute Neurowissenschaftler und hätte den ganzen psychologischen Krempel weggeschmissen, weil er letztlich nichts taugt, weil es ja auch eine Form der Ideologie ist. Es gibt nur eine Möglichkeit, dass sich alle Disziplinen so weit beherrschen, um nicht zu sagen, die Psychoanalyse ist schlecht oder die Frankfurter Schule ist schlecht oder das ist überholt usw. Es überholt sich ja pausenlos alles. Es ist vielmehr viel interessanter, jede Theorie nach ihrem praktischen Gesichtspunkt abzuklopfen, das Hier und Jetzt und in Relation zur gesamten menschlichen Entwicklung zu setzen. Und das ist höchstpolitisch. Jede Art von Reflektion und Denkens ist höchstpolitisch und zwar in extremster Form auf die Individualität sowie in die allergrößte Allgemeinheit unserer gesamten menschlichen Kulturleistung. Und genau das wird uns durch die Globalisierung positiv vorexerziert. Freud war ja in autoritären Strukturen gefangen. Aber wir müssen uns das vergegenwärtigen. Wenn wir das nicht vergegenwärtigen, so sind wir geneigt, in die klassischen hierarchischen Muster zu verfallen. Was Sie ausgeführt haben bezüglich dem positiven Aspekt der Psychoanalyse, dass die Individualität im Vordergrund steht, die Untersuchung des Individuums in Relation zum Gesamten. Die Politik ist ja nichts anderes als eine Idee, die Gesamtheit von Individuen so zu beeinflussen, als würde man glauben, von oben herab manipuliert man etwas oder konstituiert sich etwas. Es ist immer ein Standpunkt von mir, wenn die Menschen an das glauben. Und so ist auch die Wissenschaft. Ist Ihnen das bewusst?

August Ruhs

Jetzt schon, nachdem Sie uns es erklärt haben.

Frage

Die Frage lautet jetzt wirklich sehr ernsthaft und seriös. Wie wollen Sie mit der Situation fertig werden? Dass Sie es nicht können, ist ja offensichtlich, weil es in dem Streitgespräch darum gegangen ist, ob Frankfurter Schule ...

Frage Peter Kreisky

Nein. Ein Satz dazu. Jeder, der die Bundesrepublik Deutschland oder Österreich vor und nach 1968 gekannt hat, weiß, dass hier ein antiautoritärer Aufbruch mit starken Einflüssen aus diesen beiden Geisteswissenschaften oder philosophischen Traditionen verknüpft war. Das ist evident. Die Bundesrepublik war vor 1966 ein autoritäres, konservativ-ständiges Land. Die DDR war anders autoritär, noch krasser wahrscheinlich und monolithischer. Nach 1968 hat eine verspätete Entwicklung einer „zivileren“ Gesellschaft aus einer post-nazistischen oder prä-nazistisch geprägten stattgefunden. Und das gilt erst Recht für Österreich.

August Ruhs

Sie hätten die Möglichkeit, auch die psychoanalytische Seite der Frankfurter Schule zu erwähnen, deren Hauptvertreter Lorenzer ist, der eine ganz bestimmte Position auch innerhalb der psychoanalytischen Fragestellung hat. Darauf müssen wir allerdings verzichten.

Frage

Ich möchte auch noch kurz zur leidigen Frankfurter Schule etwas sagen. Ich bin zwar ein junger 1968er, habe 1967 zu studieren begonnen, habe da einiges mitbekommen. Die Frankfurter Schule war für mich auch eine politische Heimat. Aber ich kann dem, was Robert Pfaller gesagt hat, sehr viel abgewinnen. Und zwar deswegen, weil für mich auch diese Freundlichkeit der Frankfurter Schule gegenüber der Psychoanalyse eigentlich damals nicht so richtig schlüssig war. Ich habe mich dann eher der kritischen Psychologie angeschlossen als eine marxistische Sache. Für mich hat sich Freud mehr erschlossen über Lacan. Das ist auch etwas, was von Pfaller angesprochen wurde, weil hier ein anderer Individualitätsbegriff hochkommt oder ein viel differenzierter. Ich denke da auch, dass man versucht ist, zu einem jumping to conclusion zu kommen im Sinne der Aneignung. Man glaubt, sobald ich etwas habe oder es mir nur imaginär vorstellen kann, habe ich das bereits. Wir werden aufgefordert zum Schließen an allen Ecken und Enden. Eben nicht die Zeit des Begreifens, wo man Fremdes einlässt, sondern die Zeit des Schließens, die Dominanz des Imaginären über das Symbolische. Das käme dann auch der Scheinkritik von der Tendenz her der Frankfurter Schule sehr nahe. Ich finde dieses Wort von Pfaller recht interessant, wo er sagt, man ist vielleicht zu sehr auf den Entfremdungsbegriff abgefahren, und das sollte nicht so negativ konnotiert werden, wie es bei Marx angelegt ist. Da hat Lacan gerade einiges dazu geleistet. Dieser Schein der Eigenheit ist wirklich das, was uns heute viel mehr bedroht. Wir werden durch uns selbst getäuscht.

August Ruhs

Ich bitte die drei Herren um ihre Schlussworte.

Karl Stockreiter

Ich komme auf das zurück, was ich bei Mladen Dolar verstanden habe, dass sowohl die Politik als auch die Psychoanalyse bestimmte Blickwinkel sind auf ein Objekt, das so nicht repräsentierbar ist, quasi wie ein Fluchtpunkt, aber dass man etwas von diesem Fluchtpunkt oder von diesem unrepräsentierbaren Objekt erwischt, wenn man psychoanalytisch arbeitet, auch in der Klinik. Ein Beispiel ist für mich der Traum von Primo Levi. Das ist der Traum, dass er im Lager einschläft und dann aufwacht und eine Szene hat, die sehr lieblich ist, weil er von seinen Familienmitgliedern empfangen wird und er seine furchtbaren Geschichten erzählt, und er dann wahrnimmt und erlebt, dass alle, während er redet, weggehen und desinteressiert und herzlos und kalt sind. Das ist ein so furchtbarer Schmerz und so etwas Traumtisches, dass er aufwacht und sich denkt, zum Glück bin ich im Lager. Diese Situation ist natürlich ein Extrembeispiel. Aber würde man den Traum als ein Symptom sehen, dann ist dieses Symptom etwas, was in der Gesellschaft oder im Politischen verdrängt oder ausgeschlossen, unterdrückt ist, gewissermaßen die Wahrheit dessen zum Ausdruck bringt. Die Analytiker beschäftigen sich mit diesen Traum. Indem sie

sich mit diesem Traum oder diesem Symptom beschäftigen, beschäftigen sie sich insgeheim auch mit etwas, was aus dem Gesellschaftlichen oder aus dem Politischen ausgeschlossen bleibt. Würden sie sich auf einmal jetzt politisch engagieren, dann wären sie von dieser Arbeit weg und würden ihren genuine Zugang zu diesem Objekt verpassen.

Mladen Dolar

I talked too much already. The way the discussion was going rather proved the point that there is now way of talking of psychoanalysis in an academic way, to analyze things inevitably develops into a conflict. It proves the point. Thank you.

Robert Pfaller

Man hat lange Zeit Hegemonie als etwas begriffen, wodurch eine Klasse ihre partikularen Interessen verfolgt, indem sie so tut, als ob es allgemeine wäre, so dass alle mitmachen, weil sie glauben, sie sind da auch beteiligt. In Wirklichkeit läuft aber eine Sache, die zum Nutzen einer bestimmten Klasse ist. Heute müssen wir den Hegemoniebegriff anders herum betrachten. Heute passiert das Umgekehrte. Eine Klasse schafft es, sich das Allgemeine als Beute unter den Nagel zu reißen, indem sie alle anderen dazu bringt zu glauben, das wäre nur die Sache dieser Klasse und nicht auch ihre eigene und das wäre nicht eine Beute, um die es sich zu kämpfen lohnt. Das ist der eigentliche Punkt. Drum ist mir der Satz von Majakowski „her mit dem schönen Leben“ so ein wichtiger Satz. Heute fällt es sehr vielen politischen Gruppen und Aktivisten sehr schwer, so eine elementare Forderung noch einmal zu erheben und zu sagen, wo eigentlich das schöne Leben ist, wir wollen etwas von dieser Beute. Im Gegenteil, man beschränkt sich sehr freiwillig auf die eigene Community und auf die eigene Gruppe und erhebt keinen Anspruch auf das Allgemeine. Das ist psychoanalytisch gesehen ein Defekt an der Objektlibido, zu dem die Psychoanalyse – und da bin ich noch einmal hoffnungsvoll – zumindest eine brauchbare Theorie geliefert hat.

August Ruhs

Damit sind wir zum Schluss gelangt. Ich danke Ihnen für Ihre Geduld, Ausdauer und Diskussionsbereitschaft.