

3 Das Subjekt Lacans

3.1 *Zur Begegnung von Tierethik und Psychoanalyse*

3.1.1 Das „Zentrum“ des Anthropozentrismus und das Lacan'sche Unbewusste

Ein für die Tierethik relevanter Aspekt des (kritischen) Posthumanismus besteht u. a. im Hinterfragen jenes menschlichen Selbstverständnisses, das sich auf die von Jacques Derrida (1983, 26) so bezeichnete Annahme einer „Selbstpräsenz des cogito“ stützt. Dass sich das vernunftbegabte Ich zum Zwecke der Selbstvergewisserung als autonomer Schöpfer und Herr seiner Gedanken missversteht, kann dabei als Ausdruck eines problematischen Logozentrismus und Anthropozentrismus gesehen werden (siehe Kap. 2.4.2.1). Diese Idee ist nicht neu und hat einen weiteren prominenten Vertreter, denn auch Sigmund Freuds Begriff des Unbewussten steht für einen grundlegenden Zweifel an der Annahme eines autonomen Ichs. Er spricht sogar von einer Kränkung der menschlichen Eigenliebe oder Größensucht, die durch die Einsicht entsteht, dass das bewusste Ich eben nicht „Herr ist im eigenen Hause“ (Sigmund Freud 2000a, 284) – laut Freud die größte von insgesamt drei historischen Kränkungen. Sie steht damit in einer Reihe mit der Erkenntnis über die dezentrale Stellung der Erde im Weltall und über die evolutionäre Abstammung der Spezies Mensch aus dem Tierreich (ebd., 283–284).

Lacan betrachtet die „Entdeckung“ des Unbewussten als Ausgangs- und Referenzpunkt seines eigenen Theoriegebäudes und formuliert eine Subjekttheorie, die über weite Strecken unter dem Motto einer Rückkehr zu der für ihn grundlegenden Einsicht Freuds steht (z. B. Jacques Lacan 2016f). Anhand der Annahme eines Unbewussten kann der Mensch nicht einfach als ein mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein identifiziertes Zentrum der Erkenntnis oder ein denkendes Bewusstsein betrachtet werden. Die Besonderheit Lacans liegt allerdings nicht bloß darin, ein sich dem Bewusstsein entziehendes Unbewusstes zu behaupten, das unsere nur vermeintlich autonomen Handlungen steuert. Das Unbewusste entspricht nicht der Idee des Ursprünglichen, das „vor dem Bewußtsein“ (Jacques Lacan 1996c, 30) liegen würde. Das, was im Unbewussten geschieht, ist homolog zu den Vorgängen auf der Ebene des Bewusstseins (ebd.). Lacan

spricht erstens von einem Subjekt des Unbewussten, bleibt also (wenn auch kritisch) auf das vernunftfähige Subjekt der Philosophie bezogen, und gibt der Theoretisierung des Unbewussten zweitens eine sehr spezielle Ausrichtung. Diejenige Funktion, die Lacan als besonders relevant für die menschliche Psyche und das Unbewusste erachtet, ist die strukturierende Funktion der Sprache. Diese Annahmen über das Unbewusste haben dabei zwar mit der Frage nach dem spezifisch *Menschlichen* zu tun, doch gleichzeitig nehmen sie der Vorstellung des Humanen die Selbstverständlichkeit, sofern sich diese auf die vermeintliche „Eigentlichkeit“ des (sich selbst) denkenden Bewusstseins als Synonym für Rationalität und Autonomie bezieht. Kurz gesagt: Das sich seiner selbst gewisse Ich ist nicht das selbst-transparente Zentrum des Denkens, für das es sich hält.

Eine Frage ist jedoch, ob die Annahme eines „denkenden Zentrums“ eine epistemische oder moralische Sonderstellung impliziert. Der Anthropozentrismus ist z. B. in der Tierethik vor allem dort Ziel von Kritik, wo sich Menschen in einer moralischen Sonderstellung gegenüber Tieren wähnen bzw. als moralisches Zentrum der Welt verstehen. Im strikten moralischen Anthropozentrismus zählt einzig und allein der Mensch. Wiewohl von einem gänzlich anderen Hintergrund ausgehend, kritisiert auch Lacan den Hochmut jeder Form von „Monozentrismus“ (Jacques Lacan 1988a, 24). Er ist aber skeptisch, was die mögliche Auflösung solcher „Zentrismen“ betrifft, etwa im Hinblick auf den kindlichen Egozentrismus, den er nicht nur als eine Etappe in der kindlichen Entwicklung begreift (Jacques Lacan ²1990a, 67; siehe Kap. 3.2.4). Er legt die Annahme nahe, dass bei der vermeintlichen Überwindung monozentrischer Weltbilder zuweilen nur ein Zentrum durch ein anderes ersetzt wird (Jacques Lacan 1988a; ²1991b). Dabei hat er u. a. den Wechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild im Auge, weil selbst im Heliozentrismus zunächst immer noch die Idee eines Zentrums gegeben ist, um das herum sich die Rotationsbewegungen von Himmelskörpern in Form konzentrisch angeordneter Kreise vollziehen. Die Sonne ersetzt zwar die Erde als Zentrum, aber die Bezugspunkte des Zentrums und der (idealen) Kreisbewegung bleiben bestehen. Aus Sicht Lacans bedeutet dies offenbar, dass das mit Kopernikus assoziierte heliozentrische Weltbild nur scheinbar eine Revolution darstellt und auch nicht das ist, was Freud als eine der drei historischen Kränkungen der menschlichen Eigenliebe bezeichnet (Jacques Lacan 1988a, 23–24; 2013, 23; Sigmund Freud 2000a, 283–284). Lacan bezieht sich hier auf den Philosophie- und Wissenschaftshistoriker Alexandre Koyré (1957), der davon ausgeht, dass das mathematische Verständnis der modernen Galilei’schen Wissenschaft die mittelalterliche Vorstellung eines

wohlgeordneten, hierarchisch organisierten und geschlossenen Kosmos ablöse (vgl. Elisabeth Roudinesco 2011, 94; Jacques Lacan 2015g, 402). Die Einsicht, dass der Mensch nur ein verschwindend kleiner Teil eines unendlich großen Universums ist, ist für Lacan insofern revolutionär, als dass es hier nicht darum geht, ein neues Zentrum zu bestimmen, das sich idealisieren lässt.

Es ist Lacans Konzeption der Art und Beschaffenheit des Unbewussten, die eine entscheidende neue Perspektive auf den Menschen liefert. Das Subjekt ist kein selbstbewusstes Zentrum und nicht mit dem Ich identisch, sondern ein Produkt des Unbewussten. Entgegen möglicher Missverständnisse gilt es zu betonen: Erstens ist das Unbewusste nicht einfach das Negative des Bewussten, da das Wesentliche nicht darin liegt, dass gewisse Dinge unbewusst ablaufen – das „Unbewusste“ ist nicht gleichbedeutend mit „unbewusst“ (Jacques Lacan 2008c, 17–18). Es gibt auch andere unbewusste Prozesse im menschlichen Körper. Zweitens ist das Unbewusste laut Lacan keine bloße Ansammlung von tierlichen Instinkten, irrationalen Überzeugungen, egoistischen Bedürfnissen oder verdrängten Erlebnissen, die dem rationalen, vernünftigen und (selbst-)bewussten Erkenntnissubjekt entgegengesetzt wäre. Die Prozesse im Unbewussten sind homolog zu jenen im Bewusstsein, das somit nicht der einzige oder vorrangige Ort des Sprechens ist (Jacques Lacan 1996c, 30).

Das Unbewusste ist also (vor allem gemäß früheren Thesen Lacans) logisch bzw. „grammatisch“ und sprachlich strukturiert und steht mit den gesellschaftlichen Normen, Gesetzen und Verboten – der Ordnung des *Symbolischen* – in diskursiver Beziehung (Jacques Lacan 2016g, 582–626; 1996c, 26; 2008c, 41). Das Symbolische wird etwa durch die Eltern eines Kindes repräsentiert, die dieses in die Sprache integrieren, ihr oder ihm einen Namen geben und ein soziales Band mit dem Kind knüpfen. Der symbolische *Andere* (franz. *l'Autre*) ist daher eigentlich kein konkretes Gegenüber des Subjekts, sondern ein fiktives, übergeordnetes Drittes, das z. B. die Kommunikation zweier Individuen umrahmt.²² Die grundsätz-

22 Wenn in dieser Arbeit vom *Anderen* die Rede ist, wird meist der männliche Artikel verwendet: *der* Andere. Dies entspricht auch dem Gebrauch des Begriffs des Anderen in der deutschsprachigen Literatur zu Lacan. Beim sprachlichen oder symbolischen Anderen geht es im Grunde um eine Andersheit, mit der das Subjekt konfrontiert ist, nicht um das biologische Geschlecht. Statt „der Andere“ bietet sich daher auch „das Andere“ an. Der männliche Artikel erscheint aber dennoch auch deshalb zweckmäßig, weil der große Andere (franz. *le grand Autre*) für die symbolische Ordnung steht, die wiederum traditionell als väterliche Ordnung gedacht ist („Im-Namen-des-Vaters“; siehe Kap. 3.2.3). Sofern Lacan

liche Logik des Symbolischen besteht in dem differenziellen Verhältnis der *Signifikanten* zueinander, also z. B. den nach bestimmten Regeln verketteten Buchstaben, Wörtern oder Sätzen innerhalb der Sprache. Die Signifikanten (Buchstaben) liefern nicht nur das Material, aus dem das Unbewusste gebaut ist, sondern sie stehen am Anfang jeder Möglichkeit für das Subjekt, Bedeutungen erfassen und produzieren zu können (siehe Kap. 3.2.1). Das Symbolische ist Teil einer Trias, welche die subjektive Wirklichkeit konstituiert.

Die zweite Dimension der subjektiven Wirklichkeit ist laut Lacan das *Imaginäre*, das dem Subjekt zu vereinheitlichenden, konsistenten Vorstellungen und zu Kontinuität im bewussten Wirklichkeitserleben verhilft. Dies gilt auch für das sprachliche Material, mit dem Eltern ihr Kind konfrontieren. Das Imaginäre erlaubt dem Subjekt, den Signifikanten Sinn zu geben (Peter Widmer ³1997, 67). Das Imaginäre entspricht dem Feld der Identifikationen, des Bildhaften und des Narzissmus. Das heißt, dass jedes bewusste Verstehen und Erkennen in enger Beziehung zum Verkennen und zur Täuschung, zur Idealisierung und Selbstliebe, zum Fabulierten und Halluzinierten steht. Die illusorische Selbstkenntnis eines körperlich noch unbeholfenen Kindes im Angesicht seines als ideal erlebten Spiegelbildes ist ein Beispiel hierfür (siehe Kap. 3.2.4).

Doch das Subjekt wird noch von einer dritten, etwas schwerer zu erklärenden Dimension bestimmt: dem *Realen*, einem nicht zu Symbolisierenden, von dem sich das Subjekt keine konsistente Vorstellung machen kann. Daher ist es nicht mit „Realität“ gleichzusetzen. Das Reale bekommt im Laufe des Lacan'schen Werks immer wieder neue Akzentuierungen und nimmt vor allem im letzten Jahrzehnt seiner Lehre eine zunehmend gewichtige Rolle ein. Zunächst kann das Reale bei Lacan negativ bestimmt werden, da es nicht symbolisch und auch nicht imaginär ist (Peter Widmer ³1997, 58). Dass das Reale mehr Facetten besitzt, wird noch zu zeigen sein (siehe Kap. 3.3.2). Die Trias des Symbolischen, Imaginären und Realen gehört seit der Zeit von Seminar I im Jahre 1953 zum fixen Bestand der Lacan'schen Theorie.

Lacan stellt das Selbstverständnis des Menschen in Frage, indem er an der Freud'schen Entdeckung des Unbewussten festhält und es neu interpretiert. Die vermeintliche kopernikanische Revolution, wie sie üblicherweise verstanden werde, so scheint Lacan nahzulegen, sei eine „Rezen-

Weiblichkeit als Infragestellung der Allgemeingültigkeit „männlicher“ Herrensignifikanten definiert (siehe Kap. 3.3.5.4 und 4.5.3.6), wäre ein weiblicher Artikel seiner Theorie gemäß wohl auch wenig zielführend.

trierung“ (Jacques Lacan 1988a, 23), die offenbar hinter ihrem eigenen revolutionären Gedanken zurückbleibt und wiederum in die Ersetzung eines Zentrums durch ein anderes münde (Jacques Lacan ²1991b, 47). Folgt man Lacan, so gibt dies ein paradigmatisches Beispiel für andere vermeintliche Revolutionen im menschlichen Selbstverständnis ab. Der entscheidende Erkenntnisgewinn des heliozentrischen Weltbildes, dass die Sonne gar nicht in einem Zentrum (innerhalb eines idealen Kreises) steht, werde demnach häufig übersehen. Die Berechnungen Johannes Keplers zeigen, dass die Bewegungen der Planeten nicht in kreisrunden, sondern in elliptischen Bahnen verlaufen. Die heliozentrische Revolution beziehe sich also nicht auf die Himmelskörper, wie gemeinhin angenommen, sondern auf die Umlaufbahnen (Jacques Lacan 1988a, 32). Für Lacan zählt hier, dass man dabei eigentlich nicht am Ideal eines sphärisch aufgebauten Universums festhalten kann, sondern mit dem umgehen muss, was er das Reale nennt (ebd., 34). Die mathematische Physik erscheint ihm hier als Möglichkeit, dies zu demonstrieren.

Unabhängig von der Frage, wie angemessen oder unangemessen man Lacans Bezugnahme auf die Mathematik findet (vgl. Alan Sokal/Jean Bricmont 1999), so ist für ihn Folgendes relevant: Bei der Mathematik bzw. der mathematischen Physik handelt es sich um ein Denken in Formeln, das sich nicht an der Empirie orientiert und zunächst keine Bedeutungen vermittelt (Jacques Lacan 1997, 218–219; siehe Kap. 4.3). Die mathematischen Formeln, die dazu genutzt werden, Naturgesetze zu beschreiben, sind zunächst reine Signifikanten – oder besser: Buchstaben. Genauer gesagt stehen Buchstaben bei Lacan für die materielle und zunächst bedeutungslose Grundlage der Sprache (Dylan Evans 2002, 65–67). Als bedeutungslose – d. h. wenig anschauliche – Elemente setzen die mathematischen Formeln der Vorstellungskraft Grenzen, aber sie stellen dennoch die Grundlage für ein entzifferbares oder vermittelbares Wissen – bzw. für die Produktion von Wissen – dar. Das „*mathematische Unverstehen*“ (Jacques Lacan 2013, 50; Hervorhebung im Original) ist ein wichtiger Bezugspunkt für die Thematisierung des Unverstehens in der Psychoanalyse des Unbewussten, das nicht nur durch das Symbolische, sondern ebenso durch das Reale bestimmt ist. Lacan benützt den Neologismus der „*Matheme*“ (ebd., 55), der auch die Formeln und Kürzel beschreibt, die er für seine eigenen Theorien verwendet.²³ In der Mathematik geht es um eine „*Schrift*“, die keine Deutungen zulässt (Jacques Lacan 2022, 113).

23 Das Wort „*Matheme*“ verwendet Lacan erst in den frühen 1970er Jahren explizit, obwohl er schon wesentlich früher beginnt, seine Theorien auch zu formalisie-

Mit „Unverstehen“ ist auch gemeint: Das Subjekt kennt das Reale nicht (vgl. Geneviève Morel 2017, 85). Sofern man das Reale über die Formalisierung zu erreichen sucht, ist man zugleich mit der „Sackgasse der Symbolisierung oder Formalisierung“ (Slavoj Žižek 2020a, 44) konfrontiert, vor allem was die „Übersetzung“ der Formeln in das alltägliche Realitätserleben der Menschen und ihr Verständnis der Welt betrifft. Žižek bezeichnet die moderne Wissenschaft seit Galileo daher sogar insofern als posthuman, als sie eine Kluft einführe, die sie vom normalen menschlichen Realitätsverständnis trenne; zur Veranschaulichung beruft er sich auch auf den Physiker Richard Feynman, dem zufolge man angeblich die Quantenphysik nicht verstehen könne (Slavoj Žižek 2018, 37). Die Gesetze der Quantenphysik, so hebt Žižek hervor, sind nicht einfach mit jenen Worten wiederzugeben, die unser Alltagsverständnis der Realität prägen. Einfach gesagt: Es ist sehr schwierig, einem Laien die Quantenphysik bzw. Quantenmechanik anschaulich zu erklären. Die Wissenschaft erzeugt „unnatürliche“ Objekte der Erkenntnis, denn diese liegen außerhalb unserer „Erfahrungswirklichkeit“ (ebd., 45). Eine auf diese Weise als posthuman verstandene moderne Wissenschaft spiegelt sich so gesehen in Lacans Auffassung des Subjekts des Unbewussten wider, dem diese (Selbst-)Transparenz und Anschaulichkeit ebenfalls fehlt. Lacan interessiert sich dabei für das Subjekt der modernen Wissenschaft, das er zugleich als das von den Signifikanten geteilte Subjekt des Unbewussten versteht, mit dem sich Praxis und Theorie der Psychoanalyse auseinandersetzen (Jacques Lacan 2015g). Für Lacan steht die Theorie somit stets im Dienst der Praxis, deren Ziel nicht einfach die „Rezentrierung“ des geteilten Subjekts ist. Es geht nicht darum, dem Ich zu einer „sphärischen“ – an einen in sich geschlossenen Kosmos erinnernde – Form zu verhelfen, in der das fragmentierte Subjekt zur idealen Einheit zusammengefügt wird (Jacques Lacan ²1991a, 307). Das Subjekt des Unbewussten bzw. das Unbewusste bildet keine Einheit mit einem Ego, das völlige Selbsttransparenz besäße. Gegen die Idee der idealen monozentrisch-sphärischen Form spricht etwa Lacans Beschäftigung mit der Topologie, z. B. dem Torus oder dem Möbiusband (siehe Kap. 3.3.4).

Lacan merkt an, dass sich zwar die imaginäre, mit Sinn beladene Welt des menschlichen Subjekts, aber nicht das Reale „rund dreht“, das die Welt in dieser Hinsicht aus der Bahn wirft (Jacques Lacan 2006b, 67).

ren. Der Neologismus leitet sich anscheinend vom Begriff des *Mythems* von Claude Lévi-Strauss sowie dem griechischen *mathema* ab (Elisabeth Roudinesco 2011, 352; Dylan Evans 2002, 184).

Die mit der modernen Wissenschaft assoziierte Zerstreung der idealen oder idealisierten Form eines sphärischen Weltaufbaus betrifft hier das menschliche Selbstverständnis. Dem Subjekt fehlt als ein von den Signifikanten Geteiltes die Einheitlichkeit bzw. Gewissheit im eigenen Sein, die das Subjekt durch sein eigenes Denken (zurück-)gewinnen will. Der cartesianische Zweifel löst sich bei Lacan letztlich nicht auf. Keine äußere Instanz (Gott) garantiert die Wahrheit (das, was das Subjekt klar erkennt) bzw. die Übereinstimmung von Denken und Sein. Es gibt keine Macht, an der sich das geteilte Subjekt im Sinne einer Selbstvervollkommnung „rezentrieren“ kann (wie der Heliozentrismus an der Sonne), es sei denn in Form einer fragilen Illusion. Sofern man von einem „Zentrum“ subjektiven Seins sprechen kann, geht es Lacan um die Ursache des Begehrens, das er als *Objekt a* bezeichnet, doch „[d]as Subjekt steht [...] im inneren Ausschluss zu seinem Objekt“ (Jacques Lacan 2015g; siehe Kap. 3.2.6). Das Innen und das Außen des Subjekts gehen ineinander über.

Das Verhältnis dessen, was gleichzeitig außen und innen ist, was identisch und anders ist, ist Teil von Lacans Interesse an der Topologie, inklusive der Topologie der Knoten. Der Borromäische Knoten steht für die subjektive Wirklichkeit, die sich aus dem Symbolischen, dem Imaginären und dem Realen zusammensetzt und in diesem Fall als drei ineinander verschlungene Ringe dargestellt wird (Jacques Lacan ²1991b, 2017). Das Reale ist darin ein eigenes Element neben den anderen und beschreibt somit keine Funktion innerhalb des Symbolischen, wie im Falle der mathematischen Formeln in der Physik (Colette Soler 2018, 11, 14). Diese „Eigenständigkeit“ relativiert sich allerdings dadurch, dass in den verschlungenen Knoten die drei Dimensionen wechselseitig voneinander abhängig sind, was eine isolierte Betrachtung im Prinzip ausschließt (Dylan Evans 2002, 64; Matthias Waltz 2001, 101; Nina Ort 2012, 243). Das Reale sticht besonders in einer Hinsicht hervor: „Das Reale hat keine Ordnung“ (Jacques Lacan 2017, 153). Sofern das Reale des Sprechwesens (franz. *parlêtre*; Jacques Lacan 1990b, 133) – ungeordnet ist, bildet das Unbewusste in diesem Zusammenhang kein System bzw. kein mutmaßliches Ganzes sprachlicher Gesetze und klar zugeordneter Bedeutungen, die das unbewusste Denken bestimmen (vgl. Colette Soler 2018). Das unbewusste Wissen im Realen, das die Unmöglichkeit der Vollständigkeit demonstriert, verschließt sich der Mathematisierung und damit der Weitergabe in Form von Mathemen (Elisabeth Roudinesco 2011, 353). Einem „aufklärerischen“ Bemühen um Formalisierung steht gleichzeitig eine Betonung der Irreduzibilität des Subjekts gegenüber (Alain Badiou/Elisabeth Roudinesco 2013, 53). Die Art und Weise, wie das Reale in die Konstituie-

rung des Subjekts involviert ist, verweist nicht auf ein durch Signifikanten „grammatisch“ und „metaphorisch“ verfasstes Subjekt des Unbewussten bzw. das Subjekt der Wissenschaft, sondern steht auch für ein Sprechendes Lebewesen, zu dem man sich keine klare Vorstellung bildet und das auch nicht gänzlich vom Symbolischen erfasst ist (Colette Soler 2018, 11). So gesehen radikalisiert Lacan hier einerseits seine Idee, dass die Welt des Subjekts bzw. des Sprechwesens nicht „sphärisch“, d. h., auf ideale Weise aufgebaut ist. Andererseits umfassen seine Annahmen nicht mehr nur das Subjekt des Signifikanten, sondern auch das (lebendige) Individuum (Jacques Lacan ²1991b, 154–155).

Kevin Andrew Spicer (2018) diskutiert die Idee, dass Lacans Verständnis der (mathematischen) Wissenschaft und sein Begriff des Realen auch für die Problematisierung des Anthropozentrismus und für ein ökologisches Denken bzw. für die Berücksichtigung des Nichtmenschlichen Wert hat. Im Gegensatz zur anthropozentrischen Vorstellung über das Eigene des Menschen, die durch das Imaginäre geprägt sei, weise Lacans Fokus auf den „Buchstaben im Realen“ auf etwas, das sich nicht sinnvoll in das eigene Selbstbild integrieren lasse – und genau dadurch den Raum für die Anerkennung des Nichtmenschlichen oder Unmenschlichen öffne (ebd., 109–110). Spicer bringt hier indirekt zum Ausdruck, was Lacan „Rezentrierung“ nennt: die Tatsache, dass Menschen dazu neigen, alte Zentren durch neue zu ersetzen, um insgeheim an einer harmonischen Weltordnung oder einem eindeutigen Sinn festhalten zu können (Jacques Lacan 1988a, ²1991b). Wenn man Wissen dagegen als etwas Reales begreift, löst sich diese Idealität auf. Lacans Begriff des Realen wirft damit Fragen über die Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Anderen oder zwischen Mensch und Tier auf, die für den kritischen Posthumanismus von Relevanz sind.

Die begriffliche Trennung von moralischem Anthropozentrismus und epistemischem Anthropozentrismus in der Tierethik und anderen Disziplinen scheint allerdings von einem ähnlichen Phänomen betroffen zu sein wie jenes, das Lacan im Übergang vom Geo- zum Heliozentrismus identifiziert. Das moralische Zentrum Mensch wird durch das epistemische Zentrum Mensch ersetzt, ohne die Idee des monozentrischen Dreh- und Angelpunktes an sich zu hinterfragen. Die scheinbar triviale Einsicht lautet: Der Mensch ist in moralischer Hinsicht nicht der Mittelpunkt der Welt, um den sich alles dreht. Tiere existieren nicht nur um der Menschen willen. Dahingehend scheint der moralische Anthropozentrismus überwindbar zu sein. Aber die menschliche Perspektive bildet den Ausgangspunkt unserer möglichen Erkenntnisse über die Wirklichkeit oder

das, was wir als diese wahrnehmen. Wir erkennen *als Menschen*, was richtig oder falsch ist (zumindest potentiell), wir können aber auch ungerechtfertigten Überzeugungen unterliegen. Der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik) ist auf diese Weise unwiderlegbar.

Betrachtet man diese Überlegungen allerdings vor dem Hintergrund der psychoanalytischen Subjekttheorie, kann hier nicht von einer Art kopernikanischen Revolution oder Kränkung im Hinblick auf die menschliche Eigenliebe die Rede sein, sondern eher von einer „Rezentrierung“ oder einem „Austausch“ des Zentrums im Lacan’schen Sinne. Der auf die Welt schauende Mensch wird als etwas Sehendes und Erkennendes thematisiert, während das Subjekt bei Lacan zunächst etwas vom (symbolischen) Anderen Angeblicktes und Erkanntes ist (vgl. August Ruhs 2010, 110; Nina Ort 2014, 171). Die Frage, was man für den Anderen ist, prägt das Unbewusste und strukturiert die Art und Weise, wie wir „die Welt“ sehen. Lacan geht von einem Subjekt des Unbewussten oder einem begehrenden oder genießenden Sprechwesen aus, dessen „Erkenntnisobjekt“ stets die implizite Frage nach dem eigenen Sein betrifft, das aber nicht innerhalb eines „sphärisch“ gedachten Ichs angesiedelt ist. Das Subjekt ist durch das unbefriedigende Gefühl des ihm Entzogenen bestimmt und strukturiert das eigene Verständnis der Welt anhand einer Sprache, deren Aneignung nicht von vornherein durch Vertrautheit und Eindeutigkeit geprägt ist. Peter Widmer (1994, 13) sagt etwa, dass die Sprache als Mittel des Erkennens das verfehlt, was man zu erkennen sucht. Daher kann nicht nur die Sprache als eine Art Prothese verstanden werden, die aufgrund der mangelnden instinktiven Anpassungsfähigkeit des Menschen notwendig ist (Michael Lewis 2008, 54–57), sondern auch das, was aufgrund dieses Versagens der Sprache und der Unmöglichkeit von „Fülle“ ins Spiel kommt: das Objekt (Objekt *a*) als Ursache des Begehrens oder des Mehr-Genießens (Slavoj Žižek 2018, 57–58; siehe Kap. 3.2.6 und 2.4.2.2). Lacan erwähnt, dass das menschliche Subjekt „mit seinem Objekt denkt“ (Jacques Lacan 1996c, 68; vgl. 2022, 213). Wird es als Ursache des Begehrens verstanden, ist dieses „abgetrennte“ Objekt das „epistemische Zentrum“ des eigentlich dezentrierten Subjekts, das sich nicht durch eine strikte Unterscheidung zwischen einem Innen und einem Außen definiert (siehe Kap. 3.2.6).

Anthropozentrismus-Kritik kann aus diesem Grund nicht bei der Unterscheidung von Begriffen (moralische und epistemische Form des Anthropozentrismus) stehen bleiben, wenn diese Unterscheidung z. B. nur dazu dient, die Vorstellung des Subjekts als einem denkenden Zentrum aufrechtzuerhalten – als „Selbstpräsenz“ des denkenden Bewusstseins, wie Derrida sagt. In der von Lacan angeregten Verunsicherung über die Be-

stimmtheit der „Natur“ des Menschen nähert er sich zumindest in gewissen Aspekten dem tierethisch relevanten Posthumanismus an bzw. steht trotz einiger Unvereinbarkeiten zum Teil in einem Naheverhältnis zu Derrida (siehe Kap. 2.4.2.1 und 2.4.2.2). Dies betrifft etwa die Annahme, dass der Mensch ein von (sprachlichen) Prothesen abhängiges Wesen ist (Cary Wolfe 2010). Martin Kurthen (2011, 11) ist der Ansicht, dass die Psychoanalyse – er bezieht sich hier auf Sigmund Freud, Jacques Lacan und Slavoj Žižek – zwar keine Theorie des technologischen Post- oder Transhumanen ist, dass sie aber über die Bezugnahme auf das Unbewusste dabei helfen könne, das Menschliche in Begriffen der Künstlichkeit zu denken, die in diesem Fall zugleich eine eigene Form der Posthumanität beschreibt. Wie in Kapitel 3.2 noch genauer gezeigt wird, betrachtet Lacan die Sprache als das definierende Merkmal des menschlichen Subjekts und beschreibt das Unbewusste dabei als etwas durch die Sprache „Gemachtes“, das zugleich die grundlegende Abhängigkeit vom (symbolischen) Anderen demonstriert und auf eine Erfahrung der Entfremdung im Spiegel des Anderen verweist. Mit Lacans Begriffen des Realen und des Genießens sowie seiner Vorstellung des Borromäischen Knotens wird aber klar, dass das Symbolische in seiner bestimmenden Funktion Grenzen hat (siehe Kap. 3.3). Nicht nur die Sprache oder bestimmte Signifikanten können als Prothesen interpretiert werden – Lacans Begriff des phallischen Signifikanten weist z. B. in diese Richtung (vgl. Patricia Gherovici/Manya Steinkoler [Hg.] 2016, 7) –, sondern auch die Objekte der eigenen Phantasie oder des Genießens sowie individuelle Symptome (die nicht nur als Störelemente zu betrachten sind; vgl. Jacques Lacan 2017).

3.1.2 Lacan in der Tierethik: Chancen und Schwierigkeiten

Verfolgt man einen dekonstruktiven Zugang in der Kritik am Anthropozentrismus, geraten auch Annahmen über die „Wahrheit“ des menschlichen Subjekts ins Visier. Die Psychoanalyse Lacans umfasst jedoch Theorien darüber, wie Realität oder Wirklichkeit für das Subjekt entsteht und wie sich damit verbunden die Wahrheit seines subjektiven Begehrens äußert (vgl. Slavoj Žižek 2008, 12). Auch wenn Jacques Lacan (²1991b, 99–100) betont, dass Wahrheit nur „halb“ gesagt werden könne, war seine Arbeit als Psychoanalytiker immer auch dieser Wahrheit der subjektiven Wirklichkeit gewidmet. Lacan geht es also um die subjektive Position, von der aus Wahrheiten formuliert werden, z. B. nicht um die fragliche Korrespondenz zwischen einer Überzeugung und einer objektiven, vom

Subjekt unabhängigen Wirklichkeit. Die psychoanalytische Ethik ist eine Ethik des subjektiven Begehrens und Genießens und dient nicht der Formulierung universell gültiger regelbasierter Prinzipien (die über die psychoanalytische Praxis hinausgehen). So ist die Frage aus psychoanalytischer Sicht z. B. weniger, wie Menschen handeln sollen, sondern wie sie sich überhaupt bestimmten Normen verpflichtet fühlen können. Das Subjekt steht in einem Verhältnis zum (sprachlichen) Anderen, der die Frage der Normen überhaupt erst wirksam macht. Auch die Gewissensfrage im Angesicht tierlichen Leids und im Hinblick auf die Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung geht somit über das hinaus, was „objektiv“ (d. h. in dem Fall: unabhängig vom einzelnen Subjekt) richtig oder falsch ist. Die Botschaft der Psychoanalyse ist allerdings nicht, dass alles z. B. im Umgang mit Tieren erlaubt ist, sondern dass das Genießen manchmal selbst zur Last wird. Die Wahrnehmung der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung und die Kritik an dem, was Menschen Tieren unnötigerweise antun, sind ein möglicher Ausdruck dafür. Daraus wird ersichtlich, dass hier nicht auf potentielle subjektunabhängige moralische Wahrheiten abgezielt wird. Die Bezugnahme auf das Begehren und Genießen soll also nicht dazu genutzt werden, für die Richtigkeit oder Falschheit tierethischer Positionen zu argumentieren.

Die Psychoanalyse bietet alternative Einsichten in ein tierethisches Problem. Im Folgenden wird aber nicht versucht, den moralischen und epistemischen Anthropozentrismus anhand der Lacan'schen Theorien neu zu definieren. Es geht stattdessen um die Bedingungen der Subjektivität als ein von Sprache und Sprechen affiziertes „Feld des Genießens“ (Jacques Lacan 2022, 119; vgl. 2007, 81). Dabei erfolgt eine Interpretation der Rolle, die verschiedene Tiere auf diesem Feld einnehmen können, wobei die Frage diskutiert wird, inwiefern die Inkonsistenz oder Ambivalenz in der Mensch-Tier-Beziehung (Tiere lieben, Tiere essen) zugleich eine Ambivalenz im Genießen oder in Bezug auf das Genießen ist. Diese Perspektive auf das Subjekt geht damit der bestehenden Unterscheidung zwischen einer moralischen und einer epistemischen Form des Anthropozentrismus voraus, denn diese Unterscheidung unterstellt bereits den Menschen als potentiell moralisch handelndes Erkenntnissubjekt, während Lacans Psychoanalyse eine Theorie über das Werden des Subjekts ist – wie das Sprechwesen zum Subjekt wird.

In der disziplinenübergreifenden Begegnung zwischen Psychoanalyse und Tierethik besteht allerdings eine sprachlich-theoretische Schwierigkeit: Um Lacans als „unintuitiv“ (Bruce Fink 2006, 9) wahrgenommene Theorien nachvollziehen zu können, muss man seiner als „dunkel“ (Dy-

lan Evans 2002, 7) bezeichneten Sprache folgen. Hierbei ist fraglich, ob die Tierethik, deren bekannteste Vertreter mit den sprachlichen Mitteln der analytischen Philosophie arbeiten (Cary Wolfe 2009, 124), überhaupt einem Denken gegenüber offen sein kann, das diese Klarheit und Verständlichkeit zu entbehren scheint. Es handelt sich also um ein zweifaches Problem: Einerseits kann man Lacan nicht ohne Weiteres in eine „einfachere Sprache“ übersetzen. Man ist für ein adäquates Verständnis seines Werkes auf Lacans Wortschatz, seine komplexen Theoriekonstrukte und nicht zuletzt auf seine Paradoxien angewiesen (Ellie Ragland-Sullivan 1986, x). Andererseits ist es bei einer Übertragung Lacan'scher Leitgedanken auf tierethische Problematiken aber auch kontraindiziert, Lacans Theorien unnötig kompliziert darzustellen oder gar seinen Sprachduktus zu imitieren.

Nicht ausgemacht ist ferner, ob sich Lacans Psychoanalyse überhaupt dazu eignet, etwas zur Frage der Mensch-Tier-Beziehung beizutragen. Die Diskurse der Tierethik und der Psychoanalyse (oder psychoanalytischen Ethik) beruhen auf jeweils anderen Voraussetzungen und Aufgabenbereichen. In der Tat gibt es kritische Stimmen, die in einer „Anwendung“ der Psychoanalyse über das klinische Feld hinaus das Risiko sehen, die Psychoanalyse werde hierbei zur militanten Ideologie (Jean-Gérard Bursztein 2012, 45). Es bleibe zweifelhaft, ob die Psychoanalyse den Anspruch erheben könne, alle erdenklichen Probleme, die nicht ihre Praxis selbst betreffen, zu psychoanalysieren, zu durchschauen oder zu lösen (Walter Seitter 2009, 337). Aber lässt sich eine solche Eingrenzung Lacans auf die Klinik mit Theorie und Stil von Lacan selbst vereinbaren? Betrachtet man Lacans Einbeziehung von Linguistik, Mathematik oder Philosophie in seine psychoanalytischen Theorien sowie die Perspektivenverschiebungen hinsichtlich dieser Theorien im Laufe seiner Lehrtätigkeit, ergibt sich ein anderes Bild: dasjenige einer für außerklinische Einflüsse offenen Psychoanalyse. Die Frage dabei ist, ob dies auch umgekehrt gilt, ob also Lacans Werk auch für andere Disziplinen eine Bereicherung darstellt bzw. ob seine disziplinenbezogene Grenzüberschreitung nicht auch den Einfluss der Psychoanalyse nach außen hin betrifft. Alenka Zupančič (2009, 8–9) bejaht dies, da die Psychoanalyse nicht nur Aussagen über bestimmte einzelne Subjekte treffe, sondern auch für gesellschaftliche und philosophische Fragen relevant sei. So finden Lacans Theorien z. B. Erwähnung in Zusammenhang mit der Beachtung der *Non-Anthropozentric Humanities*, eines vielfältigen Feldes, das dem Nichtmenschlichen im Kontext ökologischer, sozialer und philosophischer Fragen ein stärkeres Gewicht gibt (Gautam Basu Thakur/Jonathan Michael Dickstein [Hg.] 2018).

Werden die Theorien Lacans nun also für eine psychoanalytische Perspektive auf die Mensch-Tier-Beziehung verwendet, stellt sich aber die Frage der Unvoreingenommenheit bzw. Objektivität in der Darstellung der Theorien selbst. Wie Slavoj Žižek (2012, 107–108) sagt, wendet man mit Lacans Denken nicht einfach nur den gleichen Ansatz auf unterschiedliche Inhalte an, sondern die eigene Position selbst muss immer wieder (neu) definiert werden. So findet man bei Lacan auch kaum eindeutige Definitionen verschiedener Begriffe, weil diese je nach eigener Position gegenüber einem bestimmten Problem auf unterschiedliche Weise betrachtet werden können (Peter Widmer 1994, 18). Der kontextuelle Zugang zu den Begriffen Lacans beeinflusst die Interpretation und Anwendung derselben. In der Lacan-Rezeption existieren z. B. unterschiedliche Interpretationen trotz oder gerade wegen der Berücksichtigung der Nichtabgeschlossenheit seiner Lehre bzw. der Verhandelbarkeit und Flexibilität seiner Konzepte (Nina Ort 2014, 15). Hinter dieser Schwierigkeit, eindeutige Definitionen der Lacan'schen Lehre zu fixieren, liegt laut Widmer auch eine gewisse Absicht Lacans: Er wollte kein abgeschlossenes Denkgebäude präsentieren, in dem festgefügte Ideen gleichsam als Baumaterial mit unbegrenzter Haltbarkeit verwendet werden. Vielmehr nimmt Lacan eine Sache auf und beleuchtet sie stets von anderen Seiten, sodass sich diese Sache schließlich anders als zu Beginn präsentiert (Peter Widmer ³1997, 10). Die „Methode“ Lacans liegt darin, immer wieder ein bestehendes Selbstverständnis herauszufordern.

Dies bedeutet nicht, dass Lacans Theorien willkürlicher Natur sind oder potentiell alles zu erklären oder zu lösen beanspruchen – wie sich auch im Zugang der Lacan-Interpreten zeigt. In der interdisziplinären Verbindung von Psychoanalyse und Philosophie (Tierethik) kann es etwa nicht darum gehen, philosophische Überlegungen zu psychologisieren oder zu pathologisieren, sondern zuerst darum, wie Slavoj Žižek (²1995, 89) schreibt, psychoanalytisch-klinische Kategorien philosophisch zu betrachten. Denn genau auf diese Weise – klinische Kategorien philosophisch zu betrachten – entwickelte Lacan selbst viele seiner Begriffe und Theorien. Die Psychoanalyse ist eine Praxis, in der es um Sprechen und Sprache geht, wobei sie bei Lacan zugleich zu einer Theorie dieser Praxis und damit zu einer Theorie über das sprechende Subjekt wird (Hans-Dieter Gondek 2001, 130–132). Die von philosophischen und linguistischen Bezügen angereicherte Theoretisierung der psychoanalytischen Praxis generiert bei Lacan so eine Subjekttheorie, die nicht nur die Aufmerksamkeit von Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern erregt. Dieses Faktum dürfte mit ein Grund gewesen sein, warum Lacans Seminare, die er von 1953 bis 1980

jährlich abhielt, nicht nur von Klinikerinnen und Klinikern, sondern von einem fachlich heterogenen Publikum besucht wurden (vgl. z. B. Justin Clemens/Russel Grigg [Hg.] 2007, 1). Und auch noch Jahrzehnte nach dem Tod Lacans zeigt sich, dass sich das Interesse an seiner Lehre und seinem Werk häufig nicht nur aus klinischen Fragestellungen speist, sondern dass auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Wissenschaftsbereiche von seinen eigenwilligen Theorien angezogen werden (Bruce Fink 2006, 15, 191; Alenka Zupančič 2009, 8–9).

Obwohl Lacan selbst stets hervorhebt, keine Philosophie zu betreiben oder eine Weltanschauung zu propagieren (Jacques Lacan 2008c, 79–80; ²1991b, 35; ⁴1996c, 83–84), spricht die Psychoanalyse gerade auch Philosophinnen und Philosophen an. Sogar Jacques Derrida (1998) bezeichnet die (Freud'sche und Lacan'sche) Psychoanalyse als ein Ereignis, das auch in der Philosophie nicht vergessen werden dürfe. Eine philosophische Herangehensweise an die Psychoanalyse Lacans hat laut Gondek aber deren besonderen Charakter zu berücksichtigen: Die Psychoanalyse ist keine psychologische (Natur-)Wissenschaft und keine Form von Therapie (Hans-Dieter Gondek 2001, 133). Sie hat nicht den Homo sapiens als eine Spezies mit bestimmten kognitiven Fähigkeiten oder das Erleben und Verhalten vom selbstbewussten Ich zum Inhalt, sondern das sprachlich konstituierte Subjekt des Unbewussten. Beim Subjekt geht es um eine Struktur, die eigentlich nicht „geheilt“ bzw. in einen Zustand gänzlicher psychischer Gesundheit überführt werden kann (Dylan Evans 2002, 171; Jacques Lacan 2007, 106).

Lacans Theorien sind auch für die Frage nach der Herkunft von Normen im Umgang mit Tieren aufschlussreich. Er bekräftigt anhand seines Begriffs des Symbolischen v. a. in seinem frühen Werk, dass jede Beziehung im Kontext einer dritten, normativ wirksamen Ordnung steht, die das Verhältnis der Individuen regelt. Kategorien wie Verantwortung, Würde oder Schuld hängen von der fiktiven Instanz eines symbolischen Anderen ab, der den Diskurs und die Intersubjektivität ermöglicht und moralische Standards repräsentiert. Wir handeln (aus Sicht des Unbewussten) nur schuldig gegenüber Tieren, wenn wir dies in den Augen des symbolischen Anderen tun. Dieser symbolische Andere wirkt im Unbewussten des Subjekts und sagt diesem, was normal und normativ gültig ist (z. B. dass man bestimmte Tiere essen, andere wiederum nicht essen darf). Die vorliegende Arbeit versucht nicht, das Problem des Anthropozentrismus oder der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung durch die Formulierung normativer Prinzipien zu lösen und klare Handlungsanleitungen zu bieten. Es geht nicht darum, zu sagen, was moralisch richtig ist und wie

sich Menschen gegenüber Tieren verhalten sollen. Als eine Theorie des Subjekts kann die Psychoanalyse Lacans aber beim Verständnis der unbewussten Strukturen helfen, die den unterschiedlichen Formen der Mensch-Tier-Beziehungen zugrunde liegen: Was „bedeuten“ Tiere dem Subjekt, wie genießt es die Beziehungen zu diesen und wo befinden sich die Grenzen dessen, was es dabei als lustvoll oder angenehm erlebt? Entscheidend dabei: Das Subjekt strukturiert laut Lacan seinen Wirklichkeitsbezug und seine Erfahrungen durch die Dimensionen des Symbolischen, des Imaginären und des Realen. Der späte Lacan fasst diese Dimensionen im Borromäischen Knoten als „apriorische Struktur“ der subjektiven Wirklichkeit zusammen (Peter Widmer ³1997, 139). Die Formen des Genießens, die Lacan dabei an den Schnittstellen der Dimensionen einträgt – Genießen des Sinns, phallisches Genießen und Genießen des Anderen (Jacques Lacan 2017) –, werden in dieser Arbeit als (unbewusste) subjektive Bedingungen der Art und Weise interpretiert, wie Menschen ihr Verhältnis z. B. zu Heimtieren, Nutztieren und Wildtieren erleben und gestalten (siehe Kap. 4.5). Die Ambivalenzen, die ein Mensch im Umgang mit Tieren empfinden kann, haben daher mit den zugrundeliegenden Bedingungen des Unbewussten und dem Genießen zu tun.

Das Genießen ist aber offenbar vielfältig, widersprüchlich. Es betrifft das menschliche Subjekt in seinem körperlichen Erleben sowie im Grunde seines Sprachseins und steht mit Befriedigung, Lust und Wohlgefühl ebenso in Verbindung wie mit Versagung, Frustration und Schmerz. Es verwundert daher nicht, dass Lacan von einem Feld des Genießens spricht (Jacques Lacan 2007, 81; 2022, 119), wenn man die verschiedenen Formen des Genießens betrachtet, die er in seiner späten Lehre – damit ist hier ungefähr die Zeit ab den späten 1960er und frühen 1970er Jahren gemeint – anführt. Beim Genießen handelt es sich also um einen inhaltlich hochkomplexen Begriff, der weitreichender Erläuterungen bedarf, vor allem, wenn man ihn für die Tierethik fruchtbar machen will. Zu berücksichtigen bleibt auch, dass der Begriff des Genießens beim späten Lacan zunehmend mit einer Schwierigkeit jeder Theoretisierung des Subjekts im umfassenden Sinne in Verbindung steht. Dass der Begriff dabei auf einem riesigen psychoanalytischen Theoriekorpus fußt, das Lacan anhand seiner Knotentheorie selbst teilweise ins Wanken bringt, macht die Sache nicht leichter. Es setzt also einiges voraus, den Anthropozentrismus und die Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung mit Hilfe der Knotentheorie zu beleuchten, denn schon Lacans Theorien, die der Beschäftigung mit den Knoten vorausgehen, widersprechen den Prämissen vieler tierethischer Positionen. Mit welchem Lacan blickt man also auf das Tier? Der „frühe“ La-

can zieht eine klare Grenze zwischen dem, was das Eigene des Menschen sein soll, und dem Tier: Das Symbolische als die Ordnung der Sprache determiniere und erschaffe das menschliche Subjekt. In seinen späteren Seminaren relativiert Lacan aber die Wirksamkeit des Symbolischen in der Konstituierung des Subjekts. Diese späten Annahmen geben der möglichen Kritik an tierethischen Argumenten einen neuen Dreh, fordern aber auch seine eigene Grenzziehung zwischen Mensch und Tier heraus.

Lacans Weiterführungen seiner früheren Theorien und seine Neuüberlegungen in den 1970er Jahren hinterlassen daher viele offene Fragen (Peter Widmer ³1997, 58; Colette Soler 2018, xiii-xv; siehe Kap. 3.3). Diese offenen Fragen mögen aus Sicht mancher Lacan-Interpreten einerseits bestimmten inhaltlichen Schwierigkeiten geschuldet sein, weil Lacan einen „toten Punkt“ (Slavoj Žižek 2014b, 1087) erreicht habe. Andererseits demonstrieren die offenen Fragen mehr denn je ein bestimmtes Selbstverständnis der Lacan'schen Theorie, das darin besteht, keine vollständig ausformulierte Definition der menschlichen Subjektivität bzw. eine „totalisierende Perspektive“ auf dieselbe zu liefern (oder eine Weltanschauung, wie Lacan immer wieder betont). So bemerkt er 1971, dass er nicht den Eindruck vermitteln wolle, zu wissen, was der Mensch sei (Jacques Lacan 2013, 69). Die Grenzen der Theoretisierung der Subjektivität sind aber gleichzeitig als Chance zu sehen. Lacan bleibt an dieser Grenze nämlich nicht stehen. Er implementiert die Unmöglichkeit einer letztgültigen und exakten Definition des Subjekts in die Theorie selbst. Die Unmöglichkeit ist nicht die äußere Grenze der Theorie, sondern die Unmöglichkeit hat innerhalb der Theorie Lacans ihren Platz und damit auch einen Namen: das Reale. Das Reale verweigert sich binären Kategorien, fordert die Vorstellungskraft heraus und konfrontiert das Denken mit Paradoxien – und dennoch (oder gerade deswegen) ist das Reale eine wichtige Dimension menschlicher Wirklichkeit, der sich die psychoanalytische Theorie Lacans von verschiedenen Seiten her anzunähern versucht und die zugleich für die Debatte über posthumane Subjektivität interessant ist.

3.1.3 Der „frühe“ und „späte“ Lacan

An dieser Stelle ergibt sich die Frage nach dem „frühen“ und „späten“ Lacan bzw. danach, welcher Teil seines Werkes als Grundlage dieser Arbeit dient. Lacans Schriften, Vorträge, Interviews und seine Lehre bzw. „das Seminar“ (franz. *Le Séminaire*, d. h. die von 1953 bis 1980 jährlich abgehal-

tenen, öffentlichen Vorträge) bilden ein umfangreiches Theoriekorpus.²⁴ Sein Werk bietet keinen leichten Einstieg, weil es viel Wissen voraussetzt, schwierig zu lesen ist und als unvollendet gilt. Bei Lacan gibt es immer wieder Perspektivenverschiebungen, die es verunmöglichen, sein Werk als ein statisches, abgeschlossenes Theoriesystem zu verstehen, das sich auf nur eine Weise interpretieren ließe (Bruce Fink 2006, 16). Gerade in seinem letzten Lebensjahrzehnt lässt er viele Fragen nach der Subjektivität offen (Peter Widmer ³1997, 158; Matthias Waltz 2001, 97–98). Das hat auch eine Bedeutung für diese Arbeit und den Umgang mit den verfügbaren Quellen. Die hier diskutierten Annahmen über den Zusammenhang von Genießen und Mensch-Tier-Beziehung nutzen die Offenheit des Lacan'schen Denkens für eine tierethische Fragestellung, beachten aber zugleich die Gefahren, die damit einhergehen.

Hauptaugenmerk liegt auf dem „späten“ Lacan (Kap. 3.3), aber frühere Begriffe und deren Wandel werden mitberücksichtigt. Dies betrifft vor allem Lacans Version des Borromäischen Knotens (bzw. der Borromäischen Kette), der Teil seines Spätwerks bzw. seiner späten Lehre ist. Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale sind bereits zum Zeitpunkt von Seminar I in den Jahren 1953 und 1954 fester Bestandteil von Lacans Denken. Dennoch wird seine Lehre mitunter in drei grobe Phasen unterteilt, die jeweils verstärkt mit einer der drei Dimensionen assoziiert sind (z. B. Véronique Voruz/Bogdan Wolf 2007, viii-x). Wann genau diese Phasen stattgefunden haben sollen, ist wohl nicht exakt zu beantworten. Die Einteilung der Lacan'schen Lehre in eine frühe, mittlere und späte Periode kann in Bezug auf manche Elemente seines Werkes vielleicht sogar als starke Vereinfachung bezeichnet werden (Tom Eyers 2011). Andreas Cremonini (2007, 104–105) hält sich z. B. an folgende, an Slavoj Žižek orientierte Einteilung: Zunächst beschäftigt sich Lacan mit Fragen des Imaginären (1936 bis 1953), danach widmet er sich verstärkt dem Symbolischen (1953 bis 1959/60) und zuletzt legt er den Fokus auf das Reale (ab 1959/60).

24 Lacan hielt bereits in den Jahren 1951 und 1952 Vorlesungen bzw. Seminare ab, die nicht zu seinem offiziellen *Séminaire* (geschrieben im Singular) zählen (Elisabeth Roudinesco 2011, 500–503; Dylan Evans 2002, 265–268). Die autorisierten Veröffentlichungen der Seminare basieren auf (von Lacan in Auftrag gegebenen) stenographischen Mitschriften, wobei Lacans Schwiegersohn, Jacques-Alain Miller, seit den frühen 1970er Jahren für die Texterstellung und Herausgabe verantwortlich ist (Elisabeth Roudinesco 2011, 403–418). Dass die Mitschriften der mündlichen Rede Lacans zum Zwecke der Veröffentlichung in Buchform von Miller bearbeitet wurden, wirft auch kritische Fragen über mögliche Verfälschungen des Originals auf (ebd.).

Beginnend mit Seminar VII in den Jahren 1959 und 1960, *Die Ethik der Psychoanalyse* (Jacques Lacan 1996b), aber spätestens mit Seminar XI über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (Jacques Lacan ⁴1996c) im Jahre 1964 verschiebt Lacan die Perspektive vom Symbolischen hin zum Realen, z. B. im Hinblick auf die Entwicklung einer eigenen Theorie des Triebes (Christian Kupke 2007, 7–9). Das in den Jahren 1972 und 1973 abgehaltene Seminar XX *Encore* (Jacques Lacan ²1991b) gilt als besonders wichtig und steht zusammen mit den darauffolgenden Seminaren und Arbeiten für das Spätwerk Lacans bzw. für seine spätere Lehre (vgl. Véronique Voruz et al. 2007, ix-x). Lacan ist bereits in den 1950er Jahren um die Formalisierung seiner Theorien bemüht und beschäftigt sich auch mit der mathematischen Topologie, doch in den 1970er Jahren weckt vor allem die Topologie der Knoten sein Interesse (vgl. Elisabeth Roudinesco 2011, 350–377; Ellie Ragland/Dragan Milovanovic 2004, xiii-xl). Mit dem Borromäischen Knoten, den Lacan (2018) erstmals in Seminar XIX erwähnt, sagt er etwas Konkretes über den Modus, in dem das Symbolische, das Imaginäre und das Reale miteinander koexistieren (Jean-Claude Milner 2014b, 187). In dieser späten Phase haben das Reale und das Imaginäre keinen zwangsläufig untergeordneten Status mehr gegenüber dem Symbolischen.

Ungeachtet dessen, wie unscharf oder problematisch die Bezeichnungen „früh“ oder „spät“ in Bezug auf Lacans Werk auch sein mögen, bezieht sich diese Arbeit auf Lacans Knotentheorie und seine Überlegungen zum Realen und zur *lalangue*, die ein wichtiger Teil der Lehre seines letzten Lebensjahrzehnts sind. Angesichts der vielen Begriffe, die diese Theorie voraussetzt oder mit denen sie in Zusammenhang steht, wird aber auch das frühere Werk Lacans berücksichtigt. Dadurch soll der Eindruck vermieden werden, man könne sich einfach einzelne Elemente von Lacans Werk herausnehmen, ohne all die anderen Elemente ins Auge zu fassen, mit denen sie verbunden sind oder von denen sie sich abgrenzen (vgl. Colette Soler 2018, 4). Aufgrund von Lacans Ablehnung der (seiner Meinung nach fehlgeleiteten) Weiterentwicklungen der Freud'schen Theorien hatte vor allem der frühe Lacan eine „Rückkehr zu Freud“ proklamiert, die allerdings selbst zugleich eine Neuinterpretation seines Werks war. Auf die speziellen Veränderungen innerhalb der Lacan'schen Theorie, z. B. im Hinblick auf etwaige „Phasen“ in seinen Seminaren, kann nur insoweit explizit eingegangen werden, als es der Rahmen dieser Arbeit zulässt. Generell gilt, dass Abschnitte, die nicht direkt vom Borromäischen Knoten oder dem Lacan'schen Tier handeln, einem besseren Verständnis dienen, aber gegebenenfalls auch übersprungen werden können.

3.2 Das Subjekt des Unbewussten

3.2.1 Signifikant und Signifikat: Definition

Nach Lacan sind Menschen grundsätzlich Sprach- und Sprechwesen. Die Wirklichkeit des Subjekts ist eine Sprech-Wirklichkeit, eine Sprechwirkung (Jacques Lacan ⁴1996c, 156). Er prägt für das Sprechwesen den Neologismus *parlêtre*, wobei *parler* für „sprechen“ und *être* für „sein“ oder „Wesen“ steht (Jacques Lacan 1990b, 133). Mit diesem Fokus auf Sprechen und Sprache stellt er allerdings nicht unsere sozialen und kommunikativen Kompetenzen in den Mittelpunkt unseres Selbstbildes. Das Verhältnis zur Sprache besteht zunächst nicht darin, dass diese ein soziales Phänomen sei (Jacques Lacan 2015c, 197). Ein neugeborenes Kind ist zwar zunächst mit sprechenden Anderen konfrontiert (Mutter, Vater etc.), mit denen es in der Regel in einem kommunikativen Austausch steht, doch worauf ein Kind im Sprechen in erster Linie trifft, sind nicht die Bedeutungen, die dabei kommuniziert werden, oder die bereits erkennbaren Absichten und Ansprüche, die Eltern vermittels der Sprache (franz. *la langage*) an das Kind herantragen. Viel grundsätzlicher geht es um das vom Kind vernommene „Material“ der Sprache und des Sprechens, also der Grundlage der *Signifikanten* (z. B. ein Phonem, ein Wort oder ein Satz), die das Pendant zu den *Signifikaten* bilden, den Bedeutungen (Jacques Lacan 1997, 41–42). Genau genommen sind Buchstaben die materiellen Träger der Sprache (Jacques Lacan 2016g, 584). Dieser materielle Aspekt sowie das produktive Moment der Signifikanten sind deren wesentliches Charakteristikum, nicht deren Bedeutung. Was Menschen vernehmen, ist der Signifikant, nicht das Signifikat, da das Signifikat vom Signifikanten (als dessen Effekt) erzeugt wird (Jacques Lacan ²1991b, 38).

Lacans frühe theoretische Ausarbeitung zu Signifikant und Signifikat beruht auf der entsprechenden Unterscheidung durch Ferdinand de Saussure (²1967, 76–82, 132–146), der im sprachlichen Zeichen ein psychisches Konstrukt sieht, das aus einer Verbindung von Vorstellung (Bezeichnetes bzw. Bedeutung oder Signifikat) und Lautbild (Bezeichnendes bzw. Signifikant als inneres Bild des Lautes) besteht. Die Verknüpfung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung ist Saussure zufolge etwas Beliebiges, was sich bereits durch die Tatsache zeige, dass die Vorstellung einer bestimmten Sache in unterschiedlichen Sprachen durch andere Lautfolgen dargestellt wird (ebd., 79–82). Ein Beispiel: Was im Deutschen mit „Baum“ bezeichnet wird, lautet im Englischen *tree*. Ist sie einmal hergestellt, scheint die Verbindung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung relativ

fest zu sein (wenn auch nicht gänzlich unveränderlich), vor allem was den Gebrauch des Zeichens in einer gegebenen Sprachgemeinschaft betrifft (ebd., 83–93). Im Unterschied zu Saussure betont Lacan klarer, dass die Signifikanten die entscheidendere Rolle spielen (Jacques Lacan 2016a, 33–35) und dass die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat noch weniger fest ist, als von Saussure angenommen (Jacques Lacan 2003, 53). Dienten Signifikanten nur zur Bezeichnung der Vorstellung oder der Sache, käme Letzterer das Primat zu, doch Signifikanten repräsentieren nicht ein bereits vorweg existierendes, klar umgrenztes Signifikat (Jacques Lacan 2016g, 588; Bruce Fink 2016, 132) bzw. bilden nicht einfach passiv eine bereits gegebene Fülle an Bedeutung und Sinn ab (Nina Ort 2014, 31). Lacan betont so die produktive Eigenschaft der Signifikanten, denn die Signifikate werden dadurch gebildet, dass sich Signifikanten artikulieren (Peter Widmer ³1997, 21). Diese Artikulation verunmöglicht es, Signifikant und Signifikat als abgeschlossene Einheit zu verstehen, weil jede Bedeutung auf der Artikulation einer bestimmten Menge an Signifikanten beruht. Zudem gilt: Jeder Signifikant, der etwas bedeutet, kann stets zum Signifikanten einer anderen Sache werden (Jacques Lacan 2003, 53). Es geht also nicht nur um die Arbitrarität der Verbindung von Signifikanten und Signifikaten (Jacques Lacan 2016g, 587): Lacan interessiert die Produktivität und die „Beweglichkeit“ der Signifikanten.

Menschen sind permanent mit Signifikanten konfrontiert (bzw. mit sprachlichen Elementen, die zu Signifikanten werden), die wir von Geburt an hören oder sehen, noch bevor wir erfassen, worin deren Bedeutung besteht. Körperliche Empfindungen, z. B. die dem Hungergefühl folgende Sättigung beim Stillen, sind aufs Engste mit dem Hören, Sehen oder Spüren und z. B. den beruhigenden Worten der Mutter oder des Vaters verbunden. Die Assoziation zwischen der Wirkung auf den Körper und dem Wahrnehmen der sprachlichen Elemente geht dem Verständnis der Situation bzw. der kognitiven Erfassung von Bedeutungen voraus. Doch noch entscheidender ist eben die Artikulation der Signifikanten selbst, ihr gegenseitiger Verweis, der differenzierbare Bedeutungen ermöglicht. Die Konfrontation mit den Signifikanten bzw. den Buchstaben, dem „materiellen“ Aspekt der Sprache, liegt jedem kommunikativen Austausch zugrunde. Daher bildet sich der Diskurs ausgehend von der Gesamtheit des sprachlichen Materials (Jacques Lacan 1997, 66). Die Sprechwirkungen, welche die Wirklichkeit des Subjekts schaffen, sind grundsätzlich Wirkungen der Signifikanten.

Mit „Gesamtheit“ ist zunächst auch gemeint, dass jedes Sprachsystem alle möglichen Bedeutungen abdeckt, was aber nicht heißt, dass diese Mög-

lichkeiten je völlig ausgeschöpft werden (ebd., 220). Gibt es eine einzelne durch Signifikanten produzierte Bedeutung, gibt es innerhalb des Sprachsystems zugleich eine Gesamtheit – oder besser: eine bestimmte Menge – von Bedeutungen. Aber diese Vorstellung einer Gesamtheit wird zugleich von folgender Annahme relativiert: Die Ordnung der Signifikanten ist „unvollständig“ (vgl. dazu Alenka Zupančič 2020, 94–106), und zwar auch, weil die potentiellen Möglichkeiten dieser Ordnung, wie Lacan feststellt, eben nie vollständig genutzt werden. Wichtig ist hier der Zusammenhang des Symbolischen (soziale bzw. kulturelle Normen, Traditionen etc.) und der Signifikanten, weil die Signifikanten und deren Funktion die Grundlage des Symbolischen sind (Jacques Lacan ²1991b, 25). Das Symbolische bzw. die symbolische Funktion wird von den Signifikanten begründet, die somit eine „Welt“ schaffen. Ein „Symbol“ steht nie allein da, sondern ist Teil einer Welt bzw. eines Systems von Symbolen (Jacques Lacan 2008b, 60).

Die konstituierende Funktion der Signifikanten wirft die Frage des Seins auf, wobei dieses Sein letztlich unfassbar ist (Jacques Lacan ²1990a, 289). Der Signifikant hat gemäß Lacan insofern kein Sein, weil er stets auf einen anderen Signifikanten verweist: Der Signifikant „ist“ Verweisung und Differenz (Hans-Dieter Gondek 2001, 155). Ein Signifikant definiert sich durch seine Abgrenzung zu all den anderen Signifikanten; ein Signifikant „ist“ nur insofern, als er auf andere Signifikanten verweist. Einzelne Wörter haben an sich keine Bedeutung, was sich gut anhand des Lexikons illustrieren lässt, wo jeder Eintrag und jedes Wort auf weitere Wörter referenziert (Matthias Waltz 2001, 101) – eine potentiell endlose Bewegung innerhalb eines differenziellen Systems. Da sich bei einem Signifikanten jede Rede von Präsenz oder Identität verbietet, ist dieser eigentlich nicht dadurch zu definieren, was er ist, sondern dadurch, was er nicht ist. Lacan weist darauf hin, dass ein Signifikant seine Gültigkeit nicht durch den Bezug auf die bezeichnete Sache erhält, sondern durch den Bezug auf einen anderen Signifikanten: Ein bestimmter Signifikant ist nicht dieser andere Signifikant (Jacques Lacan 2020, 20). Auch Ferdinand de Saussure (²1967, 139–140) ist der Ansicht, dass die Glieder eines sprachlichen Systems (deren Werte) negativ durch die Beziehungen zu den anderen Gliedern bestimmt werden. Dies lässt sich vereinfacht bereits anhand von Buchstaben zeigen: Ein A ist kein B ist kein C. Jede vermeintlich positive Bestimmung eines Signifikanten und seines Signifikats beruht auf dieser Differenz. Nur weil dieser Signifikant nicht jener Signifikant ist, kann Bedeutung generiert werden. Aus diesem Grund spricht Lacan von einem Mangel an Sein.

Jacques Derridas Kritik am metaphysischen Präsenzdenken bzw. an der Idee des mit sich selbst unmittelbar identischen Seins geht – trotz bestehender Unterschiede zwischen Derrida und Lacan – in eine ähnliche Richtung (siehe Kap. 2.4.2.1). Ein Unterschied besteht z. B. laut Slavoj Žižek (1996, 111) darin, dass Lacans und Derridas jeweilige Vorstellungen über die Rolle der Stimme divergieren: Während Derrida von einer – dem Phono- und Logozentrismus geschuldeten – trügerischen Selbstbestätigung im Vernehmen der eigenen Stimme spricht, zeigt Lacan zusätzlich auf, dass die Stimme ein Partialobjekt ist und als solches auch als Fremdkörper erfahren werden kann, der diese Selbstvergewisserung ja gerade untergräbt (siehe Kap. 3.2.6).

Signifikanten sind aufgrund ihres differenziellen und jeder Bedeutung vorausgehenden Charakters nicht mit Zeichen identisch, da ein Zeichen per Definition etwas für jemanden repräsentiert. Mit dem Zeichen wird ein Jemand unterstellt, also eine Person, für die das Zeichen etwas bedeutet (Jacques Lacan 1988a, 8; 2015f, 382–383). Allerdings können aus Signifikanten Zeichen werden (oder umgekehrt). Lacan betont sogar, dass Zeichen eine wesentliche Angelegenheit der Psychoanalyse sind (Jacques Lacan 1988a, 16–17). Dieser Jemand kann als bewusstes Ich oder als Erkenntnissubjekt verstanden werden, das eben Zeichen (oder Sprache) verwendet, um seine vorhergehenden Gedanken bzw. eine Bedeutung zum Ausdruck zu bringen. Denkt man Sprache auf diese Weise als bloßes Zeichensystem, wird sie auf den Status eines Werkzeuges, auf ein Mittel zur Kommunikation reduziert (vgl. ebd., 8). Das Unbewusste beherbergt aber keinen sich seiner selbst bewussten Jemand, keine graue Eminenz im Hintergrund.

3.2.2 Das unbewusste Denken und die signifikante Batterie

Sprache ist Lacan zufolge nicht bloß ein Werkzeug, anhand dessen die eigentlich sprachlosen Gedanken bezeichnet und vermittelt werden (Peter Widmer ³1997, 21–22). Die Gedanken (bzw. die Bedeutungen oder Signifikate) folgen umgekehrt den Signifikanten bzw. werden erst durch diese definiert und strukturiert. Die Signifikanten konstituieren das Unbewusste, das bei Lacan zum Sitz des Denkens wird und dadurch das philosophische Subjekt der Erkenntnis in Frage stellt (siehe Kap. 3.2.4). Das unbewusste Denken resultiert laut Lacan aus der Verkettung der Signifikanten, die bestimmten Regeln und einer Logik folgen, über welche das bewusste Ich keine (oder nur bedingte) Kontrolle hat. Im Unbewussten

laufen wiederholt und beständig signifikante Prozesse ab (Jacques Lacan 2006b, 18). Entsprechend ist dieses Denken nicht als ein schließendes, selbsttransparentes Denken aufzufassen (Jacques Lacan ⁴1996c, 141). Lacan behauptet stattdessen ein Subjekt des Unbewussten, das selbst ein Effekt der Signifikanten im Unbewussten ist – es ist *durch* den Signifikanten repräsentiert. Dieses Subjekt ist vom Unbewussten einerseits und dem bewussten Ich andererseits zu unterscheiden. Es handelt sich nicht um ein Subjekt, das sich erkennend auf sich und seine Umwelt bezieht, denn es gibt hier keine Selbsterkenntnis und kein Selbst (Bruce Fink 2016, 171).

Freud folgend, geht Lacan davon aus, dass das Unbewusste – z. B. in Form von Symptomen – „übersetzbar“ bzw. „entzifferbar“ ist (Jacques Lacan 2006b, 18). Doch übersetzt kann laut Lacan nur das werden, was durch Signifikanten artikuliert ist. Zum Verständnis bietet sich ein Blick auf eine Annahme von Saussure an, auf die Lacans Theorien Bezug nehmen. Saussure meint, unser Denken und unsere Vorstellungen wären ohne Worte oder Zeichen „nur eine gestaltlose und unbestimmte Masse“ (Ferdinand de Saussure ²1967, 133). Er spricht von einer „Nebelwolke“, in der nichts klar auseinandergehalten und begrenzt ist. Entsprechendes trifft ihm zufolge auch auf den Bereich der Laute (nicht Lautbilder) zu, die ebenfalls eine undefinierte Masse sind. Die Masse der Laute und die Masse der Vorstellungen werden über die Sprache zu abgrenzbaren Einheiten verbunden und gegliedert (ebd., 133–134). Diese differenzierten Einheiten bestehen jeweils aus Bezeichnetem (Bedeutung, Signifikat) und Bezeichnendem (Signifikant).

Lacan hebt hervor: Es sind die Signifikanten, die aus dieser Masse klar abgegrenzte Signifikate erzeugen. Die Menge an Signifikanten, die das Unbewusste strukturiert, bezeichnet er als Batterie (Jacques Lacan 2006b, 18) oder Reserve (Jacques Lacan ⁴1996c, 74). Die diachronische oder horizontale Aneinanderreihung von Signifikanten erfolgt vor dem Hintergrund eines synchronischen oder vertikalen Übereinanders von Signifikanten innerhalb dieser Reserve oder Batterie (Jacques Lacan 2006b, 18; 2016g, 592–594). Sofern das Unbewusste sprachlich strukturiert ist, besteht es darin, Reihen aus Signifikanten in zeitlichen Abfolgen zu bilden, deren angefügte Elemente sich mit den jeweils vorangehenden Elementen artikulieren (Alain Juranville 2014, 105). Lacan spricht dabei von *signifikanten Ketten*, die den strukturellen Bedingungen der Grammatik und der Lexik folgen (Jacques Lacan 2016g, 592–593). Die Mechanismen, die das Unbewusste bestimmen, basieren dabei auf der Differenz der Signifikanten zueinander und der Möglichkeit der Wiederholung, also der „repetitiven Artikulation“ (Jacques Lacan 2022, 234; siehe Kap. 3.2.3). Wie in einem Satz artikuliert

das Unbewusste Signifikanten nach grammatischen Regeln im Kontext einer unbewussten Lexik. Das Unbewusste ist gemäß einem signifikanten bzw. symbolischen „Gesetz“ strukturiert (Jacques Lacan 2003, 275–283). Im gleichen Sinne, wie Menschen während des Sprechens meist nicht bewusst über die Regeln der Wort- oder Satzbildung nachdenken müssen (es sei denn, es handelt sich um eine Fremdsprache), erfolgt die Bildung von signifikanten Ketten im Unbewussten auch ohne bewusstes Zutun, ähnlich, wie uns z. B. auch die Worte während der Kommunikation vielmehr einfach über die Lippen kommen. Das sich seiner selbst gewisse Ich, das denkende Bewusstsein, wähnt sich hier nur als der Schöpfer und Herr seiner Gedanken.

Lacan greift in seinen Theorien also nicht nur auf das Feld der Psychoanalyse zurück, sondern stützt sich eben teilweise auch auf die Linguistik. Er benennt zwei Effekte, welche die Logik und Funktionsweise des sprachlich bzw. symbolisch strukturierten Unbewussten betreffen, *Metonymie* und *Metapher*, und assoziiert sie mit den Begriffen der *Verschiebung* und *Verdichtung* (vgl. Jacques Lacan 2016g, 604–605; 1997, 253–273). Lacans Überlegungen basieren einerseits auf Sigmund Freuds (2000c, 282–308) Beschreibung der unbewussten Primärvorgänge bzw. der Traumarbeit anhand der Verschiebung und der Verdichtung. Andererseits stützt er sich auf eine Arbeit von Roman Jakobson (1979, 133–141) zur Aphasie, in der die Funktion von Metonymie und Metapher beschrieben und u. a. auf Freud Bezug genommen wird.

Die Metonymie baut laut Lacan auf der Kombinatorik einer signifikanten Kette auf und beschreibt ein „Verweisungsgefüge, das Bestehendes aneinanderreicht“ (Peter Widmer ³1997, 75). Diese Aneinanderreihung von Signifikanten ist definiert als ein „Wort für Wort“ (Jacques Lacan 2016g, 598), wobei die Metonymie da entsteht, wo bestimmte Signifikanten in z. B. syntaktischer bzw. lexikalischer Kontiguität stehen (Jacques Lacan 1997, 259). Es geht um die diachronische bzw. horizontale Verbindung von Signifikanten, z. B. in Form einer Assoziation, die gemäß den bestehenden Möglichkeiten ein Wort an die vorhergehenden Wörter in einem Satz hängt (Jacques Lacan 2003, 374). In einer Folge von Signifikanten wird der jeweils nächste mögliche Signifikant ausgewählt (Jacques Lacan 1988a, 19). Die Metonymie wäre demnach als *Syntagma* zu verstehen (Nina Ort 2014, 156), als strukturierte Folge von z. B. Wörtern oder Sätzen (Hadumod Bußmann 2008, 709). Doch dieser Vorgang einer regelgeleiteten Verkettung der Signifikanten besagt für Lacan auch, dass die Bedeutung nie „ganz da ist“, weil jeder Signifikant wieder auf einen anderen verweist. Jede Hinzufügung eines weiteren Wortes kann z. B. einem voraus-

gehenden Satz rückwirkend völlig neue Bedeutung verleihen, wobei sich dieser Prozess in der Metonymie permanent wiederholt und zu keinem endgültigen Abschluss kommt. Wie Nina Ort (2014, 168) anmerkt, entspricht diese von Lacan behauptete Nachträglichkeit von Bedeutung bzw. Sinn der dekonstruktivistischen Vorstellung über den Aufschub. Auch Derrida problematisiert die Idee des ganz im Hier und Jetzt Präsenten (siehe Kap. 2.4.2.1). Außerdem ist zu berücksichtigen, dass Signifikanten an sich nicht bedeutungstragend sind, also bereits eine klare Vorstellung davon vermitteln, was genau mit ihnen gemeint ist, sondern dass sie zunächst eine strukturierende, bedeutungsunterscheidende Funktion haben (Nina Ort 2014, 165). Einfach gesagt: „Dieses“ ist nicht „jenes“.

Für die Theorie eines durch Signifikanten strukturierten Unbewussten ist die Assoziation von Freuds Terminus der Verschiebung mit dem Begriff der Metonymie relevant (Jacques Lacan 2016g, 605). Sigmund Freud (2000c, 305–308) beschreibt die Verschiebung als ein Mittel der Zensur, bei dem z. B. ein bestimmter Traumgedanke oder Traumwunsch entstellt wird und daher im manifesten Trauminhalt in anderer Form erscheint. Bei Lacan kann diese Verschiebung eben als Aufschub oder Unabgeschlossenheit verstanden werden (Nina Ort 2014, 161–162). Die Metonymie ist im Grunde nichts als die Bewegung der Signifikanten (Samuel Weber 2000, 81). Es wird nichts Neues bzw. kein neuer Sinn erzeugt (Peter Widmer ³1997, 75). Es geht um die An- und Umordnung des bestehenden Materials – daher auch die Rede Freuds von der „Entstellung“ der Traumgedanken. Um ein Beispiel zu geben, verweist Lacan auf die literarische Kunst: Die Metonymie offenbare sich im realistischen Roman als „Aneinanderreihung von Klischees“ (Jacques Lacan 2003, 291). Doch diese Klischees würden dabei etwas anderes meinen, nämlich etwas, das im Jenseits des Gesagten liegt. Den Klischees fehlt zudem die „Substanz“, denn der Signifikant ist an sich „leer“. Diese Leerstelle, die mit den Signifikanten und ihrer Artikulation ins Spiel kommt, entspricht im Hinblick auf das sprachlich strukturierte Unbewusste dem „Seinsmangel“ (Peter Widmer ³1997, 75; siehe Kap. 3.2.4).

Die Vergleichbarkeit zwischen Satzbildung und unbewusstem Denken (und Wissen) ist insofern begrenzt, als das Unbewusste nicht einfach aus einer konkreten Sprache (z. B. dem Deutschen oder Englischen) besteht, sondern *wie* eine Sprache strukturiert ist. Wie dem auch sei, die Logik der Signifikanten zeigt: Das Unbewusste ist Denken ohne Sein oder Präsenz, denn jeder Signifikant „ruft“ nach anderen Signifikanten, die ihm z. B. im Redefluss des Sprechens erst eine Bedeutung geben (Jean-Gérard Bursztein 2012, 27). Die Bedeutung eines Signifikanten ergibt sich also nicht aus

ihm selbst heraus, sondern nur insofern, als er Teil eines Netzwerkes an Signifikanten ist. Die Bedeutung hängt von dem „Ruf“ jedes Signifikanten nach anderen Signifikanten ab und bleibt daher stets in Bewegung, stets in der Schweben. Darüber hinaus kann jeder Signifikant, der für etwas steht, stets zum Signifikanten einer anderen Sache werden (Jacques Lacan 2003, 53). Daher auch Lacans Bestehen auf einem metonymischen Gleiten der Signifikate unter den Signifikanten bzw. der Signifikanten über den Signifikaten (Jacques Lacan 2016g, 604–605; 2003, 53).

Es muss also einen Moment geben, in dem eine Interpunktion bzw. ein „Stepppunkt“ (franz. *point de capiton*) gesetzt wird, um dem Gleiten der möglichen Bedeutung ein Ende zu bereiten (Jacques Lacan 1997, 316; 2016g, 594–595). Bestimmte Bindungspunkte zwischen Signifikanten und Signifikaten sind nötig, damit das menschliche Sprachsein keine psychotischen Maßstäbe annimmt (Jacques Lacan 1997, 317). Das Realitätserleben „zerfließt“ ohne Ankerpunkte. Doch diese Bindungspunkte stützen zugleich die Illusion, es gäbe feste, endgültige Bedeutungen hinter der Sprache (Dylan Evans 2002, 153). Außerdem ist kein Signifikant auf „natürliche“ oder unveränderliche Weise mit dem Signifikat verbunden. Ein Signifikant ist kein Zeichen, so wie im Falle von Rauch, der jemandem als Zeichen für Feuer erscheint (Jacques Lacan 1988a, 20). Die Steppunkte verschleiern die Tatsache, dass die Signifikanten (und damit die Bedeutungen) letztlich zu keiner endgültigen Vollendung, zu keiner Schließung gelangen. An jede signifikante Kette lässt sich stets noch ein weiterer Signifikant anhängen (Dylan Evans 2002, 271). Zudem kann sich jeder Signifikant an ein anderes Signifikat heften.

Der „Signifikatseffekt“ bzw. „Sinneffekt“ tritt ein, wenn das Signifikante in das Signifikat übergeht (Jacques Lacan 2016g, 596, 610; Nina Ort 2014, 157; Peter Widmer ³1997, 75). Das „Übergehen“ bezieht sich u. a. darauf, dass das Signifikat bzw. die Bedeutung einer Sache erst durch Signifikanten definiert und strukturiert wird. Ohne die Signifikanten und die Steppunkte verblieben die potentiell erfassbaren Bedeutungen im Feld einer „schwebenden Masse“ (Jacques Lacan 1997, 316), also in dem, was Ferdinand de Saussure (²1967, 133) als „Nebelwolke“ oder „unbestimmte Masse“ der Vorstellungen bezeichnet. Lacan spricht in seinen späteren Überlegungen (hier in *Radiophonie*, einem 1970 aufgezeichnetem Interview, das auch als Text veröffentlicht wurde) davon, dass der Signifikant „wie ein Stein im Tümpel des Signifikats einschlägt“ (Jacques Lacan 1988a, 20). Die klar artikulierten Signifikanten differenzieren diese Masse im Rahmen der Versteppung zu unterscheidbaren Bedeutungen (Nina Ort 2014, 159–160).

Um in Lacans bildlicher Sprache zu bleiben: Der Signifikant „schlägt Wellen“ und hat eine erkennbare (Sinn-)Wirkung, zumindest für einen gewissen Augenblick, bevor er versinkt. Die sinn- oder bedeutungsstiftende Funktion des Signifikanten hat demnach keinen festen Boden unter den Füßen. Es gibt auch noch eine andere, ergänzende Interpretation: Am Boden des Tümpels – der hier als Unbewusstes zu verstehen ist – sammeln sich die Steine/Signifikanten an und bilden die Ablagerungen der einstigen Sinneffekte. Dazu passt Lacans Bemerkung über das Unbewusste in *Radiophonie*, das eine „Ablage, Anschwemmung der Sprache“ (Jacques Lacan 1988a, 21) sei. Schon in Seminar III heißt es, dass der Signifikant die Bedeutungen „zu Bündeln vereinigt“ (Jacques Lacan 1997, 344) und „das Feld der Bedeutungen schafft“ (ebd.), und zwar in Form „von Anschwemmungen, von Sedimenten“ (ebd.). Auch Nina Ort (2014, 176–178) hebt Lacans Rede von einer Anschwemmung der Sprache im Unbewussten hervor und meint, dass die Signifikanten in diesen Sedimentierungsprozessen zu Signifikaten bzw. zu unterdrückten Sinnschichten werden, die jedoch wieder als Signifikanten produktiv werden können. Die Ablagerungen bilden „Anlässe für neue Signifikantenprozesse“ (ebd., 178). Aus diesem Grund verweist Ort auf eine Aussage Lacans, der zufolge sich das Unbewusste „im Wartestand [...] des *Ungeborenen* aufhält“ (Jacques Lacan 1996c, 29; Hervorhebung im Original). Genauer gesagt führt Lacan an, dass es hinsichtlich des Unbewussten weder um ein Sein noch um ein „Nicht-Sein“ gehe, sondern um ein präontologisches „Nicht-Realisiertes“ (ebd., 36). Sofern die Signifikanten aus ihrem „Wartestand“ heraus „produktiv“ werden, können sie neue Sinneffekte erzeugen – die allerdings wiederum eine Form von Unterdrückung oder Ablagerung implizieren.

Die Bedingung für einen neuen Sinn und für Sinneffekte ist laut Lacan die Metapher, die das Prinzip des Steppunktes verdeutlicht bzw. dessen Wirksamkeit „garantiert“. Grundsätzlich ist die Metapher laut Lacan eine „Assoziation, die auf ein Wort mit einem anderen antwortet, das ihm selbst substituiert werden kann“ (Jacques Lacan 2003, 374). Dabei bringt die Metapher eine neue Bedeutung bzw. einen neuen Sinn durch eine Ersetzung hervor: „Ein Wort für ein anderes“ (Jacques Lacan 2016g, 599–600). Wortwörtlich genommen ergibt eine Metapher zunächst keinen Sinn, weil sie, anders als die Metonymie, aller „lexikalischen Verbindungen“ (Jacques Lacan 1997, 258) entbehrt: Ein Wörterbuch hilft uns nicht, die Bedeutung einer neu geschaffenen Metapher zu verstehen (ebd., 258). Aus diesem Grund sieht Lacan in der Dichtung bzw. Poesie (franz. *poésie*) die Funktion der Metapher am Werk (Jacques Lacan 2016g, 604–605). Die „dichterische Freiheit“ erlaubt poetische Neuschöpfungen. Mit anderen

Worten: Am Beginn der Metapher steht, zumindest wenn das gängige Lexikon als Referenz dient, der Nicht-Sinn, denn der Sinn kommt über den Nicht-Sinn zustande, entsteht im Nicht-Sinn (ebd., 601). Dennoch kann eine Metapher freilich Teil des Sprachgebrauchs einer bestimmten Gemeinschaft werden. In Seminar II heißt es, dass Wortverwendungen und Redensarten in einem Diktionär versammelt werden können (Jacques Lacan ²1991a, 354).

In Seminar VI findet sich ein Beispiel über den Gebrauch von Metaphern bei Kindern (Jacques Lacan 2020, 213–218). Außerdem erwähnt Lacan hier den Wert und die Wirkung des Spiels mit dem Nicht-Sinn (engl. *nonsense*), das letztlich gar nicht so sinnlos ist (ebd., 218). Konkret berichtet er von einem Kind, das einen Hund „Wauwau“ nennt. Das Kind nehme in diesem Beispiel ein einzelnes Merkmal bzw. einen ausgewählten Zug des Hundes und „ersetze“ damit den Hund (bzw. die Bezeichnung „Hund“), was auf eine erste Metaphernbildung hinweise. Entscheidend ist Lacan zufolge, dass hier ein Zeichen für den Hund in einen Signifikanten verwandelt wird, weil es darum geht, dass das Kind, sobald es in der Lage ist, einen Hund „Wauwau“ zu nennen, alle möglichen Dinge „Wauwau“ nennen kann, die gar kein Hund sind (ebd., 215). Auch die zwei signifikanten Ketten „Der Hund macht wauwau“ und „Die Katze macht miau“ können sich daher überschneiden, wenn das Kind z. B. „miau“ für „wauwau“ oder „wauwau“ für „miau“ einsetzt. Obwohl anzunehmen ist, dass ein Kind bereits eine Vorstellung davon hat, welches Tier welchen Laut macht, so kann es sagen: „Der Hund macht *miau*“ und „Die Katze macht *wauwau*“ (ebd., 215–216; Hervorhebungen im Original). Das Signifikat der Katze wird mit dem Signifikanten des Hundes („wauwau“) verknüpft und das Signifikat des Hundes mit dem Signifikanten der Katze („miau“). Doch dies unterstellt zugleich, so Lacan, dass das Kind auf darunterliegender Ebene die Katze bereits durchaus mit dem „Miau“ und den Hund mit dem „Wauwau“ verbindet (ebd., 216), denn laut Lacan handelt es sich hier nicht nur um eine simple Blödelei des Kindes, sondern das Beispiel zeigt, dass das Kind weiß, wie man Metaphern bildet und dass es somit ein Prinzip der Vertikalität gibt (ebd., 216–217). Das Sprechen des Kindes beschreibt nicht nur eine „monolineare Kette“ (ebd., 215), sondern zeugt von einem Übereinander mehrerer Ketten und damit der Möglichkeit eines metaphorischen Sinneffektes.

Während die Metonymie in einer Aneinanderreihung von Signifikanten besteht (Diachronie), erfolgt in der Metapher über die vertikale Ebene (Synchronie) eine Ersetzung eines Elementes einer signifikanten Kette durch ein passendes Element aus einer anderen signifikanten Kette (z. B.

„wauwau“ für „miau“ oder umgekehrt). Der ersetzte Signifikant wird vom neuen Signifikanten verdrängt bzw. unterdrückt (Jacques Lacan 1996c, 262). Das ersetzte Element geht aber nicht verloren, sondern bleibt auf anderer Ebene bestehen (Jacques Lacan 2003, 445). Die Metapher bringt also laut Lacan nicht nur einen neuen Sinn (aus dem Nicht-Sinn) hervor, sondern beinhaltet auch einen verborgenen Sinn. Daher bezeichnet er die Metapher in Anlehnung an Freud als Verdichtung, d. h. als eine Übereinanderlagerung mehrerer Signifikanten (Jacques Lacan 2016g, 604–605). Die Verdichtung besteht z. B. darin, dass ein manifestes Element (etwa der berichtete Inhalt eines Traumes) mehrere latente Elemente (verschiedene verborgene Traumgedanken) in sich vereinigen kann (Sigmund Freud 2000a, 180–181). Die Funktion der Vertikalität in der Metapher, die die Verdrängung mit sich bringt, findet eine Entsprechung in dem, was Lacan als Ablagerungen oder Anschwemmungen der Sprache im Unbewussten bezeichnet. Die Verdrängung bezeugt somit prinzipiell die Existenz des Unbewussten sowie die Tatsache, dass das Subjekt die Signifikanten als sinn- und bedeutungsstiftende Elemente annimmt bzw. anerkennt.

Die Art und Weise, wie Lacan zwischen Metonymie und Metapher unterscheidet bzw. wie er Metonymie definiert (als „Wort für Wort“), ist aber nicht ganz unproblematisch (Samuel Weber 2000, 81–82, 89–90), denn auch bei der Metonymie kann es eine Ersetzung geben. Lacan selbst nennt zwei Beispiele dafür, was er als metonymische Substitutionen versteht: Das Wort „Dachstroh“ für „Hütte“ (Jacques Lacan 1997, 261) sowie „30 Segel“ für „30 Schiffe“ (Jacques Lacan 2016g, 597–598). „Dachstroh“ und „Hütte“ bzw. „Segel“ und „Schiff“ stehen insofern in Verbindung, als das erste Wort vom Bedeutungsrahmen her jeweils mit dem zweiten assoziierbar ist. Dachstroh kann Teil einer Hütte sein und ein Segel Teil eines Schiffes. Wenn man von 30 Segeln spricht, ist damit eigentlich eine Flotte von 30 Schiffen gemeint. Lacans Beispiele beschreiben eine *Synekdoche* (Samuel Weber 2000, 81–82, 89–90). Eine *Synekdoche* ist ein besonderer Fall der Metonymie, in dem ein Ausdruck durch einen anderen Ausdruck innerhalb des gleichen Bedeutungsfeldes ersetzt wird, wobei z. B. das Ganze durch einen Teil (*Pars pro toto*) oder ein Teil durch das Ganze bezeichnet werden kann (Hadumod Bußmann 2008, 707). In der Metonymie wird kein neuer Sinn erzeugt. Dazu braucht es die Metapher und den Steppunkt, den Lacan auch mit dem „Herrensignifikanten“ verbindet.

3.2.3 Der Herrensifikant und der binäre Signifikant

Wenn ein menschliches Wesen den eigenen Platz in der sprachlich vermittelten Welt und in der Beziehung zu den wichtigsten Bezugspersonen finden soll, stellen sich aus Lacan'scher Sicht einige Fragen zur Signifikanten-Ordnung: Wie wirken sich Signifikanten auf körperliche Empfindungen und Lustbefriedigung aus? Welcher Signifikant erfasst das Begehren der Mutter oder des Vaters (ist für ein Kind benennbar, was andere wollen bzw. welche Wünsche sie haben)? Welche Signifikanten strukturieren das Verhältnis zu anderen Menschen bzw. zum symbolischen Anderen, z. B. im Hinblick auf die eigene Identität, den Namen und bestimmte Rollen?

Die ersten Ansätze der symbolischen Funktion bzw. der Signifikanten sind „Markierungen“, die sich in den Körper einschreiben und die Subjektwerdung bestimmen (Jacques Lacan 2007, 177; 1988a, 13). Lacan assoziiert die Markierungen mit dem, was Freud „einen einzigen Zug“ (bei Lacan *trait unaire*) nennt – etwa ein partielles Merkmal an einer Objektperson, mit dem sich ein Kind identifiziert, und sei es z. B. auch nur das Husten eines Elternteils (Sigmund Freud 2000p, 99–100; 2000m, 151–152). Die Markierungen des einzigen Zugs beschreiben „Urformen des Symbolischen“ (Peter Widmer 2010, 182). Sie sind der Ursprung der (Wirkung oder Funktion des) Signifikanten (Jacques Lacan 2007, 46). Der einzige Zug steht nicht von jeher in Beziehung zu einer bereits „funktionierenden“ signifikanten Batterie, sondern ist eher deren Grundlage, denn die Bezugnahme auf den (symbolischen) Anderen hat in dieser Identifizierung einen punktuellen Charakter (Jacques Lacan 2008a, 434). Lacan verwendet sogar die Wörter „mono-formal, mono-semantisch“ (ebd.). Es ist eine „Eins der reinen Differenz“ (Bruce Fink 2006, 216), eine Eins „eines noch undifferenzierten Zeichens“ (ebd.). Als Beispiel für diese Markierungen nennt Lacan auf urzeitlichen Knochen entdeckte Kerben, die Jäger machten, wenn sie ein Tier erlegt hatten (Jacques Lacan 1996c, 269). Jeder Strich bzw. jede Kerbe im Knochen steht für ein getötetes Tier – jede Markierung in der Reihe macht also ein Eines, das sich zählen lässt (ebd., 147–148). Die Bedingung des Symbolischen ist das Zählen (Jacques Lacan 2022, 355), das auch auf die Wiederholung verweist (ebd., 143). Der einzige oder einzelne Zug beschreibt das Zählen einer Eins, auf dessen Basis Reihen oder Folgen gebildet werden können, wobei die Wiederholung des gleichen einzelnen Zugs zugleich die Differenz deutlich macht, weil sich nur das Getrennte zählen lässt (Timo Storck 2020, 119–120). Die Markierungen bringen auch eine Art von „Reduktionismus“ mit sich. Slavoj Žižek (2014b, 574) zufolge bezeichnet der einzige Zug nämlich die Reduzierung

der vielfältigen Eigenschaften einer Sache auf ein einziges Merkmal. Ein Objekt wird im Rahmen seiner „symbolischen Registrierung“ (ebd., 1083) auf ein „Eines“ reduziert.

Aus diesen Markierungen, die eine Reihenbildung erlauben, geht die „eigentliche“ Funktion oder Wirkweise der Signifikanten hervor, denn die Basis der Funktion der Signifikanten – die das Unbewusste strukturieren und das Subjekt erzeugen – sind die differenzielle Beziehung eines Signifikanten zu anderen Signifikanten und die Wiederholung in Form einer „repetitiven Artikulation“ (Jacques Lacan 2022, 234). Bei der Bildung des Unbewussten und des Subjekts des Unbewussten spielen bestimmte Signifikanten eine besondere Rolle. Das Subjekt entsteht nämlich mit dem Auftauchen eines „ersten“ Signifikanten (Jacques Lacan ⁴1996c, 208–209, 229). Dabei handelt es sich jedoch nicht um dasjenige sprachliche Element, das ein Kind in seinem Leben als Erstes vernimmt. Was den ersten Signifikanten auszeichnet, ist seine bestimmte privilegierte Funktion, die er aber – wie jeder andere Signifikant – eben nur erfüllen kann, wenn er mit einem weiteren Signifikanten verknüpft ist. Ein einfaches Beispiel: Der Signifikant „Vater“ hat z. B. nur insofern eine identitätsstiftende Funktion, als er auf einen anderen Signifikanten (z.B. „Sohn“) verweist (Slavoj Žižek ²1995, 110–111). Ein Vater ist nur ein Vater, wenn er dies *für* sein Kind ist. Die von Lacan angesprochene „Mortifizierung“ des Körpers (Jacques Lacan 2007, 177) kann daher z. B. so verstanden werden, dass das lebendige Individuum, das zu einem von Signifikanten repräsentierten Subjekt wird, in der symbolischen Ordnung nicht nur eine Identität erhält, sondern auch „verschwindet“ bzw. symbolisch „geteilt“ und „getötet“ wird. Es wird auf das reduziert, was es im Netz symbolischer Repräsentationen ist (Slavoj Žižek 2014b, 130). Dokumente wie Staatsbürgerschaftsnachweise, Geburtsurkunden oder Reisepässe nehmen z. B. nicht Bezug auf unsere Persönlichkeitseigenschaften, Hobbys, Einstellungen und Wünsche, bezeugen aber die Abhängigkeit von einer symbolischen Erfassung und Registrierung, ohne die uns der Zugang zu vielen Bereichen des öffentlichen Lebens verwehrt wäre.

Wie es in Seminar XI heißt, sind der erste und der zweite Signifikant das „Ursprungspaar der signifikanten Artikulation“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 230). Sie werden mit „S₁“ und „S₂“ abgekürzt (ebd., 208), wobei Letzterer der „binäre Signifikant“ ist (ebd., 229).²⁵ Dieses Ursprungspaar zeichnet sich dadurch aus, dass einer der beiden Signifikanten im Bewussten

25 Lacan macht diese Zuordnung der Kürzel zu den Begriffen hier nicht explizit, aber sie ergibt sich aus dem Kontext.

„fehlt“, wobei dieses Fehlen auch konstitutiv für das Unbewusste ist. Lacan referenziert an diesem Punkt auf Freuds Begriff der *Urverdrängung*: Die Urverdrängung des binären Signifikanten determiniert die Konstituierung des Unbewussten (ebd., 229–230). Lacan orientiert sich am Begründer der Psychoanalyse, der davon spricht, „daß der psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes die Übernahme ins Bewußte versagt wird“ (Sigmund Freud 2000g, 109; zum Trieb siehe Kap. 3.2.6). Lacan greift auch diesen Begriff der *Vorstellungsrepräsentanz* auf und identifiziert ihn mit dem binären Signifikanten. Was urverdrängt ist, ist der Signifikant (Jacques Lacan 1996c, 229–230).

Eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass Lacan die Kürzel für das Signifikanten-Paar $S_1 - S_2$ im Laufe der Zeit anscheinend unterschiedlich definiert. Während er S_2 zum Teil als den Signifikanten bestimmt, der das Begehren der Mutter repräsentiert – den Namen-des-Vaters –, bringt er letztere Funktion in späteren Arbeiten eher mit S_1 in Verbindung (vgl. Bruce Fink 2006, 103–107). S_1 ist nämlich in Seminar XVII, in dem Lacan seine Theorie der vier Diskurse entwickelt, das Kürzel für den *Herrensignifikanten* (franz. *signifiant maître*).²⁶ Zunächst gibt es keine Herrensignifikanten, da alle Signifikanten darin äquivalent sind, dass jeder Signifikant nicht das ist, was die anderen Signifikanten sind (Jacques Lacan 2007, 89). Doch potentiell jeder Signifikant kann zu einem Herrensignifikanten werden – zu einem Signifikanten, der das Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert (ebd.). S_2 bezeichnet hier die signifikante Batterie oder das Wissen (ebd., 13). Das Kürzel S_2 hat also ebenfalls nicht nur eine einzelne Bedeutung, weil es für den binären Signifikanten, die signifikante Kette bzw. die signifikante Batterie sowie das Wissen steht. Lacan bezeichnet das Urverdrängte auch als „kopfloses“ Wissen, d. h. als etwas, das je schon verdrängt ist bzw. nie im Bewusstsein war und daher gar nicht aus diesem verdrängt werden könnte (ebd., 90).

Die Konstituierung des Unbewussten und des Subjekts ist also durch die Emergenz von S_1 (als Herrensignifikant) in dessen Beziehung zu S_2

26 Die in Seminar XVII beschriebenen vier Diskurse sind: *Diskurs des Herrn*, *Diskurs der Universität*, *Diskurs der Hysterikerin* bzw. des *Hysterikers*, *Diskurs des Analytikers* (Jacques Lacan 2007). Der Diskurs des Herrn stellt hier den wichtigsten Diskurs dar, weil er nicht nur die grundlegende Funktionsweise von Signifikanten darstellt, sondern weil er dabei zugleich zeigt, wie das Subjekt innerhalb der Signifikantenordnung entsteht (Bruce Fink 2006, 170). Lacan spricht auch von einem fünften Diskurs, welcher eine modifizierte Variante des Diskurses des Herrn darstellt, dem *Diskurs des Kapitalisten* bzw. des *Kapitalismus* (vgl. Jacques Lacan 2007, 168; 2013, 63).

(als binärer Signifikant oder als signifikante Kette bzw. Wissen) definiert. Es gibt aber zwei unterschiedliche Perspektiven dazu, ob S_1 oder S_2 in der Konstituierung des Unbewussten „zuerst da ist“ und wie sich dieses Ursprungspaar etabliert. Dies legt Žižek dar: In einer Version gibt es zuerst S_1 , also einen Herrensignifikanten in Form einer Eins – einer Markierung, die kein differenzielles Gegenstück besitzt (Slavoj Žižek 2020a, 56–58). Der binäre Signifikant fehlt am Platz dieses Gegenstücks und der Herrensignifikant markiert zugleich dieses Fehlen. Žižek veranschaulicht dies anhand der Annahme, dass es in der symbolischen Ordnung keine in sich geschlossene harmonische Präsenz symmetrischer Prinzipien wie Yin und Yang gibt (ebd., 57). In der Ordnung der Signifikanten zu sein, impliziert (im Hinblick auf die Konstituierung des Unbewussten) Mangel und Unvollständigkeit. Da dieses einzelne Komplement, das eine Vollständigkeit versprechen würde, fehlt, entsteht stattdessen die Vielheit bzw. die Kette von S_2 (ebd., 58). Einfach gesagt: In dem Moment, in dem sich das werdende Subjekt an einem ersten Signifikanten orientiert (oder von diesem gezeichnet wird), tritt das Prinzip des differenziellen Verweisens (in seiner symbolischen Wirksamkeit) in Kraft. Der Signifikant verlangt nach einem anderen Signifikanten, um Bedeutung erzeugen zu können („Vater“ braucht z. B. „Kind“). Doch mit einem Paar zweier einzelner Signifikanten ist die Sache nicht erledigt, denn es gibt immer wieder neue assoziative Verbindungen verschiedener Signifikanten. Jede Definition eines Signifikanten erfordert den Verweis auf wieder neue Signifikanten. S_2 beschreibt so ein „Wissen“, das nicht einholbar oder „totalisierbar“ ist.

Laut Žižek ist bei der anderen Version der Etablierung des signifikanten Ursprungspaares zuerst die unvollständige signifikante Kette gegeben, während S_1 auftaucht, um diesen Mangel zu füllen (ebd.). Hier scheint S_1 ein Prinzip zu bezeichnen, das Bedeutung garantiert (bzw. eine Gesamtheit möglicher Bedeutungen). Die Darstellungen in Seminar XVII folgen einerseits dieser zweiten Version, da die Batterie an Signifikanten (S_2) schon da ist, bevor S_1 interveniert (Jacques Lacan 2007, 13). Verstanden als Stepppunkt beendet der Herrensignifikant das Gleiten der (möglichen) Bedeutung innerhalb des Netzes der Signifikanten (ebd., 189). Andererseits deutet Lacan an, dass das Wissen (S_2) erst dann als bereits etabliertes Feld auftaucht, wenn S_1 beginnt, etwas zu repräsentieren (ebd., 13). Die Frage des Wissens – das offenbar rückwirkend als bereits existent angenommen wird – stellt sich hier erst, wenn S_1 schon eine repräsentierende Funktion übernommen hat. Sobald das Subjekt durch einen S_1 repräsentiert ist, geht es um die Frage, wo in S_2 das Pendant zu S_1 liegt, das genau definieren könnte, wer oder was das Subjekt konkret ist. Daher besitzt das Subjekt

kein „volles Sein“. Von einem Subjekt zu sprechen, kommt einer Hypothese gleich (Jacques Lacan ²1991b, 155).

Insgesamt lässt sich dies auch so erklären: Im Netz differenziell operierender und aufeinander verweisender Signifikanten hat der Herrensignifikant die Funktion des letzten Wortes – gleich einer übergeordneten Machtfigur oder einem klischeebehafteten „starken Mann“, der Ordnung stiftet (was freilich nicht ausschließt, dass es auch weibliche Machtfiguren gibt). Doch die „Akzeptanz“ von S_1 bedeutet, dass das Subjekt gleichzeitig den Mangel (der symbolischen Ordnung, des Anderen) auf sich nimmt und „internalisiert“, was durch den Begriff der *symbolischen Kastration* zum Ausdruck gebracht wird (Alenka Zupančič 2020, 105). Mit der Möglichkeit der Anwesenheit der Signifikanten in Form des Benennbaren geht die Abwesenheit anderer bzw. eines anderen Signifikanten (S_2) einher (ebd., 95). Der Gewinn in Form einer symbolischen Identität wird von einem Verlust getragen. Man kann auch sagen: Es gibt ein Wissen, das sich dem Bewusstsein bzw. der Macht des vom Herrensignifikanten repräsentierten Subjekts entzieht. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass sich die Macht des Herrensignifikanten letztlich in nichts anderem als einer performativen Setzung gründet – er ist im Grunde „leer“ bzw. hat für sich genommen keinen Sinn, weil sich dieser nur in Bezug auf andere Signifikanten herstellen lässt. Der Herrensignifikant ist aber auch in anderer Hinsicht „unsinnig“: Er muss sich nicht an bestehende Regeln halten, weil er Widersprüche vereint. Wenn er dies so bestimmt, kann er das eine und das andere gleichzeitig behaupten (Robert Pfaller 2012, 283). Anders formuliert: Die Macht von S_1 wird nicht zuerst durch begründete Argumente gerechtfertigt, sondern sie ist einfach als gesetzt anzusehen (Bruce Fink 2006, 170; Slavoj Žižek 2011, 60).

Besonders auffällig ist die Nähe des Herrensignifikanten zur Funktion des Namens, vor allem des Namens-des-Vaters. Allerdings gilt es hier zu berücksichtigen, dass Lacan seine Perspektive auf den Namen-des-Vaters im Laufe der Zeit modifiziert und eben auch vom Herrensignifikanten spricht (Paul Verhaeghe 2007, 30) sowie auf die Pluralität der Namen des Vaters verweist (Peter Widmer 2010, 201–203). Entscheidend ist, dass es nicht je schon einen festgelegten privilegierten Signifikanten gibt, weil im Prinzip jeder Signifikant in die Position des Herrensignifikanten gelangen kann (Jacques Lacan 2007, 89). Lacan (1997, 317) bezieht sich früher, z. B. in Seminar III, auf die Funktion des Vaters, um an dieser die strukturierende Wirkung des Steppunktes zu veranschaulichen. Im Ödipuskomplex steht das väterliche Wort für das Gesetz, das dem Kind den Besitz der Mutter verbietet, die Mutter dabei aber überhaupt erst als begehrenswertes

Objekt konstituiert (Jacques Lacan 2010, 136–137; siehe Kap. 3.2.5). Der Name-des-Vaters ist auch ein exemplarisches Beispiel für eine Art Garant, eine Beeidung, ein Gesetz oder ein Verbot, das in der symbolischen Welt der Menschen für Ordnung sorgt, aber auch auf das Entzogene, Verbote, nicht Vorstellbare hindeutet. Der Anklang zum christlichen Gebet, zu Gott, ist nicht zufällig, weil die religiöse Anrufung dieses Namens bezeugt, inwiefern das Subjekt ein Effekt des Signifikanten ist (Jacques Lacan 2015a, 39). Im Namen-des-Vaters werden die Dinge nach bestimmten symbolischen Gesetzen geregelt (vgl. Jacques Lacan 2016e, 328) bzw. erhält das Subjekt seinen Status als Mitglied der Gemeinschaft. Der Name-des-Vaters unterstellt, dass es Gott gibt (Jacques Lacan 2017, 151). Gott ist aber empirisch nicht fassbar und sein Name unaussprechlich, was etwa am jüdischen Gott ersichtlich ist, dessen Name keine Vokale hat, wie Peter Widmer (2010, 142, 211) hervorhebt: YHWH. Dies bedeutet v. a. im Hinblick auf die späteren Theorien Lacans: Gott ist unbekannt, daher gibt es keinen Namen des Namens, sondern eine Vielzahl an Namen oder Masken für ihn (ebd., 204; siehe Kap. 3.3.4). Dementsprechend muss im Plural von den Namen des Vaters gesprochen werden (Jacques Lacan 2006a). „Gott“ steht eigentlich für jene fragliche Instanz, die Sprache und Sprechen begründet, sich aber auf ewig entzieht. Gott ist seit jeher „tot“, weiß dies aber sozusagen nicht, was bedeutet, dass er dennoch eine Wirkung auf das Unbewusste hat (Jacques Lacan 1996b, 223; 2006b, 30–31). Die Frage Gottes ist auch eine Frage des Ursprungs der Sprache. Gott ist unbewusst („tot“), weil niemals herauszufinden ist, wer die Sprache erfunden hat (Peter Widmer 2010, 102).

3.2.4 Ich und geteiltes Subjekt: Das Verschwinden des epistemischen „Zentrums“

Ein grundsätzlicher Standpunkt Lacans ist: Das sich seiner eigenen Identität gewisse Individuum verbirgt ein „Es spricht“ des Unbewussten dahinter. Das Sprechen speist sich aus dem Unbewussten (vgl. Dylan Evans 2002, 284). Diese Annahme hat auch entscheidende Auswirkungen auf die Frage, wie das Subjekt selbst zu definieren ist. Das Subjekt ist durch eine „Spaltung“ oder „Teilung“ bestimmt (Jacques Lacan 2015f, 383). Einerseits sind unbewusstes Denken und bewusstes Ich zu unterscheiden, andererseits ist die Teilung anhand der Funktionsweise des durch die Signifikanten strukturierten Unbewussten zu charakterisieren. Spricht man von Sein und Identität des Subjekts, meint man eigentlich das Verhältnis

der Signifikanten zueinander. Ein besonderer Herrens signifikant (S_1) erzeugt erst die „Bedeutung“ des Subjekts, seine Identität, doch das Netz der Signifikanten bzw. die signifikante Batterie (S_2) ist hierfür die Grundlage. Daher ist das Subjekt nichts „Substanzielles“. Die kryptische Definition des Subjekts lautet, „dass ein Signifikant ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert“ (Jacques Lacan 2015f, 383). Das Subjekt ist so das „erste Signifikat“ (Walter Seitter 2013, 127), die erste Bedeutung, die ein Signifikant (S_1) für andere Signifikanten (S_2) erzeugt.

In Seminar XI gibt es ein anschauliches Beispiel über den Status des Subjekts in Zusammenhang mit dem Begriff des Signifikanten als Repräsentanz (Jacques Lacan 1996c, 231–232). Bei Diplomaten, die im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit auf andere Diplomaten treffen, geht es in erster Linie um ihre Funktion als Repräsentanten ihres jeweiligen Landes, d. h. um eine „Bedeutung jenseits ihrer Person“ (ebd., 232). Der Privatmensch bzw. das Individuum verschwindet hinter dieser offiziellen Funktion bzw. geht in ihr auf. Alles, was diese Person sagt oder tut, wird von der anderen Person als Teil ihrer Funktion registriert. Obwohl dieses Individuum vielleicht bestimmte einzigartige Verhaltensweisen und Eigenheiten erkennen lässt, so stechen diese hier vor allem deshalb hervor, weil sie zugleich mit der offiziellen Rolle verbunden sind: Die von den Diplomaten formulierten Interessen stehen beispielsweise für die Interessen ihrer Länder; ein nicht dem Protokoll entsprechendes oder unangemessenes Verhalten ist nicht deshalb unerwünscht, weil sich die Person lächerlich macht, sondern weil dies ein schlechtes Licht auf das von dieser Person vertretene Land wirft. Auch wenn Diplomaten charismatische Persönlichkeiten sein können, so ist viel wichtiger, dass sie eine bestimmte offizielle Position bekleiden, die nicht an einen einzelnen Menschen gebunden ist. Was die Person *hinter* ihrer offiziellen Funktion ist, ist weniger wichtig als das, was sie *in* ihrer Funktion ist. Etwas Ähnliches gilt für die Definition des Subjekts: Wichtig ist die Funktion des Signifikanten, der dieses Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert und überhaupt erst als Subjekt erzeugt. Sofern dieses Subjekt nicht die Person ist, ist es „leer“, weil dessen Bedeutung ein Produkt der Signifikanten ist.

Dies lässt sich auch anders erklären. Mit den Signifikanten steht am Ursprung des Subjekts etwas, das dieses „teilt“. Wenn das Subjekt ein Subjekt des Unbewussten und des Signifikanten ist, bedeutet das Lacan zufolge auch, dass es keine konkret fassbare Instanz darstellt, sondern als solche zwischen den Signifikanten „verschwindet“. Hier ist von einem *fading* des Subjekts die Rede (Jacques Lacan 2008a, 440; 2006b, 48). An anderer Stelle sagt er, dass das Subjekt durch die Signifikantenordnung von seinen

Eigenschaften getrennt ist (Jacques Lacan 1997, 258). Der Signifikant „Ich“ sagt nichts über das Subjekt aus, außer in seiner Verbindung mit anderen Signifikanten. Unter Berufung auf die Linguisten Roman Jakobson (1974, 35–54) und Otto Jespersen (1969, 123–124) spricht Lacan vom „Ich“ (franz. *je*) als einem *shifter*, einem indexikalischen Ausdruck, der sich neben Wörtern wie „du“, „hier“ oder „jetzt“ reiht (z. B. Jacques Lacan 2015a, 14; 2015b, 166; 2015e, 333; 2008c, 95–96). Alle diese hinweisenden oder anzeigenden Wörter haben u. a. gemeinsam, dass sie von weiteren Signifikanten bzw. kontextuellen Angaben abhängen, damit man deren Bedeutung festlegen oder erkennen kann. Roman Jakobson (1974, 37) meint aber, dass *shifter* eine allgemeine Bedeutung haben: z. B. meint „ich“ immer die Person, die es ausspricht. Jakobson unterscheidet zudem zwischen dem berichteten Geschehen in einer Äußerung bzw. dem Prozess der Aussage (franz. *procès de l'énoncé*) und dem Sprechakt (franz. *procès de l'énonciation*; ebd., 39).

Daher sagt Lacan: Das Ich (*je*) entspricht einerseits dem *Subjekt der Aussage* bzw. *Äußerung* (franz. *sujet de l'énoncé*), das hier den *shifter* meint (Jacques Lacan 2015b, 166; 2015e, 333; 1996c, 145). Andererseits gibt es ein *Subjekt des Aussagens* (franz. *sujet de l'énonciation*), das im Akt oder Vorgang des Aussagens begründet ist (Jacques Lacan 2020, 98–99). Es ist „das wahre Subjekt des Sprechaktes“ (Jacques Lacan 2020, 46). Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Ichs bzw. Subjekten weist auf eine Teilung hin, die wiederum an den Unterschied zwischen Bewusstem und Unbewusstem erinnert (wobei dies nicht als strikter Gegensatz zu denken ist). Das Subjekt verfügt hinsichtlich seiner selbst über keinerlei Transparenz und es besitzt keine Einheitlichkeit – es ist kein sich seiner selbst gewisses Subjekt der Erkenntnis (Jacques Lacan 2015e, 334).

Die Teilung des Subjekts betrifft laut Lacan das Verhältnis von Denken und Sein, daher ist für ihn das cartesianische „Ich denke, also bin ich“ ein wichtiger Bezugspunkt. Das *cogito* nimmt auf der Ebene des Aussagens Platz, wie er es formuliert, und ist dabei etwas Punktuelleres (Jacques Lacan 1996c, 146). Das Sein des Subjekts ist nicht auf Dauer greifbar, wenn man „ich denke“ sagt, sondern ist flüchtig, weil es an den Vorgang des Aussagens gebunden ist (vgl. Bruce Fink 2006, 67). Aus diesem Grund weist Fink darauf hin, dass das cartesianische Subjekt die Worte „Ich denke“ stets wiederholen muss – oder wie bei Descartes einen Garanten in Form von Gott braucht –, um sich der eigenen Existenz zu vergewissern, da die Überzeugung ansonsten dahin ist (ebd.). Den Zweifel am eigenen Sein bewältigt das Subjekt offenbar nur, indem es sich denkend Gewissheit verschafft. Laut Lacan bedarf das cartesianische Diktum vor dem Hintergrund der Annahme des sprachlich strukturierten Unbewussten einer umfassen-

den Modifikation. Wo sich das Subjekt als Sein wahrnimmt (bewusstes Ich, Ego), denkt es nicht, da das denkende Subjekt jenes des sprachlich strukturierten Unbewussten ist. Die Unterscheidung zwischen Subjekt der Aussage und Subjekt des Aussagens einerseits und die Assoziation des Subjekts des Aussagens mit einem unbewussten Denken andererseits erklärt, warum Lacan auch von einem geteilten Subjekt des Unbewussten spricht. Er weist diesem den durchgestrichenen Buchstaben S zu: Œ (Jacques Lacan ⁴1996c, 147–148; Slavoj Žižek 1998, 36).

Lacan setzt der nur vermeintlichen Einheit des Subjekts in Anschluss an Freud also ein geteiltes oder dezentriertes Subjekt gegenüber. Das Sein ist flüchtig oder illusionär, und das Denken ist kein schließendes, weil es an die Signifikanten gebunden ist. Das Subjekt charakterisiert sich daher nicht durch seine Selbstaffirmation und auch nicht (nur) durch bewusstes Erkennen, durch Kognition (lat. *cognoscere*: erkennen). Denken und Wissen entsprechen bei Lacan nicht dem, was in der kognitiven Psychologie und der vergleichenden Kognitionsforschung unter kognitiven Zuständen und Prozessen verstanden wird, da diese in explizites, bewusstes Wissen münden (z. B. Mauricio R. Papini ²2008, 410, 453; Judith Benz-Schwarzburg 2012, 25). Ebenso bezeichnet der Terminus „Subjekt“ nicht bloß das Subjektive im Sinne des subjektiv Erfahrenen (Jacques Lacan 2016e, 311–312). Individuum und Subjekt sind nicht identisch, schon allein deshalb nicht, weil das sprachlich strukturierte Unbewusste nicht individuell, sondern diskursiv und überindividuell ist (ebd., 304–305, 319). Das Unbewusste ist aufgrund seiner signifikanten Struktur „unvollständig“, daher definiert sich dessen präontologischer Status durch „die strukturierende Funktion eines Fehlens“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 35–36). Der Punkt ist aber auch, dass dem Ich hier die Transparenz fehlt: Es hat keinen umfassenden Zugang zu seinem „Inneren“, denn dem Ich bzw. dem Individuum bleibt das eigene Unbewusste fremd (man kann sagen: äußerlich). Dies erinnert an Sigmund Freuds (2000b, 496) Bezeichnung des Verdrängten (und damit des Unbewussten) als „Ich-Ausland, inneres Ausland“. Das vermeintlich selbstmächtige bewusste Ich erlebt z. B. hinsichtlich seiner eigenen Aussagen, Intentionen und Handlungen Momente der Überraschung oder des Misslingens, die auf einen unbewussten Diskurs hinweisen (Jacques Lacan ⁴1996c, 31–32).

Der Unterschied von Lacans Subjektverständnis zum Menschenbild vieler philosophischer (z. B. tierethischer) Positionen wird angesichts des angenommenen Primats der Signifikanten besonders deutlich, denn dem Subjekt der Signifikanten bzw. des Unbewussten (Œ) fehlt die Erkenn- und Bestimmbarkeit als ein „Jemand“, als ein „totales“ Zentrum der Informa-

tion (Jacques Lacan 2015f, 383). Der Verweis auf eine epistemisch-anthropozentrische Perspektive setzt aber gerade ein „Jemand“ im Sinne eines solchen Zentrums voraus, denn er impliziert ein potentiell erkennendes Subjekt-Selbst, das sich – sofern kognitiv dazu in der Lage – z. B. anhand seiner Eigenschaften als Mitglied der biologischen Spezies Mensch identifizieren kann (für diese Überzeugung haben wir offensichtlich gute Gründe). Es geht hier aber nicht darum, einfach nur eine mögliche Fehlbarkeit, Unangemessenheit oder Unvollständigkeit des menschlichen Erkennens einzuräumen. In der Theoretisierung des Subjekts zielt die Psychoanalyse auf eine Infragestellung einer angenommenen Erkenntnisbeziehung ab, der zufolge das (erkennende) Subjekt das Korrelat des (zu erkennenden) Objekts wäre (Jacques Lacan 2020, 114).

Sofern man von einem menschlichen Blick auf die Welt ausgeht – der epistemisch-anthropozentrischen Bedingung jeder möglichen Erkenntnis –, muss man auf subjektiver Ebene zuerst das Erblicktwerden thematisieren. Die Frage der Erkenntnis oder des Denkens kann in Begriffen des Sehens oder Schauens formuliert werden, wie Lacans Ausführungen zum Blick in Seminar XI nahelegen. Lacan steht der Idee kritisch gegenüber, dass sich das Subjekt beim Sehen (zu-)sehen könne, was der Annahme eines selbsttransparenten „denkenden Bewusstseins“ gleichkäme (vgl. Jacques Lacan 1996c, 86). Die grundlegende Erfahrung der Subjektwerdung liegt nicht darin, dass man sich selbst als sehendes Individuum erlebt (August Ruhs 2010, 110). Zuerst ist das werdende Subjekt im Zentrum der Aufmerksamkeit des symbolischen Anderen (z. B. repräsentiert durch die Eltern), der einerseits den Rahmen vorgibt, in dem sich das Individuum selbst „erkennen“ kann, und der auch eine strukturierende Funktion auf das Unbewusste des Subjekts und dessen Begehren hat (zum Begehren siehe Kap. 3.2.5). Nina Ort (2014, 171–172) macht dementsprechend darauf aufmerksam, dass Erkenntnis im Sinne Lacans eigentlich vom großen Anderen ausgeht, also jener (symbolischen) Instanz, die eine bestätigende und strukturierende Funktion in der Konstituierung des Subjekts innehat. Auch das Begehren des Subjekts ist ein Begehren des Anderen – und dieses Begehren „beseelt [...] die Funktion der Erkenntnis“ (Jacques Lacan 2010, 272). In der Frage der Erkenntnis geht es um die unbewusste Ursache des Begehrens und die Frage des eigenen Seins. Der Punkt ist aber, dass sich der durch das Symbolische erfassten Welt etwas zu entziehen scheint, daher kennt das Subjekt den symbolischen Anderen nie ganz und ist mit einer Ungewissheit darüber konfrontiert, was wichtige Bezugspersonen und geliebte Menschen wollen bzw. was sie im Subjekt sehen (vgl. Slavoj Žižek 2014b, 957). Was sich uns im Blick eines anderen Men-

schen nicht unmittelbar erschließt, regt aber die Vorstellungskraft an und bestimmt unser unbewusstes Begehren. Dem, was man unter „Ich“ oder „Selbstbewusstsein“ versteht und vielleicht mit einem „Erkenntnissubjekt“ assoziiert, steht Lacans Verständnis eines Subjekts (des Unbewussten) gegenüber, das durch ein „Aufbrechen der Innen-Außen-Relation“ (Peter Widmer 1994, 17) charakterisiert ist.

Die Entstehung des – durch den Narzissmus charakterisierten – Ichs und des *Ideal-Ichs* wird anhand des *Spiegelstadiums* erklärt (Jacques Lacan 2016b, 2008b, ²1991a). Grundsätzlich besagt das Spiegelstadium: Die perzeptiven Fähigkeiten des menschlichen Babys sind in einer bestimmten Phase der kindlichen Entwicklung weiter gediehen als die körperliche Koordination. Ein Baby schafft sich im Alter zwischen 6 und 18 Monaten ein „ideales“ externes Bild, das ihm im Gegensatz zu seinen „fragmentierten“ Körperwahrnehmungen, seinen motorischen Unzulänglichkeiten und seiner Hilflosigkeit (die Illusion von) Ganzheit, Einheit, Identität, Kontrolle und Herrschaft verleiht (Jacques Lacan 2016b, 109–117; 2008b, 38; ²1991a, 212–214).²⁷ Diese vermeintliche „Selbsterkenntnis“ ist vergnüglich und von Jubel begleitet (Jacques Lacan 2016b, 110). Doch Lacan betrachtet den Jubel als voreilig. Er sagt, dass das Spiegelstadium den „überstürzten“ Schritt von einem Ungenügen hin zu einer Vorwegnahme beschreibt (ebd., 114). Ein Kleinkind nimmt demnach z. B. die Herrschaft über den Körper auf der bildlichen Ebene vorweg, während es von einer tatsächlichen Autonomie (noch) weit entfernt ist. Der lustvolle oder jubelatorische Bezug zum Körper ist so gesehen stets voreilig; die konkreten Befriedigungen im eigenen Körpererleben werden deshalb letztlich niemals den erwarteten hinterherkommen.

Wie Walter Seitter (2009, 338) ausführt, ist der von Lacan bereits in den 1930er und 1940er Jahren entwickelte Bild-Begriff auf die psychische Realität bezogen: auf die Wirkung oder den Eindruck, den die menschliche Gestalt auf ein neugeborenes Kind macht. Dabei gibt es eigentlich zwei unterschiedliche Bilder bzw. Menschentypen: die große, warme und weiche Gestalt der Mutter sowie das Bild eines anderen, ähnlichen Kleinkindes – bzw. das Spiegelbild (ebd.). Allerdings hebt Seitter hervor, dass die Bildgebung nur dann zustande kommt, wenn es auch eine räumliche Dis-

27 Wie Peter Widmer (³1997, 27) anmerkt, stammt die Entdeckung, dass Kinder in diesem Alter eine jubelatorische Reaktion gegenüber ihrem Spiegelbild zeigen, von dem Psychologen James Baldwin. Walter Seitter (2009, 339, Anm. 5) weist darauf hin, dass Henri Wallon vieles von Lacans Theorie des Spiegelstadiums vorwegnimmt.

tanz gibt. Die Mutter kann nur dann einen Eindruck als Bild machen oder in Blickkontakt treten, wenn sie ihr Kind nicht permanent eng umarmt, sondern wenn immer wieder zumindest ein paar Zentimeter oder Meter Abstand zwischen beiden bestehen (ebd.). Die zärtliche, von Nähe, Schutz und Wärme geprägte Beziehung zur wichtigsten Bezugsperson erfordert in räumlicher Hinsicht ein Loslassen, damit das Kind die nötige Distanz gewinnt, um wiederum den bestätigenden Blick der Mutter zu finden. Auch zum kleinen anderen oder zum Spiegelbild besteht ein gewisser Abstand. Die Bilder und die sich daraus ergebende „räumliche Konfiguration“ (ebd., 339) begründen somit einen wichtigen Teil der psychischen Realität. Wiewohl diese Form der Räumlichkeit stark mit Lacans Begriff des Imaginären verbunden ist, so beschäftigt sich Lacan doch später auch in deutlich anderer Form mit dem Raum oder mit räumlichen Verhältnissen: mit der mathematischen Topologie – inklusive der Knotentheorie (siehe Kap. 3.3.4).

Der Spiegel, in dem sich das Kind im Außen in Form eines Körperbildes als vollständig erblickt, dient als beispielhaftes Instrument der illusorischen Identitätsstiftung im Imaginären. Nicht nur reflektierende Oberflächen aus Glas haben einen Spiegeleffekt, denn andere Menschen fungieren ebenso als Spiegel des kindlichen Verhaltens oder seiner Empfindungen, indem sie wiederholen oder kommentieren, was das Kind tut oder äußert (wobei dies die symbolische Dimension offenbart, in deren Kontext die Spiegelerfahrung steht). Auch Kinder, die sich in ihrer körperlichen Erscheinung ähneln, „spiegeln“ sich gegenseitig als Ebenbildliche. Im Spiegel sieht das Kind eine Gestalt, deren augenscheinliche Ganzheit im Widerspruch zu den eigenen körperlichen Beschränkungen steht; dieser Körper – in Form eines Bildes des (kleinen) anderen – wird in der Dualität der Spiegelsituation zum Objekt der Faszination. Nur im Spiegel bzw. im Imaginären scheint die Synthese der fragmentierten körperlichen Sensationen und Erfahrungen zu einer Einheit bzw. Ganzheit des Ichs möglich. Das Imaginäre ist somit zentral für unser Wirklichkeitserleben. Das Spiegelbild ist ein Objekt für das Ich, in dem es sich auf befriedigende Weise im Schein einer „guten Gestalt“ erkennt, d. h. in der Form einer einheitlichen oder ganzheitlichen Gestalt (Jacques Lacan 2010, 315–316; 2016b, 111). Das, was sich als bewusstes Ich (im Gegensatz zum Subjekt des Unbewussten) erweisen wird, erlangt also nur über die imaginäre „Außenperspektive“ Konsistenz. Das Ich ist ein anderer.²⁸ Das Ich

28 Lacans Theorien zu Freuds „Entdeckung des Unbewussten“ sind hier auch in Bezug auf die Entstehung der literarischen Moderne um Rimbaud, Baudelaire

entspringt dem Verhältnis des Kindes zum Bild oder Bildhaften (Jacques Lacan 2016c, 133).

Mit der Funktion des Imaginären ist daher auch eine Entfremdung verbunden, die aus der vergnüglichen Spiegelerfahrung zugleich etwas potentiell Unangenehmes macht. Darüber hinaus ist die Vollkommenheit im Spiegel ständig mit Auflösung konfrontiert. Ein Schritt zum Spiegel hin: Das Ich erscheint im Außen als anderer. Ein Schritt vom Spiegel weg: Die ideale Gestalt verschwindet. Was die Entfremdung betrifft, so ist das Bild im Spiegel wie ein Rivale oder Doppelgänger (vgl. Jacques Lacan 2010, 115). Während sich das werdende Subjekt im spiegelbildlichen oder ebenbildlichen anderen erkennt und dabei über das Außen eine Ich-Identität entwickelt, so wirkt der andere doch zugleich vollkommener und weiter entwickelt (Jacques Lacan 2008b, 38), denn das Kind erfasst die ganzheitliche Gestalt des anderen – als (Körper-)Bild – bereits zu einem Zeitpunkt, an dem es diese Ganzheitlichkeit aufgrund des eigenen motorischen und affektiven „Durcheinanders“ noch gar nicht selbst empfindet (ebd.). Nachträglich gesehen scheint der andere – das Alter Ego – dem Ego stets einen Schritt voraus zu sein. Außerdem ist das, was zum Eigenen wird, zugleich etwas Fremdes. Das faszinierende Bild des anderen beschert dem Ich eine schmerzliche Erfahrung, weil die Vereinheitlichung stets unvollständig ist und über ein fremdes Bild erfolgt (Jacques Lacan 1997, 114). Neben der Faszination besteht zum Spiegelbild daher auch eine „aggressive Spannung“ (ebd.), die sich in einem „*ich oder der andere*“ (ebd.; Hervorhebung im Original) ausdrückt. Um zu sich selbst zu finden, muss das Ich das Alter Ego loswerden (Jacques Lacan 2006a, 35). Das narzisstische Verhältnis zum Bild, zum „kleinen anderen“, besteht also in einer Ambivalenz von Anziehung und Aggressivität: Sich mit dem Bild vereinen, das Bild zerstören. Dass sich die ideale Gestalt auflöst, sobald ein Kind vom Spiegel weggeht (oder von den Eltern nicht mehr „gespiegelt“ wird), ist nicht das Ende der Geschichte, da ein Kind mit der Zeit lernt, dass es diesen Körper auch hat, wenn es gerade nicht in den Spiegel blickt (Peter Widmer ³1997, 27–28). Doch auf Basis der vereinheitlichenden Spiegelerfahrung entsteht rückwirkend zugleich ein Phantasma der drohenden Auflösung des vollständigen Körpers in seine Einzelteile (August Ruhs 2010, 25–26).

und Lautréamont zu sehen (Elisabeth Roudinesco 2011, 261). Er bezieht mit dem Satz „*Ich ist ein anderer*“ (Jacques Lacan ²1991a, 14; Hervorhebung im Original) direkte Inspiration von Rimbauds gleich lautender Formulierung.

Lacan zeigt mit der Spiegelthematik auf, dass Narzissmus und „Egozentrismus“ integrativer Bestandteil der Subjektwerdung sind – hier v. a. bezogen auf den objekthaften Charakter des Ichs. Allerdings ist der Begriff des Egozentrismus mit Vorsicht zu verwenden, da sich Lacan kritisch auf das bezieht, was Jean Piaget (³1976, 21–22) in Abgrenzung zu einer „sozialisierten Sprache“ (franz. *langage socialisé*) als „egozentrische Sprache“ (franz. *langage égocentrique*) bezeichnet. Es handelt sich um ein Sprechen, bei dem sich das Kind (noch) an niemanden richtet bzw. kein Interesse am Standpunkt des Gegenübers hat; das Kind findet stattdessen Vergnügen an der noch nicht am Sinn ausgerichteten Wiederholung von Silben und Wörtern. Zunächst gilt aus Lacan'scher Sicht: Das werdende Subjekt wird in eine Welt geboren, in der das symbolische Gesetz von Beginn an existiert (Jacques Lacan 1997, 101). Lacan betrachtet das kindliche Monologisieren zwar als „syntaktische Spiele“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 74), was auf eine sozial sinnvolle Funktion hinzudeuten scheint bzw. die Wirkung des Symbolischen und der Sprache auf das Subjekt anzeigt. Was Lacan aber im Speziellen kritisiert, ist z. B. die laut ihm mit dem Begriff der egozentrischen Sprache verbundene Unterstellung, dass die wesentliche oder eigentliche Funktion der Sprache in der Kommunikation liege. Stattdessen hebt er hier die Wirkung der Signifikanten als konstituierende Elemente des Unbewussten hervor, die darin bestehe, Signifikate zu produzieren (Jacques Lacan 2010, 358–359). Darüber hinaus erwähnt Lacan die „hypnopompe[n] Monolog[e]“ (Jacques Lacan 2010, 343) von Säuglingen, die das Lallen oder das Wiederholen sprachlicher Elemente bezeichnen, während die Säuglinge alleine sind und sich am „Rand des Schlafzustandes“ (Mai Wegener 2020, 184) befinden. Diese Monologe beschreiben das Echo der vom Anderen vernommenen Stimme, daher finden sie sozusagen im Feld des Anderen statt (ebd., 184–185). Der Begriff des Egozentrismus von Piaget beinhaltet zudem die für Lacan problematische Idee von einem Stadium in der kindlichen Entwicklung, das bloß zu überwinden wäre, so als gäbe es hier eine Reifung im Sinne einer instinktiven oder schrittweisen Aneignung der Signifikanten (vgl. Dylan Evans 2002, 97–91). Kommt es zu qualitativen Änderungen im Denken des Kindes, die mit einer Überwindung des Egozentrismus einhergehen (vgl. Jean Piagets ⁵1997, 207, 217)? Lacan merkt an, dass die Idee einer solchen Überwindung der Vorstellung entspreche, dass das Kind zu einer Art „kopernikanischen Weltansicht gelangt“ (Jacques Lacan ²1990a, 67). Die von Lacan mit dem Spiegelstadium beschriebenen Phänomene rund um das Ich, die man mit Narzissmus und Egozentrismus assoziieren kann, sind – auch wenn der

Begriff „Stadium“ anderes suggeriert – überdauernd, weil sie Teil der Funktion des Imaginären sind.

Allerdings steht die Funktion des Imaginären – hier gemeint: die Herstellung einer illusorischen Einheit oder Ganzheit anhand des Körperbildes – eben auch im Kontext des Symbolischen bzw. der Sprache. Die vereinheitlichende Funktion des Imaginären ist dem differenziellen Prinzip der Signifikanten gegenübergestellt, das jeder Präsenz entbehrt und durch ein „Gleiten“ der Bedeutung charakterisiert ist. Da ein Kind lernen muss, die eigenen körperlichen Bedürfnisse als sprachlich formulierte Ansprüche an den Anderen zu richten, wird zudem jede „ganzheitliche“ körperliche Erfahrung zu etwas Partialem (Geoff Boucher 2016, 175). Die Sprache unterscheidet Dinge, trennt sie (vgl. Peter Widmer ³1997, 37). Bei der Einbindung des Körpers in die Ordnung der Signifikanten scheint geradezu etwas „abgetrennt“ oder geopfert zu werden (Jacques Lacan 2010, 275). Sprache hat also eine Wirkung auf das Imaginäre sowie auf die Art, wie wir unseren Körper und unsere vitalen Bedürfnisse erleben, und erzeugt dabei den Trieb (nicht Instinkt) und das Begehren. Lacan spricht etwa von den Partialobjekten des Triebes, die, kurz gesagt, zeigen, dass Lustbefriedigung auf bestimmte Körperteile oder „Randzonen“ des Körpers bezogen ist und nicht zur Gänze in einer biologisch zweckmäßigen Funktion wie der Fortpflanzung aufgeht (z. B. Jacques Lacan ⁴1996c, 186–188; zum Trieb siehe Kap. 3.2.6). Im Vergleich zu der Annahme, dass unsere vitalen Bedürfnisse einem übergeordneten Gesamtzweck folgen, sind die Dinge, die ein Subjekt begehren kann, eine „zusammenhanglose Ansammlung“ (Jacques Lacan 1997, 50).

Die vereinheitlichende und gleichzeitig illusorische Funktion des Imaginären lässt Rückschlüsse über das Wesen von „Erkenntnis“ zu, sofern diese das eigene Sein und die eigene Phantasie betrifft: Erkenntnis ist mit einer auf der Rivalität gegenüber dem spiegelbildlichen „kleinen anderen“ beruhenden Paranoia sowie mit Verkennung assoziiert (Jacques Lacan 1997, 49–51, 210–211, 323; 2016b). Hier verweist Lacan auf den Begriff des *Transitivismus*: Eine eigene Handlung wird etwa als Handlung einer anderen Person gesehen (Jacques Lacan 1997, 49; ²1990a, 217). Lacan nennt ein Beispiel, in dem ein Kind, das ein anderes Kind geschlagen hat, zur Überzeugung gelangt, das andere Kind habe es geschlagen. Obwohl das Kind hier nicht lüge, so verweise das Beispiel auf den paranoischen Charakter der Erkenntnis. Hierbei geht es laut ihm u. a. um die Schwierigkeit der Entmischung der Identität des (sich selbst erkennenden) Ich mit der Identität des ebenbildlichen, imaginären anderen (Jacques Lacan 2010, 118). Das über die äußeren Spiegelungen konstituierte Ich bezieht alles auf sich,

betrachtet sich im Spiegel in seiner vermeintlichen Ganzheit bzw. Totalität (ebd.). Die Paranoia betrifft aber erstens nicht nur das spiegelbildliche Gegenüber und bezieht sich zweitens auch auf das, was vom Subjekt nicht erfasst werden kann – auf das, was im Bild, das es sich von sich und seiner Welt macht, fehlt. Das Subjekt fühlt sich von überall her angeblickt – selbst dann, wenn gar niemand präsent ist (Peter Widmer 1994, 18). Das Subjekt endet nicht an seinen Körpergrenzen, sondern definiert sich auch durch das Imaginäre und das, was über das Sichtbare hinausgeht (ebd.).

Wie bereits gesagt wurde, beinhaltet die Einbindung des Körpers in die Welt der Signifikanten den Eindruck, dass etwas „abgetrennt“ wurde (Jacques Lacan 2010, 274–275). Der vom symbolischen Anderen vermittelte Spiegel bietet also nicht nur jene jubulatorische Erfahrung, die ein Kind zunächst im Spiegelstadium macht (ebd., 286). Die narzisstische und libidinöse Besetzung des eigenen Spiegelbildes durch das (paranoische) Ego hat eigentlich eine Grenze, denn im Imaginären bzw. im Bild des Körpers scheint etwas nicht repräsentiert zu sein (ebd., 54–55). Es wirkt so, als wäre geradezu etwas aus dem Spiegelbild herausgeschnitten worden (ebd., 55). Dieses Fehlen wird einerseits vom *imaginären Phallus* angezeigt, also dem, was Lacan den „Platz des Mangels“ (ebd., 63) nennt und den er als *Minus-phi* ($-\phi$) schreibt (ebd., 57). Man kann bei diesem über den Spiegel erfahrenden Mangel auch von einer *imaginären Kastration* sprechen (ebd., 64), wobei die Kastration eigentlich auf einem symbolischen Mangel beruht (ebd., 171). Andererseits beschreibt Lacan das, was bei der Teilung des Subjekts durch die Signifikanten übrigbleibt, als einen „Rest“ (ebd., 276). Dabei bezieht er sich auf das *Objekt a*, ein „abgefallenes“, aber dennoch dem Subjekt zugehöriges Element, welches das Begehren und den Trieb strukturiert (siehe Kap. 3.2.6). Auf den komplexen Begriff des Phallus wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch häufiger verwiesen. Es sei an dieser Stelle nur so viel gesagt: „Phallus“ bezeichnet nicht nur den Penis als Organ bzw. etwas „Reales“, sondern der Begriff beschreibt im Wesentlichen eine imaginäre und symbolische Funktion (siehe Kap. 3.3.5.3).

In der Frage der Ich-Konstituierung geht Sigmund Freud (2000f, 44; 2000q, 198–201) davon aus, dass das Ich-Gefühl eines erwachsenen Menschen von einer Grenzziehung zwischen dem Ich und der Außenwelt abhängt, die z. B. bei einem Säugling noch nicht gegeben ist. Während sich das Ich bildet, entsteht zugleich der Narzissmus – ein Vorgang, den Lacan eben mit dem Spiegelstadium beschreibt (Dylan Evans 2002, 198). Freud spricht von einem primären Narzissmus, der u. a. mit Vorstellungen von Allmacht einhergeht (Sigmund Freud 2000f, 43), von dem sich das Ich

aber im Rahmen seiner Entwicklung entfernt (ebd., 66). Der sekundäre Narzissmus besteht darin, dass das Ich der Außenwelt bzw. den Objekten die Libido entzieht (ebd., 42–43). Das narzisstische Ich ist „sein eigenes Ideal“ (ebd., 61), das jede (auch körperliche) Quelle potentieller Unlust einem fremden Außen zuordnet und ein „reines Lust-Ich“ (Sigmund Freud 2000q, 200) formt. Das narzisstische paranoische Ich zweifelt nicht an der eigenen Vollkommenheit bzw. ist sein eigenes Ideal, wie Robert Pfaller (2013, 143–144) unter Rekurs auf Freud meint, und strebt daher keinem äußeren Ideal nach. Alles Fremde und Andere erscheint hier potentiell als etwas Unlustvolles oder Bedrohliches, das von außen kommt – gleich einem Verfolger, den es loszuwerden gilt (vgl. Peter Widmer ³1997, 129–131).

Das Symbolische bezeichnet demgegenüber ein äußeres „Gesetz“ oder etwas „Größeres“, das duale Beziehungen transzendiert. Der Narzissmus ist dennoch durch die Eltern und deren Liebe getragen, indem sie ihrem Kind z. B. Vollkommenheit zusprechen (Sigmund Freud 2000f, 57–58). Die duale spiegelbildliche Beziehung steht also unter der Bedingung des Blicks einer dritten Instanz (vgl. Peter Widmer ³1997, 30–31). Abgesehen davon, dass die Eltern hier ihren eigenen Narzissmus wieder aufleben lassen (Sigmund Freud 2000f, 57), scheint ein Kind die Illusion der eigenen Vollkommenheit unbewusst aus dem Verhalten der Eltern ableiten zu können. So wird diese Illusion etwa von der Vorstellung oder dem Wunsch einer Mutter gestützt, das schönste und intelligenteste Kind zu haben (Peter Widmer ³1997, 31). Ein Kind lernt sich selbst und seinen Zugang zur Welt über die elterlichen Bestätigungen kennen. Die wichtigsten Bezugspersonen geben z. B. ein Gefühl der Sicherheit, wenn sie ihrem Kind, das sich gerade vergnügt im Spiegel betrachtet, bestätigen, dass es sich bei dem Bild im Spiegel um das Kind handelt (ebd., 28). Zudem taucht ein Kind in eine Welt sprachlich vermittelter Bedeutungen ein, die es sich nicht selbst aussucht. Die Wörter, die es zu verwenden lernt, werden ihm sozusagen in den Mund gelegt. Auch den Namen wählt ein Mensch am Beginn seines Lebens nicht selbst. Sowohl das Unbewusste als auch das eigene Selbstbild und die eigene Identität liegen so gesehen im „Außen“, also auch in der Art und Weise, wie Eltern ihren Sprössling sehen – und in der Art und Weise, wie sich das Kind auf den Blick des (symbolischen) Anderen bezieht. Was den epistemischen Anthropozentrismus bzw. die Anthropozentrik betrifft, ist also aus psychoanalytischer Sicht zu beachten, dass das vermeintliche Erkenntnissubjekt primär ein angeblicktes – d. h. vom symbolischen Anderen erfasstes und von den Signifikanten gezeichnetes – Wesen im Kontext des elterlichen Begehrens

ist. Im folgenden Abschnitt wird erläutert, inwiefern dieses Begehren auch das kindliche Begehren weckt und inwiefern nicht nur das Subjekt, sondern auch der symbolische Andere von einem Mangel betroffen ist.

3.2.5 Signifikant, Begehren, Mangel

Lacan koppelt die epistemologische Frage des Denkens und Erkennens an die Annahme vom menschlichen „Seinsverfehlen“. Zudem bringt er beides mit der „Funktion des Begehrens“ (Jacques Lacan 1996c, 35) in Zusammenhang. Die Konfrontation des Subjekts mit den Signifikanten stellt nämlich nicht nur den Ursprung des unbewussten Denkens dar, sondern auch den Ursprung des subjektiven Begehrens. Mehr noch: Das unbewusste Denken ist ein Denken des Begehrens (Ellie Ragland-Sullivan 1986, xvi). Das Begehren hat dabei ebenso wenig mit den vitalen Bedürfnissen z. B. des Hungers oder Dursts zu tun wie das Denken mit den kognitiven bzw. rationalen Fähigkeiten eines vermeintlichen Erkenntnissubjekts, das sich im erkennenden Bezug zum Objekt selbst thematisiert und sich dabei in seiner eigenen „Ganzheit“ erfasst. Beim Begehren (oder besser: der Grundlage des Begehrens) handelt es sich nicht um einen intentionalen Zustand im Sinne eines bewussten Wollens, da das Subjekt hier keine Selbsttransparenz bzw. Selbsterkenntnis besitzt: „Das Subjekt erfasst sich nicht als begehrend“ (Jacques Lacan 2008a, 440).

Das Begehren entspricht daher auch nicht dem, was im Kontext der tierethischen Kritik am moralischen Anthropozentrismus mit egoistischen Neigungen oder eigennützigen Impulsen identifiziert werden könnte – also jenen bloß subjektiven Interessen, die einem vermeintlich unvoreingenommenen und auf Reflexion beruhenden ethischen Argument im Wege stehen. Stattdessen wird das Subjekt von einer assoziativen Logik innerhalb der signifikanten Batterie im Unbewussten angetrieben, die sich bis zu einem gewissen Punkt dem sozialen Diskurs verdankt. Aus diesem Grund kann das unbewusste Denken des Begehrens als ein Unterscheidungsmerkmal zu Tieren betrachtet werden. Denn wenn Tiere kein durch Sprache strukturiertes Unbewusstes haben (siehe Kap. 4.1), werden sie auch nicht durch das von der Sprache getragene Begehren bestimmt. Bei Mensch und Tier lässt sich so zwar eine Kontinuität in bestimmten kognitiven Fähigkeiten sowie eine Ähnlichkeit in ihren Bedürfnissen und Empfindungen feststellen (auch viele Tiere haben z. B. Bewusstsein oder fühlen Schmerz). Doch dieser Vergleich – so wichtig er aus ethologischer

oder evolutionsbiologischer Sicht auch sein mag – ist für das Verständnis des Lacan'schen Unbewussten und des Begehrens wenig brauchbar.

Das Subjekt lernt regelrecht durch den Anderen zu begehren, und das, ohne eine bewusste Kenntnis von der Ursache seines Begehrens zu besitzen. Die Worte anderer Menschen sind hierbei genauso relevant für das Subjekt wie deren zunächst unergründliche Absichten und Wünsche: Was will das Gegenüber? Wieso tut die Mutter, was sie tut? Wieso sagt der Vater, was er sagt? Das Unbewusste ist geprägt von den sprachlich vermittelten Zielen, Ansichten und Phantasmen anderer Menschen (Bruce Fink 2006, 28). Die bewusst als einem zugehörig erlebten, eigenen Interessen oder Dispositionen stehen in Kontrast zu einem fremden und unbewussten Begehren, das unserem Denken und unseren Handlungen zugrunde liegt. Bewusstes Wollen speist sich aus einem unbewussten Begehren, das zugleich das Begehren des Anderen betrifft. Mit der Formulierung „*Das Unbewusste ist der Diskurs des Anderen*“ (Jacques Lacan 2016a, 18; Hervorhebung im Original) wird die Annahme eines autonomen, mit sich selbst identischen, klar bestimmbareren Subjekts der Erkenntnis zurückgewiesen. Lacan spricht von der *Alienation* (Entfremdung) und der *Separation*, wobei Ersteres – grob gesagt – für die Unterwerfung unter die Sprache steht und Letzteres für die Konfrontation mit dem Begehren des Anderen (Bruce Fink 2006, 74–76; Jacques Lacan 1996c, 213–226).

Ein anderes, einfaches Beispiel für die Relevanz von Mitmenschen für ein Kind, das weniger direkt oder offensichtlich die Frage nach deren Begehren betrifft, bezieht sich auf die Art und Weise, wie es sich „die Welt erklärt“ und inwiefern Eltern oder andere wichtige Bezugspersonen dazu fähig sind, befriedigende Antworten darauf zu geben, warum manche Dinge sind, wie sie sind. Im Hinblick auf die Annahme einer Unabgeschlossenheit signifikanter Ketten (die auf der Wiederholung und dem Bilden von Reihen beruhen; siehe Kap. 3.2.3) ergibt sich dabei folgende Überlegung: Ein Kind lernt in der Orientierung am Anderen (bewusst und unbewusst) etwas Entscheidendes über das Symbolische und dessen Vertreter, etwa die Eltern. Im Sprechen des Anderen bleiben potentiell immer Fragen offen, kann die Adäquatheit einer Erklärung stets bezweifelt werden, sind immer Täuschungen möglich, kann man immer auf Lügen treffen, gibt es immer die Gefahr des sich Versprechens, des Misslingens, des Verfehlens. Die Signifikanten des Anderen gelangen zu keiner endgültigen Schließung, denn stets fehlt etwas im Gesagten, das nicht einholbar scheint. Als ein Beispiel hierfür dient z. B. die Annahme, dass Kinder teilweise merken, wie ihre Eltern gegenüber ihren Fragen an Grenzen stoßen – dass sie nicht etwa allwissend, sondern manchmal überfragt sind

oder sogar das eigene Handeln nicht genau begründen können. Eltern bleiben so gesehen potentiell immer auch Erklärungen schuldig, und zwar nicht zuletzt auch dafür, warum sie tun, was sie tun – was ihr eigenes Begehren antreibt. Der durch die Eltern repräsentierte symbolische Andere ist also selbst nicht vollkommen oder unfehlbar, obwohl er anscheinend ein „totalisiertes“ Universum der Worte und Symbole schafft (Jacques Lacan ²1991a, 42, 364). Daher schreibt Lacan das Kürzel für den Anderen – ähnlich zum Subjekt ($\$$) – als durchgestrichenen Buchstaben (\mathcal{A}), was auch bedeutet, dass jeder Signifikant auf einen Mangel im Anderen verweist: $S(\mathcal{A})$ (Jacques Lacan ²1991b, 88).

Das unbewusste Begehren, das zugleich unser Denken bestimmt, wird von diesem, dem Symbolischen inhärenten Mangel angetrieben, der sich aus der Logik der Signifikanten ergibt: Ein Signifikant ist nicht mit sich selbst ident, hat in sich keine Fülle, denn er ist nur insofern, als er nicht das ist, was andere Signifikanten sind. So wie der Signifikant nach anderen Signifikanten ruft, um ihm eine Bedeutung zu verleihen (Jean-Gérard Bursztein 2012, 27), ruft auch das Begehren stets nach etwas anderem. Im Unterschied zum Bedürfnis ist das menschliche Begehren daher grundsätzlich unbefriedigt: Es ist ein Begehren nach Begehren; ein Begehren (nach dem Begehren) des Anderen (Jacques Lacan 1996b, 22).²⁹ Auf eine ähnliche Weise, wie eine signifikante Kette nicht zwangsläufig bei der von ihr produzierten Bedeutung stehen bleibt (sondern neue Bedeutungen generiert), können auch konkrete empirische Objekte das Begehren nicht stillen. Das Begehren ist dynamisch, bewegt sich, denn es ist das „Intervall, das die Signifikanten verbindet“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 248). Es entspricht dem „Gesetz“ der Signifikanten.

Das Gesetz der Signifikanten folgt einer Logik, die ein werdendes Subjekt anhand der Art und Weise seiner Beziehung zu den Eltern (den primären Bezugspersonen) einrichtet. Wie sich die Signifikanten in einem bestimmten Unbewussten assoziieren, hängt mit der individuellen Ant-

29 Lacans Annahmen stützen sich auf Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1986, 137–155) *Phänomenologie des Geistes* und die von ihm beschriebene Herr-Knecht-Dialektik. Genauer gesagt folgt Lacan hier der Hegel-Interpretation Alexandre Kojèves, der Vorlesungen zum Thema abhielt und die Lacan in den 1930er Jahren besuchte (Elisabeth Roudinesco 2011, 91–112; Dylan Evans 2002, 76). Der Kampf zwischen den „Selbstbewusstseinen“ gründe sich in einem Begehren (Hegel spricht von Begierde) nach Anerkennung, das für Kojève und damit für Lacan ein Begehren danach darstellt, vom Anderen begehrt zu werden, aber z. B. auch darauf hinweist, dass das Subjekt nur über den Anderen zu begehren lernt (Dylan Evans 2002, 56–57).

wort auf die Frage zusammen, was der (symbolische) Andere mutmaßlich will. Vereinfacht gesagt: Es geht um das, was die Eltern wollen bzw. das Wohlwollen der Eltern. Indem ein Subjekt z. B. unbewusst den sprachlichen Gewohnheiten und den Normen seiner Eltern folgt, folgt es immer zugleich deren Erwartungen, ihren Ansprüchen und ihrem Begehren. Bestimmte Leistungen oder Erfolge des Kindes haben insbesondere dann einen Wert, wenn die Eltern diese Erfolge positiv kommentieren, also ihre Freude, ihren Stolz oder ihre Anerkennung zum Ausdruck bringen. Dass es für ein Kind z. B. erstrebenswert sei, brav aufzuessen, oder schon – wie ein Erwachsener – allein auf die Toilette zu gehen, lässt sich für ein Kind nicht an der Sache selbst ablesen, sondern wird vielmehr durch die elterlichen Ansprüche und ihr mutmaßliches Begehren angezeigt.

Hier ist insbesondere das Begehren der primären Bezugsperson, „des ersten Andern“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 230), von größter Relevanz für das werdende Subjekt. Diese Rolle wird meist von der Mutter eingenommen, also derjenigen Person, die das Kind nährt und den häufigsten oder intensivsten Kontakt zu ihm hat (dies kann theoretisch auch ein Mann sein, da es bei den Begriffen von „Mutter“ und „Vater“ eigentlich weniger um biologische Konzepte geht). Das Kind ist zunächst selbst ein Objekt, und zwar ein Objekt der mütterlichen Liebe, wobei es auch hofft, der Mutter zu gefallen bzw. ihr Lust zu bereiten (Jacques Lacan 2003, 265, 287). Während das Kind darum bemüht ist, herauszufinden, welches Objekt es für die Mutter darstellt, will es zugleich Quell ihrer Zufriedenheit sein. Doch diese Hoffnung findet in der Phantasie (im Imaginären) des Kindes keine letztgültige Bestätigung, weil die Frage nicht gänzlich zu beantworten ist, was die Mutter genau will, was sie erwartet oder glücklich macht. Die Bedeutung des mütterlichen Begehrens ist dem werdenden Subjekt unbekannt, sie ist abwesend, eine „Fehlstelle“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 230), weil sie nicht direkt benannt werden kann. Lacan assoziiert diese Fehlstelle zwar auch mit dem „urverdrängten“ binären Signifikanten (S_2), doch für das Subjekt zeigt sich die Fehlstelle eigentlich im Imaginären.

Die Frage des mütterlichen Begehrens kreist nämlich zunächst um den Phallus (Jacques Lacan 2003, 266) – ein Begriff, der mehr bezeichnet als nur den Penis als Organ, weil er zugleich eine imaginäre und eine symbolische Dimension beinhaltet (siehe Kap. 3.2.4 und 3.3.5.3). Auf der imaginären Ebene „fehlt“ der Mutter etwas, das auch das Kind nicht bieten kann, sondern in dessen Besitz aus kindlicher Sicht vielleicht jemand anderes ist. Zwischen bzw. über der Mutter, dem Kind und dem (nicht fassbaren) imaginären phallischen Objekt stehen z. B. andere Personen, gesellschaftliche Konventionen, Traditionen, Erwartungen oder alltägliche

Aufgaben, die diese „Dreiecksbeziehung“ transzendieren. Für die Mutter gibt es offensichtlich mehr als nur die Beziehung zum Kind. Lacan beruft sich v. a. in seinen früheren Arbeiten und Seminaren auf die klassische familiäre Struktur des Ödipuskomplexes, wobei er das präödipale Dreieck manchmal durch Phallus, Mutter und Kind definiert, während der Vater in der ödipalen Struktur als viertes Element hinzukommt (Jacques Lacan 1997, 376; 2003, 31–32). Die Mutter handelt und spricht demnach selbst im Namen einer übergeordneten Instanz – im Namen-des-Vaters. Lacan liefert eine bündige Definition der Grundkoordinaten des Ödipuskomplexes: In einem bestimmten Moment sieht und erlebt ein Kind die Mutter als abhängig vom Vater (Jacques Lacan 2003, 467). Der Vater hat eine „kastrierende“ Funktion, da er als Repräsentant der symbolischen Ordnung „verbotend“ in die Beziehung von Mutter und Kind eingreift; dem Kind wird jede Kontrolle über die Situation entzogen, weil die Frage des mütterlichen Begehrens anscheinend bereits nach einem väterlichen Gesetz geregelt wird – der Vater nimmt dem Kind „die Angelegenheit aus den Händen“ (Jacques Lacan 2003, 269).

Indem ein Kind das väterliche Gesetz anerkennt, akzeptiert es zugleich, dass es nicht der (imaginäre) Phallus der – selbst von einem Mangel gezeichneten – Mutter ist. Das Subjekt nimmt dabei gleichzeitig den Mangel des Anderen auf sich, denn es „legt sein Schicksal in die Hände des Signifikanten“ (Alenka Zupančič 2020, 105). In Bezug auf das Imaginäre oder den imaginären Phallus wird dieses Aufsichnehmen der Kastration durch das klein geschriebene Minus-*phi* ($-\phi$) gekennzeichnet (Jacques Lacan 2020, 453; siehe Kap. 3.2.4). Doch in seiner wesentlichen Funktion ist der Phallus keine Phantasievorstellung und kein Objekt (bzw. kein Organ), sondern ein Signifikant, der für die Gesamtheit der Signifikatseffekte steht (Jacques Lacan 2015c, 197–198). Einfach gesagt: Dass ein Subjekt im Imaginären die Kastration auf sich nimmt, heißt auch, dass es auf der Ebene des Unbewussten eine symbolische – d. h. hier: phallische – Funktion „verinnerlicht“ hat. Lacan schreibt diesen symbolischen Phallus, der eigentlich eine Funktion darstellt, als Groß-*Phi* (Φ) (Jacques Lacan 2008a, 293–298). Eine strikte Unterscheidung zwischen imaginärem und symbolischem Phallus ist daher eigentlich wenig zielführend, weil beide Begriffe die Kastration betreffen, die am Grunde des Begehrens steht (vgl. ebd.).

Die „klassische“ Sichtweise auf die ödipale Struktur – die Lacan, wie noch gezeigt wird, später auch selbst kritisch betrachtet – besagt somit: Die Verbindung des mütterlichen Begehrens mit dem väterlichen Gesetz begründet auch das Begehren des Kindes selbst. Entscheidend ist nämlich,

dass das Begehren des Kindes nach der Mutter dem väterlichen Gesetz nicht vorausgeht, sondern durch dieses erst erschaffen wird (Jacques Lacan 2010, 136–137, 188). Mutter und Vater stehen dabei im Verhältnis gleich einer signifikanten Assoziation zueinander, was Lacan (2015a, 40–41) anhand der metaphorischen Substitution des mütterlichen Begehrens durch den Namen-des-Vaters demonstriert. Der Name-des-Vaters „ersetzt“ das fragliche Begehren der Mutter, macht es zu einem Signifikanten und symbolisiert es dadurch (Bruce Fink 2006, 83–85). Als Signifikant ist der Name-des-Vaters aber nur ein Name unter vielen. Die Besonderheit dieses Signifikanten liegt darin, der erste Signifikant zu sein, der das Begehren der Mutter symbolisiert, nicht aber zugleich auch der einzige und letzte. Er bringt eine dialektische Bewegung innerhalb des Systems der Signifikanten in Gang bzw. ist Teil dieser Bewegung, daher kann seine Position von anderen Signifikanten eingenommen werden, was in Folge zu weiteren Symbolisierungen des Begehrens des Anderen führt (ebd., 84–85).³⁰ Die väterliche Metapher installiert dadurch den Mangel und das Gesetz des Begehrens im Kind und ist damit die Bedingung der „Subjektivierung“, also der Entstehung des geteilten Subjekts des Unbewussten – und des Objekts bzw. der Ursache des Begehrens.

3.2.6 Das Objekt *a*: Ursache des Begehrens, Objekt des Triebes, Mehr-Genießen

Sigmund Freud (2000f, I) unterscheidet zwischen *Ichlibido* und *Objektlibido*. Der Begriff „Libido“ lässt sich zwar auch mit „Lust“ übersetzen, ist für ihn aber nicht in jeder Hinsicht gleichbedeutend mit dieser, da Lust sowohl ein Bedürfnis („Lust auf etwas“) als auch eine konkrete Befriedigung („Lust an etwas“) bezeichnet (Sigmund Freud 2000I, 117, Anm. 1). Freud spricht bei der Libido von einer Form von sexueller „Energie“ bzw. einer „quantitativ veränderlichen Kraft“ (ebd., 121), die sich im Streben nach Lustbefriedigung zeigt. Während Freud die Ichlibido als narzisstische Libido definiert, weil sie auf das eigene Ich gerichtet ist (und dahingehend

30 Fink hält sich an dieser Stelle in seiner Interpretation Lacans eher an dessen frühere Arbeiten. So beschreibt er den Namen-des-Vaters als binären Signifikanten S_2 , und nicht als Herrensingifikanten S_1 (Bruce Fink 2006, 83, 85, 103–105). Er räumt aber ein, dass der spätere Lacan den Namen-des-Vaters mit dem Herrensingifikanten identifiziert (ebd., 105–106).

primär ist), richtet sich ihm zufolge die Objektlibido eben auf bestimmte Objekte (ebd., 121–122).

Abgesehen davon, dass aus Lacan'scher Sicht auch das Ich ein Objekt ist (vgl. Bruce Fink 2006, 113), bewirkt die symbolische „Vermittlung“ des Imaginären (etwa des Körperbildes), dass libidinös besetzte Objekte keine Objekte eines natürlichen Bedürfnisses sind (vgl. Peter Widmer ³1997, 64). Die Beziehung des werdenden Subjekts zu diesen Objekten beschreibt keine „prästabilisierte Harmonie“ (Jacques Lacan ²1990a, 266) im Sinne einer Befriedigung z. B. vitaler Bedürfnisse. Während sich das menschliche Sprechwesen dem symbolischen Anderen hin öffnet, konstituiert sich das von den Signifikanten strukturierte Unbewusste und damit das geteilte und begehrende Subjekt (daher sind hier das Innere und das Äußere keine strikten Gegensätze). Grundlage des Symbolischen ist die Möglichkeit, Folgen bzw. Ketten aus Signifikanten zu bilden (siehe Kap. 3.2.3). Die Verweisstruktur der Signifikanten generiert einen – an Derridas Begriff der *différance* erinnernden – Entzug, der nicht einholbar ist (Andreas Cremonini 2007, 109). Dieser Entzug betrifft das Begehren und damit die Frage, wie der mit den Signifikanten einhergehende Mangel an Sein zu füllen wäre. Hier entwickelt Lacan einen Begriff des Objekts, den er als Ursache des Begehrens konzipiert, denn das Objekt ist korrelativ zum geteilten Subjekt, das nicht als Erkenntnisobjekt zu verstehen ist (Jacques Lacan 2008a, 440).

Lacan bezeichnet dieses vielschichtige Objekt als *Objekt a*. Das kleine *a* steht ursprünglich für den imaginären, spiegelbildlichen (kleinen) anderen des bewussten Ichs, der vom großen Anderen, der das Symbolische repräsentiert, zu unterscheiden ist (Jacques Lacan ²1991a, 407–414). Die Klein- oder Großschreibung zeigt an, ob der spiegelbildliche andere oder der symbolische Andere (bzw. das radikal Andere, die Andersheit) gemeint ist. Dennoch gilt es hervorzuheben, dass der spiegelbildliche andere in der Andersheit eines symbolischen Mediums entsteht, also immer zugleich fremd ist. Um die imaginäre und narzisstische Beziehung zum Bild hervorzuheben, verwendet Lacan das Kürzel *i(a)* für den spiegelbildlichen anderen (z. B. Jacques Lacan 2010, 47; 2008a, 454). Allerdings ist das werdende Subjekt eben auf den symbolischen Anderen angewiesen und ist in dieser Abhängigkeit mit einem Mangel (auch des Anderen) konfrontiert (Peter Widmer ³1997, 24). Lacan nennt diesen Mangel „Kastration“, die er mit dem Zeichen des negatierten imaginären Phallus ($-\phi$) formalisiert, der einen „Platz“ im Spiegelbild bezeichnet, an dem offenbar etwas fehlt (siehe Kap. 3.2.4). Es gibt libidinös besetzte Objekte, die für das Subjekt nicht im Spiegel fassbar sind, die sich entziehen oder von der eigenen

idealen Gestalt losgelöst bzw. abgetrennt sind. Lacan spricht von einem „Schnitt“, der z. B. durch körperliche Randzonen (Lippen, Anus, Penisfurchung, Vagina, Lidspalte, Ohrmuschel) angezeigt wird (Jacques Lacan 2015e, 356). Die Objekte, die an diesen Randzonen erscheinen oder von diesen Randzonen umschlossen werden, sind mit körperlichen Empfindungen oder Wahrnehmungen verbunden, besitzen aber keine dauerhafte Präsenz im oder am eigenen Körper. So gesehen haben die mütterliche Brustwarze, der Kot, der Phallus (als imaginäres Objekt), der Urinfluss, das Phonem, der Blick und die Stimme kein Spiegelbild (ebd.). Darüber hinaus bezieht sich Lacan hierbei auf einen „Rest“, der bei der symbolischen Teilung übrigbleibt (Jacques Lacan 2010, 276).

In Seminar X lenkt Lacan das Augenmerk darauf, dass der Signifikant ins Reale eintritt (Jacques Lacan 2010, 114). Der Signifikant wirkt sich auf das Reale aus bzw. hat eine reale Wirkung, wobei mit dem Realen hier wohl der Körper gemeint ist. Ersichtlich macht Lacan seine Annahme anhand der rituellen Beschneidung (Penisvorhaut). Dieser Schnitt demonstriert ihm zufolge beispielhaft, dass die Unterordnung unter das symbolische Gesetz bzw. der Bund mit Gott ein kleines „Opfer“ im Realen des lebendigen Körpers erfordert (ebd., 105–107). Das abgetrennte Stückchen Vorhaut – als realer „Rest“ – bestätigt in diesem Fall die Einordnung unter ein symbolisches Gesetz und die Aufnahme in eine bestimmte Gemeinschaft. Zu beachten ist, dass die Beschneidung laut Lacan wohl nicht unmittelbar mit der Kastration oder der Kastrationsangst assoziiert werden darf. Hier findet keine Kastration an den Geschlechtsorganen statt und es geht auch nicht um die Provokation der Angst, den Penis tatsächlich zu verlieren. Die Kastration erfolgt letztlich über das Symbolische bzw. betrifft die Konfrontation mit der Sprache und den Signifikanten. Das Annehmen der imaginären Kastration (nicht das zu sein, was die Mutter oder die Beziehung zu dieser „vollständig“ machen würde) geht mit dem Wirksamwerden der Signifikanten im Unbewussten einher und beschreibt somit im Grunde eine symbolische Funktion, die Lacan „phallisch“ nennt. Das kleine Minus-*phi* ($-\phi$) der imaginären Kastration muss daher in seiner Verbindung zur phallischen Funktion, zu Groß-*Phi* (Φ) bzw. zur symbolischen Kastration gedacht werden (vgl. Jacques Lacan 2008a, 293–298).

Nicht nur ist das Kind nicht das, was der wichtigsten Bezugsperson zu fehlen scheint, sondern ein Kind erlebt die mit lustvollen Erfahrungen verbundenen Objekte (z. B. Brust, Kot) gleichzeitig als etwas ihm Zugehöriges und von ihm Abgetrenntes (vgl. Jacques Lacan 1996c, 68). Das Objekt *a* situiert sich genau auf diesem Platz des Mangels, der als abwesender imaginärer Phallus ($-\phi$) formalisiert ist (Jacques Lacan 2008c, 64). Das

Annehmen der Kastration bedeutet, dass das Subjekt fortan insofern ein begehrendes Subjekt ist, als das Objekt „abgetrennt“ und nicht unmittelbar zugänglich ist. Gerade weil das Objekt *a* fehlt und abgelöst ist, kann das Subjekt begehren. Daher ist das Objekt *a* als „Externalisierung“ des mangelnden Objekts die *Ursache* des subjektiven Begehrens – es ist nicht direkt mit irgendeinem empirischen Objekt identisch.

Der dem Symbolischen und den Signifikanten geschuldete Mangel inkarniert sich dennoch in den Merkmalen und Eigenschaften jener positiv fassbaren Dinge, die auf das Subjekt anziehend wirken, weil sie seinen Mangel scheinbar kompensieren. Das Objekt *a* materialisiert sich etwa in faszinierenden Personen, wertvollen Gegenständen oder wichtigen politischen Zielen, die für das Begehren des Subjekts „mehr“ sind als nur gewöhnlich. All diese Dinge haben für das Subjekt das „gewisse Etwas“ (Slavoj Žižek 2014b, 906), das sie von weniger bemerkenswerten Personen, Gegenständen oder Zielen unterscheidet. In den Dingen steckt vielleicht mehr als nur das, was sich empirisch beschreiben oder anderen Personen in Worten vermitteln ließe. Dadurch wird das Objekt *a* aber auch zu einem Maßstab für alles, was potentiell begehrenswert ist; nimmt etwas nicht den Status des Objekts *a* an, kann es nicht begehrt werden. Das Objekt *a* ist also der „Goldstandard“, an dem alles gemessen wird, wie Bruce Fink (2006, 128) sagt, denn: „Für das Subjekt ist es der Wert, den es in all seinen Aktivitäten und Beziehungen sucht“ (ebd.).

Das Objekt *a* weckt das Begehren oder hält es aufrecht – es lässt das Subjekt (etwas) wollen. In der unmittelbaren wunschlosen Erfüllung könnte man eben nicht(s) mehr wollen. Lacan begreift dieses Subjekt-Objekt-Verhältnis als unbewusstes Phantasma oder als Phantasievorstellung und formalisiert dies so: $\$ \diamond a$ (Jacques Lacan 2020, 128). Das schräggestrichene, d. h., von den Signifikanten geteilte und begehrende Subjekt findet seine Stütze im Objekt *a* (dafür steht die „Punze“ in der Mitte der Formel). Es verspricht, den Mangel des geteilten und dezentrierten Subjekts ($\$$) zu füllen, und bringt die Möglichkeit einer Orientierung und „Zentrierung“ (Peter Widmer ³1997, 183). Unser vom Symbolischen strukturierter Wirklichkeitsbezug bedarf der Stütze der Phantasie (vgl. Slavoj Žižek 2014a, 32). Was man an anderen oder durch andere Menschen begehrt, wird maßgeblich durch die (unbewusste) Phantasie getragen. Das Gleiche gilt für die Frage, was man für andere Menschen ist, welchen Stellenwert man in deren Begehren einnimmt. So ist ein Kind z. B. ein Objekt *a* für die Eltern (Jean-Gérard Bursztein 2012, 29–41). Das Kind ist ihr „kleiner Schatz“. Was dies für ein Kind genau bedeutet, erschließt sich diesem nicht durch Faktenwissen, sondern involviert auch die Phantasie, die zu

verstehen hilft, was die Eltern wollen oder warum sie tun, was sie tun. Ohne Phantasie – oder dem Objekt *a* als dem „Schein von Sein“ (Jacques Lacan 21991b, 102) – verlieren wir in unserem von Symbolischem und Diskurs strukturierten Wirklichkeitserleben die Orientierung. Daher kann das Objekt der Phantasie als „Prothese“ bezeichnet werden, die das Subjekt braucht, weil die symbolische Vermittlung alleine ungenügend ist (vgl. Slavoj Žižek 2018, 57–58; siehe Kap. 3.1.1). Der symbolische Andere ist durch einen Mangel gezeichnet (\mathcal{A}).

Was die epistemisch-anthropozentrische Perspektive betrifft, so liegt das „Zentrum“ des Denkens nicht „im“ menschlichen Subjekt selbst, wenn dieses Innen in strikter Opposition zu einem Außen gedacht wird. Mit dem Begriff der „Extimität“ (Jacques Lacan 1996b, 171) will Lacan stattdessen deutlich machen, dass das „Innere“ des Subjekts – als Ursache des Begehrens – „draußen“ liegt (siehe Kap. 3.3.4).³¹ Das Subjekt „denkt“ laut Lacan „mit seinem Objekt“ (Jacques Lacan 41996c, 68). Das bedeutet in dem Fall, dass das Subjekt und seine Objekte insofern korrelativ sind, als sich das (begehrende) Subjekt über diese Objekte konstituiert und die Objekte seiner Umwelt durch das eigene Begehren konstituiert werden (Nina Ort 2014, 253). Unter Berücksichtigung der Lacan'schen Theorien kann man deshalb nicht von einem Erkenntnissubjekt sprechen, dessen Blick sich auf die objektiven Fakten einer externen (vom Subjekt unabhängigen) Wirklichkeit richtet – und über die das Subjekt vielleicht auch falsche Überzeugungen bildet. Das Verkennen betrifft die Existenz des Subjekts, dessen Denken in den Bahnen des Begehrens erfolgt. Das Denken ist jedoch nicht selbsttransparent; es erfasst sich nicht selbst als denkend (Jacques Lacan 2008a, 440; 2008c, 13–14, 116). Der Selbstaffirmation des cartesianischen Subjekts der Erkenntnis steht das „Verschwinden“ des Subjekts (oder des Objekts *a*) gegenüber. Das Verkennen besitzt allerdings laut Žižek ein produktives Moment, weil das, was das Subjekt (in Bezug auf sich selbst) nicht sieht, jeder (Suche nach) Wahrheit vorausgeht (Slavoj Žižek 1991, 11–17).

Bedeutet das, dass das Subjekt unbewusst stets danach strebt, mehr über sich und die Welt zu erfahren? Streben Menschen nach Wissen? Sigmund Freud (2000l, 100) spricht vom „Wißtrieb“. Ihm zufolge rätseln kleine Kinder z. B. bereits früh darüber, woher Kinder kommen, was bei ihnen eine Art von Forschungsdrang auslöse. Lacan sagt im Vorwort zur ersten

31 Der Begriff der Extimität (franz. *extimité*) ergibt sich aus einer Zusammenfügung der Begriffe des Äußeren oder des Außens (franz. *extérieur*) und des Intimen, Privaten (franz. *intimité*; vgl. Dylan Evans 2002, 97–98).

deutschen Ausgabe seiner Schriften (Schriften 2) etwas anderes. Ihm zufolge gibt es keinen Wissenstrieb bzw. kein Begehren zu wissen, sondern eine „Leidenschaft der Ignoranz“ (Jacques Lacan 1986, 13). In Seminar V merkt er an, dass das Subjekt „sein Begehren genießt“ bzw. dass „es genießt zu begehren“ (Jacques Lacan 2006c, 371). Laut Nina Ort (2014, 120) ist ein Genießen, das nicht von einem Begehren bzw. einem Wunsch oder einem Sehnen getragen ist, „idiotisch“ und „stumpf“. Führt zu viel Wissen zu einem unlustvollen Genießen? In Seminar XX heißt es, dass das sprechende Sein genießt, aber nicht mehr darüber wissen will (Jacques Lacan ²1991b, 114). Das Sprechwesen genießt das Sprechen selbst, will aber vom Wissen in der *lalangue* nichts wissen (Claus-Dieter Rath 2013, 26; zum Sprech-Genießen bzw. der *lalangue* siehe Kap. 3.3.3). Slavoj Žižek (2003, 49) meint, dass Wissen letztlich unglücklich mache und dass Menschen im Grunde einen Widerwillen dagegen haben, zu viel zu wissen.

Lacan lehnt zwar die Idee des Wissenstriebes ab, nicht aber jene des Triebes. In Seminar XI beschreibt er den Trieb sogar als einen Grundbegriff der Psychoanalyse (Jacques Lacan ⁴1996c). Der Trieb ist mit dem Begehren verwoben, doch im Unterschied zum Begehren, das im Prinzip nicht gestillt werden kann, weil es ein Begehren nach Begehren ist, ist der Trieb immer befriedigt (Andreas Cremonini 2007). Das Begehren, das sich im Intervall der Signifikanten produziert (Jacques Lacan ⁴1996c, 248), zeigt einerseits den Verlust eines Genießens an, steht aber andererseits dem Trieb gegenüber, der eine unvermeidliche Wiederholung des Genießens beschreibt (Slavoj Žižek 2014b, 524). Was ist also der Trieb? Während die kindlichen Bedürfnisse in der Interaktion mit anderen Menschen zu Ansprüchen werden, die sprachlich vermittelt sind und daher demonstrieren, dass das werdende Subjekt ein soziales Wesen ist, werden diese Bedürfnisse im Rahmen der Artikulierung der Signifikanten zugleich auch in Triebe umgewandelt, die über das Diskursive und Soziale hinausgehen (Colette Soler 2016, 55). Die Triebe beschreiben eine „reale“ Seite des Subjekts. Alenka Zupančič (2020, 82–83) weist dementsprechend darauf hin, dass Signifikanten nicht nur die symbolische Wirklichkeit erzeugen, sondern auch das Reale produzieren, das sich im Trieb bzw. in der Libido und im Genießen inkarniert und als Widerspruch oder Verzerrung symbolischer Gesetzmäßigkeiten erscheint (zum Realen siehe Kap. 3.3.2). Das Reale ist das „Unmögliche“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 175) und im Trieb wiederholt sich die „Begegnung mit dem Realen“ (Andreas Cremonini 2007, 116). Der Trieb ist daher charakterisiert durch ein „Hin-und-Zurück“ bzw. ein „kreisläufige[s] Wiederkehren“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 186), das besagt, dass sich der Trieb befriedigt, ohne dass er eine biologische Funktion, z. B.

die Reproduktion, erfüllt hat (ebd., 188). Die Aktivität des Triebes – sein Kreisen um das Objekt *a* – ist sein „eigentlicher“ Zweck. Ein einfaches Beispiel bezieht sich auf den „Oraltrieb“, bei dem nicht die Nahrung das Wesentliche ist (ebd., 176). Das Subjekt findet demnach über den Mund als der Quelle des Triebes im Vorgang des Saugens an der mütterlichen Brust selbst Befriedigung, nicht nur in der Stillung des Hungers als vitalem Bedürfnis. Der Trieb ist in dieser Hinsicht nicht „zweckdienlich“, sondern befriedigt sich dadurch, dass er „aktiv“ ist, d. h. an seiner eigenen kreisförmigen Bewegung bzw. an seinem eigenen Drang.

Wie das Beispiel der Brust bereits andeutet, sind Triebe Partialtriebe, da sie bestimmte „erogene Zonen“ des Körpers betreffen (August Ruhs 2010, 45). Dies bedeutet laut Lacan nicht nur, dass dem Trieb eine körperlich ganzheitliche Befriedigung verwehrt ist und er sich stattdessen mit einzelnen Körperpartien zufriedengeben muss. Die Partialobjekte – in „Subversion des Subjekts“ werden Brustwarze, Kot, Phallus (als imaginäres Objekt), Urin, Phonem, Blick und Stimme angeführt – zeigen, dass eine bestimmte Funktion beim Subjekt nur partiell repräsentiert ist (Jacques Lacan 2015e, 356). Die Partialobjekte sind Inkarnationen des Objekts *a*. Der Trieb repräsentiert die Sexualität nur partiell (Jacques Lacan 1996c, 185), und zwar im Hinblick auf den Lustaspekt, nicht auf den vermeintlich übergeordneten biologischen Zweck der Fortpflanzung (vgl. Dylan Evans 2002, 313). Allerdings überschreitet der Trieb das Lustprinzip, weil er über die Schmerzgrenze hinausgehen kann (Andreas Cremonini 2007, 116) und dem Ich in seinem bewussten Erleben nicht nur Lust verschafft, sondern befremdlich wirkt (ebd., 124). Dies entspricht dem „Wiederholungszwang“, der im Trieb erkennbar ist (Slavoj Žižek 1991, 102). Sigmund Freud (2000h, 228–233) beschreibt den Wiederholungszwang – die (schmerzliche) Wiederholung von etwas Verdrängtem im gegenwärtigen Erleben – als ein für das Ich unlustvolles Phänomen, das das Lustprinzip überschreitet, aber dennoch mit Triebbefriedigung verbunden ist. Aus Lacans Sicht sind die Signifikanten (bzw. zählbare Markierungen/Züge) die Grundlage dieses Prinzips der Wiederholung (siehe Kap. 3.2.3), in das auch der Trieb verwickelt ist. Der Wiederholungszwang verdankt sich der „Insistenz der signifikanten Kette“ (Jacques Lacan 2016a, 12; Hervorhebung im Original; vgl. Nina Ort 2014, 220).

Dadurch wird ersichtlich, dass Triebe weder Instinkte noch rein biologische Phänomene sind, sondern eine Begegnung von körperlichen Funktionen mit der Sprache und den Signifikanten beschreiben – die Triebe kreisen um die bereits erwähnten „Randzonen“ des Körpers, die aber nicht nur ins Symbolische eingeschrieben sind, sondern auch einen realen Rest

hervorbringen bzw. auf das „abgetrennte“ Objekt *a* verweisen. In Seminar XXIII heißt es, „dass Triebe das Echo der Tatsache im Körper sind, dass es ein Sagen gibt“ (Jacques Lacan 2017, 17), wobei Lacan hier speziell auf die Stimme und das Ohr (als Körperöffnung) Bezug nimmt. Beim Sagen geht es nicht um die Sprache im Sinne einer Sprachstruktur, sondern um Worte, die tatsächlich wahrgenommen und gesprochen werden (Mai Wegener 2020, 182). Das Sagen ist „keine Bedeutungsoperation“ (Jacques Lacan 2022, 103). Die Stimme – als Objekt *a* – muss dabei als ein Fremdkörper verstanden werden, der vom Anderen kommt (Mai Wegener 2020, 185). Daher kann die Stimme auch nicht der Selbstvergewisserung dienen, wenn sich das Subjekt (das Ich) selbst sprechen hört, weil die Stimme gleichzeitig wie ein Parasit ist (Slavoj Žižek 1996, 111). Die Befriedigung des Triebes ist insofern befremdlich, als sie von einem „realen Außen“ (Andreas Cremonini 2007, 117) stammt.

In den Seminaren XVI und XVII – in Letzterem steht die Theorie der vier Diskurse im Mittelpunkt – ist das Objekt *a* mit einem Überschuss an Genießen assoziiert, dem Mehr-Genießen (franz. *plus-de-jouir*) des Subjekts, das sich im Verlust eines vermeintlich vollständigen Genießens gründet (Jacques Lacan 2022, 2007).³² Lacan identifiziert dieses Plus mit dem Marx'schen Begriff des Mehrwerts.³³ Doch wie entsteht hier zunächst ein Verlust? Wenn ein menschliches Wesen seine Erlebnisse und Eindrücke

32 Die vier bzw. fünf Diskurse sind: Diskurs des Herrn, Diskurs des Hysterikers/der Hysterikerin, Diskurs der Universität und Diskurs des Analytikers (Jacques Lacan 2007) sowie Diskurs des Kapitalismus (vgl. Jacques Lacan 2013, 63). Was das Mehr-Genießen betrifft, so verwendet Lacan den Begriff bereits in Seminar XVI (Jacques Lacan 2022). Er übersetzt ihn ins Deutsche mit „Mehrlust“ (ebd., 32). Peter Widmer (³1997, 143) meint demgegenüber, dass „Mehrlust“ keine optimale Übersetzung für *plus-de-jouir* ist und hält etwa „Mehrgenuß“ für passender.

33 Neben seinem Verweis auf Marx assoziiert Lacan die Produktion des Mehr-Genießens auch mit der Hegel'schen Dialektik von Herr und Knecht (Jacques Lacan 2007). Lacan beruft sich im Vergleich von Mehrwert und Mehr-Genießen auf den Unterschied zwischen dem Herrn (bzw. dem Reichen oder dem Kapitalisten) auf der einen und den Arbeitern auf der anderen Seite: Der Herr (S_1) bekommt seine Ausgaben (Lohn, Produktionsmittel) anhand der Erzeugung des Mehrwerts durch die Arbeiter nicht nur rückvergütet, sondern es entsteht ein Plus für ihn – der Profit (Objekt *a*). Die Arbeitenden profitieren demgegenüber nicht davon, sondern müssen auf dieses Plus verzichten. Dies entspricht der Konstituierung des von den Signifikanten (S_1, S_2) geteilten Subjekts ($\$$). Dennoch erzeugt gerade die Unterordnung unter die Signifikanten, die den Verlust bringt, die Idee bzw. das Phantasma, dass sich diese verlorene Lust irgendwo „ansammelt“ (Noah Holtwiesche 2013, 63). Das Subjekt verzichtet in seinem Verlust so gesehen nicht völlig auf das Genießen.

symbolisiert und sprachlich strukturiert, wird zugleich ein Verfehlen erzeugt, wie Nina Ort (2014, 221–222) unter Bezugnahme auf eine Annahme Lacans anmerkt, die besagt, dass das Symbol der „Mord an der Sache“ (Jacques Lacan 2016e, 377) ist. Die Benennung ist eine „Zerstörung der Sache“ (Jacques Lacan ²1990a, 276), denn „[d]er Buchstabe tötet“ (Jacques Lacan 2015f, 393). Die Unmittelbarkeit bestehender Eindrücke steht der Tatsache gegenüber, dass Signifikanten im Symbolischen endlos zirkulieren und iterative Strukturen bilden, die keiner linearen zeitlichen Abfolge entsprechen (Nina Ort 2014, 222). Der Anschein des Verlorenen ist also ein Resultat der differenziellen Funktion der Signifikanten, die auf einer Aneinanderreihung zählbarer Markierungen und einer „Wiederkehr der Zeichen“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 60) beruht. Das Prinzip der Wiederkehr konstituiert dabei das Feld des Unbewussten (ebd., 54). Dass der Verlust – bzw. die symbolische Kastration – mit dem Wirksamwerden eines Herrensingnanten (S_1) besiegelt wird (siehe Kap. 3.2.3), heißt hier übrigens nicht, dass sich hinter väterlichen Verboten ein wahrhaft erfüllendes Genießen verbirgt. Ein vermeintlich ursprüngliches oder „vorsymbolisches“ Genießen ist nichts, das ohne väterliches Verbot zugänglich wäre, sondern es ist strukturell betrachtet unmöglich (Paul Verhaeghe 2017). Solch ein Genießen, das der Teilung des Subjekts vorausgeht, gibt es nicht. Das Wissen im Unbewussten dient von diesem Standpunkt aus gesehen nur insofern einem Genießen, als bereits eine Konfrontation mit den Signifikanten erfolgt ist. Der Signifikant – S_2 als Batterie der Signifikanten und als Wissen im Unbewussten – ist ein „Apparat“ des Genießens (Jacques Lacan 2007, 49).

Eine Folge dieses wiederkehrenden „Insistierens der Zeichen“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 60) kann so beschrieben werden: Während das geteilte Subjekt versucht, ein bestimmtes Genießen wiederzufinden, kommt es zunächst zu einer Reduktion im Genießen (Jacques Lacan 2007, 46; 2022, 143). Diese Annahme erinnert an Überlegungen von Freud, denn ihm zufolge ist „die Neuheit die Bedingung des Genusses“ (Sigmund Freud 2000h, 245). Das wiederholte Hören eines Witzes, der neuerliche Besuch einer bereits bekannten Theateraufführung und das nochmalige Lesen eines Buches seien Beispiele dafür, dass eine Sache beim zweiten Mal nicht die gleiche Wirkkraft auf Erwachsene habe (ebd.). Allerdings sagt Freud auch, dass Kinder im Gegensatz dazu häufig wollen, dass (z. B. beim Spielen oder beim Erzählen von Geschichten) Neues vermieden wird, weil sie auf der „Identität der Wiederholung“ (ebd.) bestehen. Freud hält es für möglich, dass Kinder bestimmte – auch unlustvolle – Eindrücke besser verarbeiten können, wenn sie diese wiederholen und sich dabei „zu Her-

ren der Situation machen“ (ebd., 226), was hier aber auch so verstanden werden kann, dass die Kinder ihre unangenehme und passive Situation aktiv im Spiel wiederholen, um dabei eine andere Art von Lust zu finden (ebd., 226–227). Als Beispiel nennt Freud einen Eineinhalbjährigen, der sein Spielzeug, eine an einer Schnur befestigte Holzspule, wegwirft und wieder zu sich zieht (ebd., 224–226). Die Spule verschwindet und ist dann wieder da, wobei das Spielen hier laut Freud auch als Trotzreaktion oder Racheimpuls gegenüber der Mutter gedeutet werden kann, weil diese zuvor vom Kind fortgegangen ist. Das Kind bringt sich nunmehr selbst (aktiv) in eine passive Situation, indem es die „Mutter“ (Spule) mit eigenen Händen wegschickt. Auch Lacan bezieht sich auf dieses Beispiel und betont, dass es hier nicht darum geht, dass die Wiederholung im Spiel das Bedürfnis nach einer Rückkehr der Mutter zum Ausdruck bringt, sondern dass das Kind das Fortgehen der Mutter wiederholt (Jacques Lacan ⁴1996c, 68–69). Die Wiederholung dieses Fortgehens verweist darauf, dass sich das Subjekt bereits auf eine bestimmte Weise zu seiner eigenen „gespaltenen“ Existenz verhält, die sich dadurch definiert, dass etwas „verlorengeht“ – das Objekt *a*. Weil das Subjekt diesen Riss nicht schließen kann, „bleibt die Wiederholung seines Aufklaffens die einzige Möglichkeit, sich dazu zu verhalten“ (Nina Ort 2014, 222).

Der Verlust, der dem Begehren (nach Begehren) zugrunde liegt, verdankt sich also dem Symbolischen bzw. den Signifikanten. Nur auf Basis der symbolischen Ordnung kann etwas fehlen, wobei das Objekt *a* für dieses Fehlen steht (ebd., 247). Dadurch, dass das Objekt *a* fehlt, hat es aber zugleich Effekte bzw. eine Wirkung auf das Subjekt – es wird zu einem Mehr, einem Rest (ebd., 248). Dies bedeutet im Sinne des Mehr-Genießens: Das Genießen ist einerseits unmöglich und verloren, doch andererseits kehrt es immer wieder zurück und lässt sich – als etwas Reales – nicht loswerden (Slavoj Žižek 2014b, 524). In *plus-de-jour* kommt zugleich ein „Kein-Genießen-mehr“ zum Ausdruck (Ernst Kerstan 2013, 26). Das Mehr an Genießen ist, dieser Interpretation zufolge, ein Überschuss, den das Subjekt nicht immer als bloß lustvoll empfindet; es ist ein Genießen, das die Unlust beinhalten kann. Es handelt sich um ein Zuviel, das auftaucht, während wir nach einer gemäßigten Befriedigung streben oder sogar auf das Genießen verzichten wollen (Slavoj Žižek ³2000, 13). Dem Wiederkehren der Zeichen bzw. der Signifikanten im Symbolischen steht der Wiederholungszwang im Realen gegenüber (vgl. Nina Ort 2014). Folgt man Žižek, geht es hier auch um eine paradoxe Umkehrung: Die Tatsache, dass das Genießen nie komplett erreicht wird, wird gleichzeitig zu einem Genießen, das man nie ganz loswird; ein Verzicht auf ein Genießen kehrt

sich zu einem Genießen des Verzichts um; aus Schmerz wird Lust im Schmerz (Slavoj Žižek 2014b, 423). Das Genießen lebt so gesehen von den mit dem Symbolischen einhergehenden Verboten, Beschränkungen und Mängeln (die von den Signifikanten erzeugt werden), „verkehrt“ sie aber zu seinen Bedingungen und „positiviert“ sie – aus einem Zuwenig kann sogar ein Zuviel werden. Alenka Zupančič (2020, 119) beschreibt diesen (aus dem Mangel hervorgehenden) Überschuss so, dass das Subjekt *mit* dem ist, was ihm fehlt. Das Fehlen ist ein wichtiger Bezugspunkt der eigenen Existenz, denn das „Ohne“ wird zum „Mit“.

3.3 Das Subjekt des Genießens

3.3.1 Eine Neuformulierung des Unbewussten?

Das menschliche Subjekt ist ein Sprach- und Sprechwesen, das aus dem Symbolischen hervorgeht – dies scheint im Hinblick auf die Lacan'sche Theorie auf der Hand zu liegen. Doch im Zusammenhang mit der Sprache gibt es in Lacans späteren Überlegungen eine Verlagerung des Schwerpunkts vom Symbolischen zum Realen, vom Begehren zum Genießen sowie vom unbewussten Denken zum unbewussten Wissen (vgl. Jacques Lacan 2022, 320). Dies verwundert vielleicht, betrachtet man Lacans berühmte Prämisse vom Begehren als einem dem Symbolischen und der Sprache geschuldeten Grundmoment der menschlichen Wirklichkeit und des unbewussten Denkens (siehe Kap. 3.2.5). Dennoch sollte man sich stets vor Augen halten, dass Lacans Interesse am Genießen letztlich mit seiner Theorie des Begehrens verbunden ist, denn nicht umsonst ist z. B. sein Begriff des Mehr-Genießens ein anderer Name für das Objekt *a* als Ursache des Begehrens. Auch der Begriff des Realen taucht nicht erst in Lacans Spätwerk auf, sondern ist bereits in seinen ersten Seminaren präsent. Die Annahme eines weniger dominanten Symbolischen und die Entwicklung des Begriffs vom Objekt *a* weisen schon in der Zeit rund um die Seminare VII bis XI darauf hin, dass Lacan eine „Neubestimmung seiner Lehre“ (Andreas Cremonini 2007, 105) ansteuert. Generell ist bei der Behauptung klar abgrenzbarer Phasen oder Theoriekonstrukte in Lacans Denken Vorsicht angebracht (siehe Kap. 3.1.3). Darüber hinaus gilt für Lacans Theoretisierung des Genießens und des Realen, dass es sich um ein komplexes, aber in sich offenbar nicht abgeschlossenes Feld handelt, da ihm z. B. der Anschein eines sprachlich schwer vermittelbaren Wissens zu eigen ist. Das demonstriert v. a. seine Beschäftigung mit der Konstruktion bzw. dem

Zeichnen topologischer Verflechtungen (Borromäischer Knoten). Michael Turnheim (2009, 102) stellt fest, dass das spätere Werk Lacans z. B. als eine Zerstörung von früheren Prinzipien bzw. als Demonstration einer eigenartigen Beweglichkeit seiner Theorie angesehen werden kann. Lacan kritisiert nun gewisse Grundlagen der Psychoanalyse Freuds – wie dessen Ödipus-Theorie (Andreas Cremonini 2007, 105; vgl. Alain Lemosof 2012). Besonders Lacans leidenschaftlicher Fokus auf die Topologie der Knoten in den 1970er Jahren sowie seine häufigen Wortschöpfungen und Sprachspiele weisen nicht nur darauf hin, dass die mündliche Weitergabe seiner Theorien mehr und mehr durch ein Zeigen ersetzt wird, sondern dass in Bezug auf seine Theorien und seine Lehre vielleicht bereits ein „Auflösungsprozess“ (Elisabeth Roudinesco 2011, 366) einsetzt.³⁴

Wie lässt sich das Reale dieser Auflösung thematisieren oder demonstrieren? Sigmund Freud (2000e) geht von „unbewußten Gedanken“ (ebd., 31) bzw. „unbewußten Vorstellungen“ (ebd.), d. h. von unbewussten Erinnerungen bzw. Ideen aus, die im Seelenleben wirksam sind und z. B. Anteil an der Bildung von Symptomen haben. Symptome haben einen versteckten Sinn, den es zu entschlüsseln gilt. Doch Lacan hebt hervor, dass bestimmte Bildungen des Unbewussten von einem Realen als Sinn- außerhalb zeugen und dass das Unbewusste etwas Fremdes, Anderes ist, das der Deutbarkeit Grenzen setzt. Es gibt ein Reales im Unbewussten bzw. ein reales Unbewusstes, wie Colette Soler (2018, 54) betont, das z. B. im Lapsus zum Vorschein kommt, in dem sich das Subjekt aber nicht selbst erkennt. Das unbewusste Wissen, das sich hier „realisiert“, sagt uns nicht immer etwas. Fraglich ist daher, wie man sich auf dieses Wissen (z. B. im Rahmen der psychoanalytischen Kur oder in der Theoriebildung) beziehen kann, wenn man es nicht sagen, nicht aussprechen kann. Lacans Angewohnheit, seine Theorien auch als Formeln und Buchstaben – als „Matheme“ – niederzuschreiben, bezeichnet einen Weg, das Nichtsagbare oder Nichtgesagte weiterzugeben und dabei zugleich zu zeigen, dass die Formalisierung nie vollständig gelingt (Elisabeth Roudinesco 2011, 352–353). Das Denken in Formeln (Jacques Lacan 1997, 218–219), in dem das „mathematische Unverstehen“ (Jacques Lacan 2013, 41–72) zur Wirkung kommt, hebt die Vorstellungskraft aus und fokussiert sich auf das, was sich mittels Mathemen vermitteln lässt (siehe Kap. 3.1.1). Doch neben dem Mathem, das eher in das (vom Realen begrenzte) Symbolische einge-

34 Parallel zu dieser inhaltlichen Entwicklung wurde Lacan zuletzt auch selbst „aphasisch“ und zeichnete seine Überlegungen, anstatt zu sprechen oder zu schreiben (Elisabeth Roudinesco 2011, 359).

geschrieben ist, gibt es für Lacan eine Möglichkeit, das Reale noch direkter zu zeigen: den Borromäischen Knoten (Elisabeth Roudinesco 2011, 351).

Vor allem die Verbindung von Realem und Genießen in der Theoretisierung des Unbewussten ist beim späten Lacan entscheidend: Es gibt im Hinblick auf dieses Reale kein denkendes Subjekt, schon gar nicht als Agens oder Urheber des Denkens. Denn „*das Unbewusste, das ist nicht, daß das Sein dächte*“ (Jacques Lacan 1991b, 114; Hervorhebung im Original), sondern „*das Unbewusste, das ist, daß das Sein, indem es spricht, genießen soll*“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Das Unbewusste sei „umso eher denkbar“, wie er sagt, desto weniger es mit dem Denken und Kalkulieren verbunden wird (Jacques Lacan 1988b, 94). Es geht beim Unbewussten um die Basis eines in das Sprechen verwickelten Genießens, nicht (nur) um das Denken und Vermitteln von versteckten Botschaften. Das Unbewusste offenbart sich z. B. in seinen Fehlleistungen, aber was dabei ebenso entscheidend ist: Der Sinn wird aus dem Nicht-Sinn geboren, während das Sprechen zugleich ein Genießen ist – eine Verbindung, die allerdings rätselhaft für das Subjekt ist.

Wo Lacan zuvor das cartesianische *Cogito* ins Unbewusste „verlagert“ hat (siehe Kap. 3.2.4), problematisiert er nun also anscheinend diesen Schritt (vgl. Jean-Claude Milner 2014b, 190–192; Jean-Gérard Bursztein 2012, 21–22). Mitte der 1950er Jahre spricht Lacan (2015a, 61) vom Unbewussten als einem Gedächtnis, das zugleich Ort des symbolischen Anderen ist. Beim Lacan der 1970er Jahre geht das denkende Subjekt des Unbewussten aber offenkundig im sprechenden und genießenden Sprechwesen auf (vgl. Jean-Claude Milner 2014b, 190–193). Statt eines denkenden Subjekts des Unbewussten ist nunmehr viel mehr die Rede von einem Sprechwesen, welches zuallererst in und durch *lalangue* genießt. Man kann dies auch anders formulieren: Es gibt zwei verschiedene Seiten des Subjekts, ein Subjekt des Signifikanten und ein Subjekt des Genießens (Jacques-Alain Miller 1993–1994, zitiert nach Bruce Fink 2016, 217; vgl. Jacques Lacan 2022, 167–168). Colette Soler (2018) verweist auf Lacans Weiterentwicklung seiner Überlegungen zum Unbewussten – es handelt sich um ein reales Unbewusstes, in dem das Symbolische z. B. nicht die Funktion der Metapher umfasst. Während Lacan bekanntermaßen behauptet, das Unbewusste sei durch bedeutungsgenerierende Signifikantenketten strukturiert, überrascht er nun mit der Annahme, dass das Unbewusste zuerst eine Frage der mehrdeutigen und nicht „verstepten“ *lalangue* sei. In Seminar XXII (*R.S.I.*) bezeichnet er das Unbewusste als das Reale (Jacques Lacan 2012, 66).

Dieser Fokus auf das Reale betont die Unmöglichkeit einer totalisierenden Perspektive auf das Subjekt (oder besser: Sprechwesen; vgl. Walter Seitter 2009, 355–356). Das Subjekt ist nicht als ein Ganzes erfassbar (etwa in Bezug auf das Wissen und das „Loch“ im Unbewussten), und zwar nicht nur, weil Lacans Überlegungen hier zu keinem fruchtbaren Ende, zu keinem Gesamtbild zu gelangen scheinen. Er gesteht etwa in Seminar XXIII, dass er früher Picassos Behauptung, er suche nicht, sondern finde, auch für sich geltend gemacht hatte, dies aber nun nicht mehr so leicht „herumposaunen“ könne, weil er Mühe habe, seinen Weg zu finden (Jacques Lacan 2017, 97).

Diese Mühe zeigt sich besonders bei Lacans Hingabe zu den topologischen Windungen und Verknotungen, die den Verweis auf verschiedene Modalitäten des Genießens beinhalten. Seine Version des Borromäischen Knotens steht für die Wirklichkeit des Subjekts und setzt sich aus den Ringen des Realen, des Symbolischen und des Imaginären zusammen. Lacan formuliert damit kein abgeschlossenes Modell der menschlichen Subjektivität (Peter Widmer ³1997, 158). Das Verhältnis der drei Dimensionen der subjektiven Wirklichkeit wird mit der Knotentheorie also nicht erschöpfend abgehandelt. Doch auch wenn Lacans Theorie des Borromäischen Knotens von einem gewissen Standpunkt aus vielleicht sogar als gescheitert betrachtet werden kann (Slavoj Žižek 2014b, 1086–1088), so bietet dieser doch zugleich die Möglichkeit, dem Begriff des Realen auf die Spur zu kommen, mit dem sich Lacan nunmehr von einer anderen Seite her auseinandersetzt. Lacans „Unfähigkeit“, seine Subjekttheorie im Kontext des Knotens befriedigend abzuschließen, wäre somit im gleichen Augenblick die Demonstration der Unmöglichkeit, eine totalisierende Perspektive auf die menschliche Subjektivität abzuliefern und damit doch etwas auf den Punkt zu bringen. Diese Unmöglichkeit trägt eben durch den Begriff des Realen einen Namen.

3.3.2 Das Reale, das Symbolische und das Imaginäre

Die drei Dimensionen (bzw. „Ordnungen“ oder „Register“) menschlicher Wirklichkeit – das Reale, das Symbolische und das Imaginäre – sind ein entscheidender Teil des Lacan'schen Werks, inklusive seiner späteren theoretischen Ausarbeitungen. Diese Trias spielt in der Konstituierung des menschlichen Subjekts eine zentrale Rolle und bestimmt jeden Wirklichkeitsbezug (vgl. August Ruhs 2010, 12; Peter Widmer ³1997, 153–154). Grundsätzlich ist das Symbolische der Ort der vom Anderen getragenen

Sprache, der Normen, Gesetze und Regeln, während das Imaginäre den Bereich des (körperlich) Bildhaften, der Phantasie, der Idealisierung und Verkennung bezeichnet (siehe Kap. 3.1.1). Das Reale gilt als der schwierigste Begriff der Trias, wird aber häufig negativ als etwas Unerkennbares bestimmt – doch beim späten Lacan verändert sich die Perspektive teilweise. Laut Colette Soler (2018, 7) definiert Lacan in seinen früheren Arbeiten das Symbolische als eine bestimmte Art der Organisation des Signifikanten: Die signifikante Kette ist z. B. von einer Synchronizität charakterisiert, die die Metapher erlaubt (siehe Kap. 3.2.2). Die Ordnung des Symbolischen ist Hintergrund der Subjektwerdung und des Subjekts des Unbewussten. Doch Lacans Knotentheorie betont viel stärker, dass das Unbewusste ebenso das Reale beschreibt, das „ungeordnet“ ist, aber gleichzeitig das Symbolische und Imaginäre zusammenhält. Überhaupt zeigt Lacans Beschäftigung mit den Verschlingungen der Knoten, dass man das Reale, Symbolische und Imaginäre nicht nur als klar abgrenzbare Kategorien betrachten darf, da sie in der Verschlingung ineinander übergehen (Nina Ort 2014, 243) bzw. aneinanderstoßen (siehe Kap. 3.3.4). Während jede der drei Dimensionen eine distinkte, eigenständige Funktion in der Wirklichkeit des Subjekts hat, hängen sie doch zusammen und lassen sich (sofern borromäisch miteinander verknüpft) z. B. als Grundlage auch des bewussten Erlebens eines Menschen schwerlich voneinander trennen.

In Seminar I, das in den Jahren 1953 und 1954 stattfindet, steht das Reale offenbar zunächst für die wirklichen Dinge, über die sich das Netz der Sprache legt, wobei das Sprechen hier auch die Wahrheit in das Reale einführt (Jacques Lacan ²1990a, 328–329) und das Symbolische damit eine entscheidende Wirkung auf das Reale und das menschliche Leben hat (ebd., 332). Es ist ein vorsymbolisches Reales, das vom Sprechen durchlöchert wird (ebd., 340). Die von uns wahrgenommene reale Welt bzw. Außenwelt ist zwar als symbolisierte Welt aufzufassen (ebd., 115), doch gleichzeitig widersteht das Reale der Symbolisierung (ebd., 89). Die Symbolisierung des Realen, d. h. die Ausbreitung des Netzes der Sprache über das Reale, erzeugt demzufolge die menschliche Realität, hinterlässt aber einen Bereich, der nicht zu symbolisieren ist. Vom Standpunkt der erfahrbaren menschlichen Realität aus ist das Reale widerständig: Es ist „ausgeschlossen“ (ebd., 261). Das Reale ist hier somit gleichzeitig das, was symbolisiert wird oder das man zu symbolisieren sucht, und das, was widerständig ist und sich nicht symbolisieren lässt.

Im darauffolgenden Seminar II heißt es einerseits, dass das Reale „ohne Riss ist“, dass im Realen keine Unterscheidung zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit bzw. zwischen Umwelt und Innenwelt getroffen werden

kann (Jacques Lacan ²1991a, 128–129), und andererseits, dass das Reale immer am selben Platz ist oder an denselben Platz zurückkehrt (ebd., 376–381). Gleichzeitig lässt sich das Reale weder imaginär noch symbolisch vermitteln (ebd., 225). Dies bestärkt die Idee, dass das Reale – obwohl Ziel der Symbolisierung – etwas von unserer bedeutungsvoll wahrgenommenen Realität Ausgeschlossenes ist. Doch damit ist hier nicht gemeint, dass dem vermeintlichen Erkenntnissubjekt einfach die „reale Welt“ als etwas nicht Erkennbares gegenübersteht bzw. dass das Reale das objektive Pendant des Subjekts in einem dualistischen Erkenntnisverhältnis ist – das Reale betrifft das Subjekt selbst.

In Seminar III erwähnt Lacan dementsprechend, dass das Reale nicht im Sinne von Objektivität zu verstehen sei. Stattdessen trete im Realen gerade das Subjektive in Erscheinung, und zwar dergestalt, dass sich ein Subjekt (hier auch gemeint: in der psychoanalytischen Sitzung) der Signifikanten bedienen kann, ohne damit etwas zu signifizieren (Jacques Lacan 1997, 221). Das Reale beschreibt also den Umstand, dass ein Signifikant an sich nichts bedeutet und der Produktion von Unsinn und Täuschungen dienen kann (ebd., 220–221). Hier assoziiert Lacan seinen Subjektbegriff mit der modernen Physik, in der die Freilegung bestimmter Naturgesetze zuallererst einer Freilegung bedeutungsloser Formeln entspreche (ebd., 218–219). Gemeint ist wohl die mathematische oder formalisierte Erfassung physikalischer Gesetze, die sich vom Alltagsverständnis beobachtbarer physikalischer Phänomene unterscheidet (vgl. Slavoj Žižek 2018, 37; siehe Kap. 3.1.1). Der Signifikant, das symbolische und intersubjektive Medium der Bedeutung, ist im Grunde (als Buchstabe) real, d. h. bedeutungslos. Sofern es vom Signifikanten konstituiert ist, widersetzt sich im Subjekt etwas der Symbolisierung, der die Signifikanten zugleich dienen. Insofern ist das Reale zwar außerhalb der symbolisierten und bedeutungsvoll wahrgenommenen Realität, aber nicht vom Subjekt unabhängig.

Auch in Lacans späteren Seminaren, z. B. im Kontext der Knotentheorie, haben die Definitionen der früheren Seminare immer noch Gültigkeit, wiewohl neue Blickwinkel auf das Reale und das Unbewusste bestehen. In Seminar XXII spricht er von einem realen, durch die Signifikanten durchlöcherten bzw. gelochten Unbewussten (Jacques Lacan 2012, 66). In Seminar XXIII, heißt es u. a., dass „das Reale ohne Sinn ist“ (Jacques Lacan 2017, 150); es ist das Außerhalb vom „Feld des Sinns“ (ebd., 149) bzw. „aus ihm ausgeschlossen“ (ebd., 67). Mit Sinn ist hier ein Bereich zwischen dem Symbolischem und Imaginärem gemeint, der dafür steht, dass wir Dingen einen Sinn geben können. Dies lässt sich anhand des traditionellen psychoanalytischen Verständnisses der Deutung von Symptomen

veranschaulichen, die laut Sigmund Freud (2000a, 258–272) zunächst unsinnig erscheinen, aber eben durchaus Sinn ergeben und im Rahmen der Psychoanalyse gedeutet werden sollen. Doch das Reale lässt sich letztlich eigentlich nicht einordnen: „Das Reale hat keine Ordnung“ (Jacques Lacan 2017, 153). Das Reale ist das Unmögliche (Jacques Lacan ⁴1996c, 175–176; 2007, 103, 123, 165). Damit ist auch gemeint, dass sich im Rahmen der vom Symbolischen getragenen Suche nach Wahrheit etwas nicht sagen oder beweisen lässt (ebd., 163–179). In psychoanalytischen Sitzungen gibt es so z. B. Grenzen des Deutbaren, etwa über die Wahrheit des (unbewussten) subjektiven Begehrens. Dieses irreduzible, nicht sagbare, deutbare oder beweisbare Etwas ist das Sinn-außerhalb, von dem Lacan spricht. Er hält in Seminar XXIII fest, dass das unmögliche Reale durchaus seine „Nasenspitze“ zeige, dabei aber – wie der Tod – nicht gedacht werden könne (Jacques Lacan 2017, 136–137). Wir können also durchaus auf das Reale stoßen, aber es ist „unmöglich“, weil es sich unserem Denken als etwas Udenkbares oder Unvorstellbares präsentiert.

Mit dem Realen meint Lacan darüber hinaus das Reale des Körpers (vgl. Véronique Voruz/Bogdan Wolf 2007, xi; Peter Widmer ³1997, 58–60, 189). Das Sprechwesen hat einen realen Körper (Colette Soler 2018, 96), aber es gibt ebenso einen imaginären Körper, d. h. das Bild oder die (anatomische) Form des Körpers (ebd., 3, 11, 126; vgl. Peter Widmer 2010, 116), wobei im Zusammenhang mit dem Körper neben dem Realen und Imaginären auch das Symbolische zu nennen ist, da diesem eine für das Subjekt konstitutive Funktion zukommt. Lacan (1988a, 12–13) spricht 1970 in *Radiophonie* von zwei Körpern: einem ersten Körper, dem „Körper des Symbolischen“, und einem zweiten Körper. Wie er hier sagt, „macht“ der erste Körper den zweiten, inkorporiert sich in diesem, der sodann die „Marke“ des Symbolischen trägt. Der erste Körper bezeichnet also den „Sprachkörper“, die Markierungen oder Züge, die die Basis zur Bildung einer „Folge von Signifikanten“ (ebd., 13) sind. Mit dem zweiten Körper meint Lacan anscheinend den lebendigen Körper, hier auch gedacht als Individuum, das eben diese „Marke“ trägt (ebd.). Unter der Wirkung der Signifikanten entsteht das geteilte Subjekt. In Seminar XX assoziiert er ebenfalls sprechendes Individuum und Subjekt miteinander: Das Individuum wird von seinem Unbewussten (bzw. der *lalangue*) affiziert, aber genau dadurch kann es das Subjekt des Signifikanten zum Erscheinen bringen (Jacques Lacan ²1991b, 154–155, zur *lalangue* siehe Kap. 3.3.3). Damit bezieht sich Lacan auch auf den Kontext der psychoanalytischen Sitzung, in der das sprechende Individuum die Zeichen seines Unbewussten deutet und so das Subjekt des Signifikanten hervorbringt (vgl. Jean-Claude

Milner 2014b, 188–189). Individuum und Subjekt sind zwar heterogen, aber sie überlagern sich (ebd., 190; vgl. Colette Soler 2018, 13). Sofern die Bildung des Unbewussten auf einer Begegnung mit der *lalangue* beruht (Jacques Lacan ²1991b, 155), kann auch diese als Körper des Symbolischen verstanden werden (Rolf Nemitz 2020, 106).

In den späteren Theorien Lacans bekommt die Untersuchung des Verhältnisses von Realem, Symbolischem und Imaginärem einen besonderen Stellenwert (Jean-Claude Milner 2014b, 187). Das Symbolische strukturiert das Unbewusste, doch es wirkt auch auf den lebenden Körper sowie unser (imaginäres) Körperbild und unsere Identifikationen ein. Von einem gewissen Standpunkt aus gesehen scheint es keinen Körper vor der Sprache zu geben; Sprache schreibt sich nicht nur in den Körper ein, sondern „schreibt ihn“, macht ihn erst zu einem Körper, den wir als unseren eigenen erfassen und benennen können. Benennungen haben etwa eine strukturierende Funktion für das Körperempfinden von Kleinkindern, die in der Interaktion mit anderen Personen erfahren, dass sie einen Körper haben und dass jedes Körperteil einen Namen besitzt (Peter Widmer ³1997, 30). Hat das Symbolische damit wiederum das Primat? Nicht zwingend, weil sich die Annahme dieser „Einschreibung“ mit dem Borromäischen Knoten etwas anders verstehen lässt. „Schrift“ ist real, auch, weil sie sich hier auf etwas „Blödes“ bezieht (Jacques Lacan 2012, 11–12; zur „Blötheit“ siehe Kap. 4.3). Das Symbolische ist offenbar nicht auf der „Höhe“ einer „sozial verbindlichen“ und mit klaren Bedeutungen assoziierten Form. Nicht das Symbolische erzeugt das Subjekt bzw. Sprechwesen, sondern der Vorgang des Verknotens des Realen, des Symbolischen und des Imaginären (siehe Kap. 3.3.4).

Der reale Körper, der symbolische Körper (Sprachkörper) und der imaginäre Körper (Körperbild) müssen hier also einerseits als gleichwertig und ineinander verschlungen gedacht werden, aber andererseits besitzt jeder Körper seine eigenständige Charakteristik. Das Reale bezieht sich offenbar auf den lebendigen Körper. Sobald ein Wesen in der Sprache ist und unter der Wirkung der Signifikanten steht, stellen sich auch Fragen über das Reale des Körpers, das sich nicht mit dem eigenen Körperbild deckt, weil hier etwas ausgeschlossen bleibt. Eine Frage ist, ob „das Leben“ in einem „reinen Zustand“ – wie jenem von Pflanzen – ein Genießen in sich selbst erlebt (Colette Soler 2016, 52). In Seminar XX finden sich Hinweise über den Zusammenhang von Signifikanten und Körper: Erstens, der Signifikant „sitiert [sich] auf der Ebene der genießenden Substanz“ (Jacques Lacan ²1991b, 28). Zweitens, wir wissen nicht, was es bedeutet, „lebend zu sein“ (ebd., 27), außer dass sich ein Körper genießt. Drittens, das Genießen

wird „verkörpert in signifikanter Weise“ (ebd.). Das (körperliche) Genießen wird beim Sprechwesen in Sprache umgewandelt (Colette Soler 2016, 52–53). Dabei finden Menschen im Sprechen selbst Lust, und zwar jenseits der Frage, ob sie damit etwas Bedeutsames vermitteln wollen (Claus-Dieter Rath 2013, 26). Die Substanz des Körpers bzw. die Idee dieser Substanz, so scheint es, können Menschen nur im Sprechen erfahren oder errahnen, und zwar ohne konzeptuellen Überbau oder eine genaue Vorstellung darüber, was im Inneren des Körpers wirklich passiert. Für das Sprechwesen gilt, dass es im Sprechen genießt, und zwar ohne etwas darüber zu wissen (Jacques Lacan ²1991b, 124). Lacan erwähnt z. B. das Nervensystem (ebd.), die Funktion der Reproduktion oder die Molekularchemie (ebd., 155). Slavoj Žižek (1996, 98) drückt dies etwas anders aus, zielt aber auf einen ähnlichen Punkt ab: Die Wirksamkeit der symbolischen Ordnung beruht im Alltag darauf, dass wir bestimmte ekelhafte oder unheimliche Dinge ausblenden, die sich unter der Haut bzw. unter der Oberfläche befinden. Die Vorstellung eines gehäuteten Körpers, der das nackte Fleisch und die pulsierende „Lebenssubstanz“ des Realen zum Vorschein bringt, so Žižek, ist irritierend (ebd., 98–99). In dieser Hinsicht will man diese Dinge gar nicht wissen. Sobald man spricht, kann oder will man über manches nicht sprechen. Das Reale ist diese Grenze des Sagbaren, auch in Bezug auf den lebendigen Körper.

Lacan spricht beim Realen von „Ex-sistenz“, denn es *sistiert* „außerhalb des Imaginären und des Symbolischen“ (Jacques Lacan 2017, 53; siehe Kap. 3.3.4). Er bezieht diesen Begriff von Martin Heidegger (¹⁰2000, 17), demzufolge das Wesen des Menschen in der „Ek-sistenz“ beruhe und „ek-statisch“ sei. Der Mensch stehe „in die Offenheit des Seins hinaus“ (ebd., 42). Wie Bruce Fink (2006, 47) meint, will Lacan zu verstehen geben, dass das Reale der Sprache vorausgehe bzw. sich außerhalb unserer Realität befinde – zumindest bis zu dem Punkt, an dem das Reale benannt oder symbolisiert werde. Alenka Zupančič (2020, 87–88) vertritt die Ansicht, dass das Reale kein Sein ist, aber auch nicht außerhalb des Seins liegt, sondern als eine Art innerer Widerspruch auftaucht, wenn im Symbolischen ein Sein behauptet wird. Diese Auffassung spricht jedoch gegen die Vorstellung eines gänzlich eigenständigen Realen in Form einer nicht bereits vom Symbolischen affizierten, genießenden Substanz.

Lacan führt eine Unterscheidung von Realität und Realem ins Treffen: Die Realität „funktioniert“, aber damit ist nicht das Reale gemeint (Jacques Lacan 2017, 146). Das Reale ist zudem vom Wahren zu unterscheiden (ebd., 82), denn Wahrheit impliziert die Existenz von Sinn (ebd., 126). Das Reale steht laut Jean-Claude Milner (2014a) für die Behauptung

„es gibt“ (ebd., 7; Hervorhebung im Original) und vermittelt daher offenbar keinen Inhalt und keine Eigenschaften – außer der Setzung dieser Behauptung selbst. Es äußert sich nur in einem unbestimmten und unvergleichbaren „Dieses“ (ebd., 29–31). Das menschliche Sein (hier gedacht als Borromäischer Knoten) hängt davon ab, dass etwas (Reales) als gesetzt gilt (Peter Widmer ³1997, 153). Das Reale behauptet eine Seiendheit (ebd., 189), die vielleicht so zu verstehen ist, dass ein Subjekt nur darauf zeigen und es als „dieses“ ausweisen kann (ähnlich zum Genießen des Körpers, über das man sonst nichts weiß). Aufgrund der konzeptuellen Unbestimmtheit gibt es aber keine Möglichkeit, etwas Wahres oder Verallgemeinerbares darüber zu formulieren – wobei sich dennoch zumindest ein Wahres darüber sagen lässt, nämlich „dass das Reale [...] keinerlei Sinn hat“ (Jacques Lacan 2017, 126). Das Reale ist durchaus erfassbar, aber nur als das, bei dem der Sinn aufhört, gleich eines unlösbaren Widerspruchs. Auch Alenka Zupančič (2020, 248) ist der Meinung, dass unser Denken Zugang zum Realen hat, z. B. in Form logischer Paradoxien. So gesehen ist das Reale nicht nur etwas Konkretes, sondern die Wahrheit und das Reale hängen zusammen. Allerdings geht es dabei wahrscheinlich nicht nur um die Frage, ob es etwas Wahres über das Reale zu artikulieren gibt, sondern auch darum, dass sich die Wahrheit des Subjekts nur „halb sagen“ lässt (Jacques Lacan 2017, 23). Sofern das Sprechen (etwa im Kontext psychoanalytischer Sitzungen) auf Wahrheit abzielt, kann der Sinn an seine Grenzen – den Nicht-Sinn oder Unsinn – stoßen. Anders formuliert: Das Reale ist wie ein „Zungenbrecher“ im Sprechen, ein Widerspruch, so Alenka Zupančič (2020, 140). Aber auch beim Genießen als etwas Realem zeigen sich Abweichungen, z. B. indem etwas über das vermeintlich Natürliche und Normale hinausgeht (ebd., 181). Das Reale ist hier als die Grenze dessen zu verstehen, was im sozialen Kontext bedeutsam und erlaubt ist. Das, was funktioniert (Realität), definiert sich durch seine äußere Grenze, also durch das, was nicht funktioniert, was nicht geht (Reales).

Wie funktioniert das Symbolische bzw. worauf beruht die Funktion des Symbolischen laut Lacan? In seinen früheren Überlegungen bringt er u. a. die Künstlichkeit des Symbolischen zum Ausdruck. So sagt er in Seminar II, dass die Welt des Menschen bzw. des dezentrierten Subjekts eine symbolische ist und mit einer Maschine zu vergleichen sei (Jacques Lacan ²1991a, 64). Lacan bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Kybernetik (ebd., 373–390). Doch die Schwerpunktsetzung in der Frage, was das Symbolische bewirkt, ändert sich. In Seminar XXII meint er z. B., dass das Symbolische bzw. der Signifikant (ein) Loch macht (Jacques Lacan 2012, 66). Beim Unbewussten stehe das Urverdrängte für dieses Loch (ebd.,

19), das auf eine Leere im Inneren des Subjekts verweist, die z. B. auch über den Bezug auf Körperöffnungen relevant wird (Walter Seitter 2009, 355). Das Symbolische macht die Leere und das Fehlende zum zentralen Moment der Subjektivität. Es ist das Trennende, das im Rahmen einer Benennungs- und Vermittlungsfunktion Abstand zur Außenwelt schafft sowie eine signifikante Struktur der An- und Abwesenheit hervorbringt (Peter Widmer ³1997, 188–189). Das Symbolische bringt mit den Signifikanten das Unterscheidbare, das man aber gerade in Bezug auf Lacans spätere Theorien zunächst mit der *lalangue* assoziieren kann (Jean-Claude Milner 2014a, 29). Jeder Signifikant steht für ein von den anderen Signifikanten zu unterscheidendes „Eines“ (ebd.). Dieser Sprachkörper, der aus differenziellen Elementen besteht, strukturiert das Unbewusste nicht von vornherein in Form diachronisch und zugleich synchronisch organisierter Signifikantenketten. Die Sprache schafft auch nicht sofort eine Vertrautheit. Worte sind den Menschen aufgezwungen, wie Parasiten, obwohl wir durchaus von ihnen abhängig sind (Jacques Lacan 2017, 101–102). Wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, ist das Symbolische zuallererst nicht Sprache (franz. *langage*), sondern das, was Lacan eben die *lalangue* nennt (Colette Soler 2018, 3). „Verbindliche“ Bedeutungen erhält die Sprache erst in einem jeweiligen Diskurs, einem sozialen Band (vgl. Jacques Lacan ²1991b, 22, 60, 89). Dazu ist auch das Imaginäre nötig.

Das Imaginäre entspricht dem Körper, und zwar dem Körper als einer „Konsistenz“, einer Form, der das Individuum im Bild begegnet (vgl. Colette Soler 2018, 11). Einer Bemerkung in Seminar XXII zufolge entspricht diese Konsistenz daher z. B. auch nicht der Widerspruchslosigkeit (Jacques Lacan 2012, 17), sondern es geht um die Konsistenz bzw. den Halt des (Borromäischen) Knotens der Subjektivität (ebd., 12). Beim Imaginären handelt es sich auch nicht einfach bloß um ein Synonym für Imagination (ebd., 31). Lacan macht mit dem Begriff bestimmte Funktionen deutlich, auch wenn die Vorstellungskraft hier sicherlich eine wichtige Rolle spielt. Das Bild beinhaltet z. B. den Körper als vermeintliche Einheit. Das Körperbild ist daher der zentrale Bezugspunkt des narzisstischen Egos, das sich als vollständig imaginiert (vgl. Jacques Lacan 2017, 167). Das Imaginäre geht von der Annahme aus, dass es Ähnliches gibt, so Jean-Claude Milner (2014a, 7–8). Auf imaginärer Ebene werden Eigenschaften verortet, zugeordnet und verglichen sowie eine Idee von Einheit, Ganzheit und Zusammengehörigkeit gebildet. Insgesamt gilt daher: Das Symbolische unterscheidet und das Imaginäre bindet bzw. bildet ein Band (ebd., 10; vgl. Peter Widmer ³1997, 188). Das Imaginäre ist hier also mehr als nur die Bedeutungen (Signifikate), die sich erst im Gefolge der Artikulation

der Signifikanten herstellen (vgl. Colette Soler 2018, 3; siehe Kap. 3.2.1). Das Imaginäre ist eine Bedingung dafür, dass Dinge einen Sinn für das Sprechwesen ergeben und es sich ein Bild von ihnen machen kann.

So gesehen wären das Imaginäre und das Symbolische etwas, das beim Sprechwesen funktioniert und aus diesem zugleich ein soziales Wesen macht. Doch im Realen gibt es keine Ordnung (Jacques Lacan 2017, 153) und es bindet sich auch an nichts (ebd., 134). Das Reale verkörpert sich zwar im Genießen des Individuums als lebendiges Wesen, aber in der Beziehung zum Anderen (im Diskurs) ist dem Genießen gleichzeitig eine unüberschreitbare Grenze gesetzt. Es gibt keine vollständige Kenntnis über das Genießen des Anderen (Alain Lemosof 2012, 98). Das Reale zeigt sich daher nicht nur im Genießen, sondern es steht ihm vom Standpunkt dessen, was innerhalb des sozialen Bandes mutmaßlich Sinn stiftet, sogar auch im Weg. Das Reale ist eine Grenze, ein Hindernis des Genießens, weil es anscheinend keine Rücksicht auf die Ordnungen oder Anordnungen des Symbolischen und die imaginären Ideale nimmt, die z. B. darin bestehen, die Sexualität zu normieren, zu normalisieren oder zu naturalisieren. Das Reale erfüllt etwa nicht die Erwartung heterosexueller Normen, die in der natürlichen Fortpflanzungsfunktion ihren vermeintlich höchsten Sinn verwirklicht sehen. Es hält sich nicht an die Vorstellung davon, was zusammengehört. Das Ideal zweier zu einer imaginären Einheit verschmolzener Körper ist illusionär, vor allem da, wo man es an eine vermeintliche Natürlichkeit koppelt. Die Vorstellung, dass sich in der Kopulation ein totales Genießen herstelle, sei ein menschlicher Irrglauben (Jacques Lacan 2013, 69–70). Dieser Andere, mit dem die Vereinigung gelingen soll, existiert nicht. Es gibt das konkrete Gegenüber, aber dahinter ist nichts – lediglich ein Loch an der Stelle, wo das Subjekt einen Anderen des Anderen erwartet (Jacques Lacan 2017, 149). Mit anderen Worten: Nichts im Realen bestätigt z. B. die gesellschaftlich vermittelte Idee, dass Mann und Frau eine harmonische Einheit bilden. Hier existiert kein Garant von Sinn oder Wahrheit über das Symbolische hinaus.

„Mann“ und „Frau“ sind dabei in erster Linie Signifikanten innerhalb einer diskursiven Realität, kein prädiskursives natürliches Faktum (Jacques Lacan ²1991b, 37). Bei Männlichkeit und Weiblichkeit handelt es sich um keine Konzepte, die automatisch im Psychischen gegeben sind (Peter Widmer ³1997, 93). Mann und Frau sind sprachliche Konstruktionen, Signifikanten – und zwar solche, die im Angesicht des Realen scheitern (siehe Kap. 3.3.5.3). Die Sprache, die den Körper bewohnt, kann ihre symbolische Funktion nie vollständig erfüllen. Das von der Sprache gezeichnete Reale ist daher im bewussten Erleben nichts, das Lust bereitet (Jacques

Lacan 2017, 82), auch weil es von jeder Erwartung eines Eins-Seins (imaginärer Vollständigkeit) abweicht. Das Reale zieht der Illusion eines ewig währenden, erfüllenden und natürlichen Bandes zwischen Mann und Frau einen Strich durch die Rechnung. Dieser Sinn, der ein „sexueller Sinn“ ist, erfüllt sich nicht. Das Genießen dient insofern zu nichts, weil sich damit entgegen jeder möglichen Erwartung kein komplementäres Verhältnis zum (gegengeschlechtlichen) anderen Körper herstellen lässt (Jacques Lacan ²1991b, 78). Anhand der Orientierung am vermeintlich Normalen oder Natürlichen erlangt das Subjekt nicht die Fülle, die damit suggeriert wird.³⁵ In diesem Sinne formuliert Lacan seine berühmte provokante These, dass es kein Geschlechtsverhältnis gibt (Jacques Lacan ²1991b). Innerhalb der Rahmenbedingungen der Signifikanten ist kein Geschlechtsverhältnis formulierbar (Jacques Lacan 1988a, 17).

3.3.3 Die *lalangue*

Lacan ergänzt in seinen späteren Überlegungen seine berühmte Aussage, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist. Er schreibt die Sprache (franz. *la langue*) ab den frühen 1970er Jahren auch als *lalangue* (Jacques Lacan 2013, 18–19). Der Klang der ausgesprochenen Worte „die Sprache“ (franz. *la langue*) entspricht im Französischen dem Klang des Neologismus *lalangue*, also der Zusammensetzung des Artikels mit dem Substantiv. Die Worte sind homophon. Das Wort erinnert auch an die lustvolle Wiederholung sprachlicher Elemente im kindlichen Lallen oder an das Singen der Laute „la la“ (Colette Soler 2018, 25). Zudem führt Lacan den Begriff *lalangue* anscheinend zum Spaß in Anlehnung an den Namen von André Lalande ein, der ein bekanntes Wörterbuch der Philosophie verfasst hatte (Elisabeth Roudinesco 2011, 353; Jacques Lacan 2013, 17–18).

Das Unbewusste ist wie eine Sprache strukturiert, doch diese Struktur impliziert „ein Wissen, ein *savoir-faire* mit *lalangue*“ (Jacques Lacan ²1991b, 151). *Savoir-faire* heißt übersetzt „Können“ oder „Know-how“. Es geht also beim sprachlich strukturierten Unbewussten bzw. beim unbewussten Wissen anscheinend zunächst um ein Wissen-wie bzw. Ge-

35 Lacan scheint damit eine Anmerkung von Freud über Heterosexualität zu bestätigen: „Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschließliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit“ (Sigmund Freud 2000I, 56, Anm.).

wusst-wie im Umgang mit der *lalangue*.³⁶ Wissen ist hier nicht in einem klassischen epistemologischen Sinne z. B. als gerechtfertigte wahre Überzeugung zu verstehen. Grundsätzlich kann man das Unbewusste als unbekanntes Wissen ansehen, das kein sich seiner selbst transparentes Bewusstsein erfordert, sondern sich aus der Artikulation und Verbindung von Signifikanten ergibt (Bruce Fink 2006, 45). Doch das Wissen, von dem Lacan beim Umgang mit der *lalangue* spricht, ist nicht durch eine übergeordnete, intersubjektive Struktur anerkannter Bedeutungen oder einen symbolischen großen Anderen gestützt, denn das Wissen im Umgang mit der *lalangue* impliziert nicht, dass man Rechenschaft darüber abgeben kann (Jacques Lacan ²1991b, 151). Keine Rechenschaft abgeben zu können, bedeutet auch, dass hier keine Kenntnis von Gründen bzw. kein „Wissen, warum“, vorliegt.

Die *lalangue* affiziert uns. Sie hat laut Lacan Effekte auf uns, die sich als Affekte äußern, doch diese Affekte sind zugleich rätselhaft (ebd.). Dass die *lalangue* Affekte bewirkt, wie es in Seminar XX heißt, erinnert an die in *Radiophonie* formulierte Annahme, die inkorporierte Struktur erzeuge den Affekt (Jacques Lacan 1988a, 12). Mit der Struktur bezeichnet Lacan hier den „Körper des Symbolischen“ (ebd.). In diesem Sinne wäre die *lalangue* die Grundlage des symbolischen Körpers bzw. Sprachkörpers oder wäre selbst als Sprachkörper zu verstehen. Lacan bestätigt dies in Seminar XXIV: Die *lalangue* ist der Körper des Symbolischen (Jacques Lacan 2009, 4; Rolf Nemitz 2020, 106). Die Effekte des Sprachkörpers sind Affekte, die dem menschlichen Subjekt Rätsel aufgeben und zu einer Ambivalenz gegenüber dem von der Sprache geprägten Genießen führen, das sich im lebendigen (realen) Körper manifestiert.

Die *lalangue* ist zunächst das, was ein Kind bei seinen wichtigsten Bezugspersonen vernimmt. Das Unbewusste wird auf Basis des Umgangs mit der undurchsichtigen mütterlichen Sprache bzw. der Muttersprache gemacht, der „*lalangue* maternelle“ (Jacques Lacan ²1991b, 150). Als Muttersprache steht die *lalangue* für das erste, noch nicht in seiner Bedeutung erfasste Sprechen, das ein Kind hört (Colette Soler 2018, 25; 2016, 109). Es ist das vom Kind vernommene „Sprachgeräusch“ (Eric Laurent 2013, 90). Sprachliche Laute oder Zeichen sind zunächst befremdlich, erzeugen keine Vertrautheit, weil das werdende Subjekt ihren Sinn erst „heraushö-

36 Bevor Lacan den Begriff der *lalangue* verwendet, erwähnt er im Hinblick auf das Feld des Wissens auch ein „Wissen [...], was darin zu tun ist“ (Jacques Lacan 2022, 246; Hervorhebung im Original; franz. *savoir-y-faire*) und ein „Wissen, wie man darin sein kann“ (ebd., 247; Hervorhebung im Original; franz. *savoir-y-être*).

ren“ muss (siehe Kap. 3.3.5.2). Michael Turnheim (2009, 65–66, 86) macht darauf aufmerksam, dass die mütterliche *lalangue* und die Mutter bei Lacan ein abgründiges und ungeheuerliches Moment verkörpern, das auf eine traumatische Wirkung hinweist. Die Mutter ist ein paradigmatisches Beispiel dafür, welche Wirkung die äquivoke Sprache zuallererst auf ein Subjekt ausübt. Denn all das, was sie ihrem Kind über ihr Sprechen, ihre Sprache – die Muttersprache – zu vermitteln versucht, erzeugt nicht von vornherein (oder ausschließlich) ein Gefühl der Vertrautheit, aus der heraus die vermittelten Bedeutungen wie selbstverständlich anerkannt werden. Was die Mutter sagt und tut bzw. die Tatsache, dass sie manches nicht sagt oder nicht tut, ist alles andere als selbstverständlich für das Kind. Daher ist sie ein Ort der Sehnsucht und der bedrohlichen Ungewissheit gleichermaßen. Die Mutter wärmt und nährt das Kind, kann aber auch Dinge verweigern und abwesend sein. Die liebevollen Worte, die sie ausspricht, sowie das tröstende Lächeln, das sie ihrem Kind spendet, sind ambig. Im freundlichen Lächeln zeigt die Mutter auch die Zähne, ein Werkzeug der Zerstörung (Ulrike Kadi 2010). Das Bild der Mutter als einem hungrigen Krokodil mit riesigen Zähnen weist auf die Bedrohlichkeit ihres für das Kind rätselhaften Begehrens hin (Jacques Lacan 2007, 112). Intensive Gesten mütterlicher Zärtlichkeit mögen so z. B. für ein Kind nicht nur wohltuend, sondern zuweilen auch erschreckend oder erdrückend sein: Was will die primäre Bezugsperson?

Was in dieser mehrdeutigen, bedrohlichen Situation noch nicht etabliert ist, sind Ankerpunkte, die dem Subjekt „endgültige“ Sicherheit und Halt geben, die Ordnung stiften und greifbare Bedeutungen fixieren. Die zunächst formlose Sprache wird für das Subjekt also nicht unmittelbar zum intersubjektiv gültigen Werkzeug der symbolischen Ordnung bzw. des Diskurses (etwa der sinnvollen Kommunikation oder höflichen Floskeln und Benimmregeln). Das heißt, die Bedeutungszuschreibungen, Gewohnheiten und Gesetze, die sich hinter dem mütterlichen Sprechen abzeichnen beginnen, hat das Kind nicht je schon als seine eigenen Gesetze internalisiert, auch wenn es bereits spricht. Was im Kontext der symbolischen Ordnung Bedeutung hat, was erlaubt, gesollt, geduldet oder verboten ist, wird eben überlagert vom „Sprachgeräusch“ (Eric Laurent 2013, 90) und der „Rolle des Gleichklangs und der Mehrdeutigkeit“ (Claus-Dieter Rath 2013, 25).³⁷

37 Obwohl hier nicht näher darauf eingegangen wird, so haben freilich auch gehörlose Menschen Zugang zur Sprache, wie Colette Soler (2018, 32) anmerkt, allerdings werde hier das Geräusch durch etwas anderes ersetzt. Auch Lacan

Dass keine Ankerpunkte vorhanden sind, bedeutet auch, dass die *lalangue* nicht das ist, was im Diktionär steht (Jacques Lacan 2013, 18). Schon in Seminar II ist zu erfahren, dass ein Diktionär Worte, Wortverwendungen und Redensarten beinhaltet, aber keine Sätze (Jacques Lacan ²1991a, 354).³⁸ Anders gesagt: Die Art und Weise, wie Worte und Redensarten verwendet werden, zeigt, dass es hier schon Steppunkte sowie eine funktionierende Synchronie auf der Ebene der Signifikanten gibt. Bei der *lalangue* ist das nicht der Fall. Colette Soler (2018, 26–27) drückt dies so aus, dass in der *lalangue* Wörter nicht an vereinbarte Bedeutungen gebunden sind, also an spezifische Bedeutungen, die Teil des konkreten Sprachgebrauchs im sozialen Band sind; *lalangue* ist stattdessen Sprache als Menge möglicher Äquivokationen, denn jedes Wort kann im Sprachgebrauch verschiedenste Bedeutungen erhalten. Daher kann die *lalangue* mit Michael Turnheim (2009, 64–65) als „Sprachsuppe“ bezeichnet werden, die fremd, ungezähmt und voller Zweideutigkeiten ist.

Obwohl sie dem Symbolischen entstammt, ist die *lalangue* somit auch im Realen. Die Wirkung des Gehörten bzw. der Signifikanten setzt zusätzlich auf einer anderen Ebene ein als jener des (künftigen) geteilten Subjekts: in der „genießenden Substanz“ (Jacques Lacan ²1991b, 28). Die Wörter besitzen dabei ein „Gewicht“, eine „Materialität“ jenseits von Bedeutung und Sinn, die sich im Begriff *motérialité*, der sich aus „Wort“ (franz. *mot*) und „Materialität“ (franz. *matérialité*) zusammensetzt, verdichtet (Colette Soler 2016, 43). Der Klang der Worte, ihre Materialität, hat Auswirkungen auf uns, auch weil es über das hinaus geht, was im gesellschaftlich Anerkannten Sinn ergibt (Bruce Fink 2006, 52). Eltern binden ihr Kind z. B. in die „kulturelle Ordnung“ (Claus-Dieter Rath 2013, 68) ein, indem sie die kindlichen Bedürfnisschreie in Form einer Babysprache wiederholen und letztlich „in Worte übersetzen“ (ebd.). Doch abgesehen davon, dass damit aus dem kindlichen Bedürfnis ein Anspruch sowie ein von den Signifikanten getragenes Begehren wird, zeigt diese vereinfachte „Babysprache“ auch den materiellen Aspekt der Sprache auf: Die Eltern betonen etwa bestimmte Vokale und Konsonanten, reden langsam oder wiederholen das Gesagte mehrfach. Die sprachlichen Geräusche haben eine gewisse „Melodie“ (Colette Soler 2018, 32). Gehört wird dabei der Signifikant, nicht das, was in symbolischer bzw. metaphorischer Hinsicht

macht darauf aufmerksam. Sprache meint nicht die Vokalisierung, wie er ausführt (Jacques Lacan 2010, 344).

38 Man kann in einem Wörterbuch nicht alle in einer Sprache potentiell denkbaren Sätze und Bedeutungen aufschreiben.

„zwischen den Zeilen“ liegt (ebd., 33). Das „Zwischen-den-Zeilen-Hören“ ist bereits eine Frage von Sinn und Bedeutung und weist auf die Synchronie verschiedener Signifikantenketten hin.

Die das Unbewusste strukturierende Sprache ist zunächst ein „Apparat des Genießens“ (Jacques Lacan ²1991b, 61). Damit ist auch das Sprechen etwas Körperliches (ebd., 128) und insofern real, als es sich als „das Geheimnis des Unbewußten“ (ebd., 141) darstellt. Das Sprechwesen genießt das Sprechen, auch wenn es keine Rechtfertigung dafür abgeben kann bzw. nicht weiß, warum (ebd., 124). Man kann das Sprechen in der *lalangue* als „Protosprechen“ bezeichnen, bei dem es noch keine Steppunkte gibt (Sebastian Kirsch 2013, 226; siehe Kap. 3.2.3). Die sprachlichen Elemente und das Symbolische erzeugen demnach eine Wirkung – auch im Körper –, obwohl sie ihre „eigentliche“, d. h. metaphorisch-sinnstiftende oder kommunikative Funktion gar nicht erfüllen. Doch als welche körperliche Empfindung äußert sich das Genießen? Das Genießen besteht in der Herstellung einer Spannung, nicht in einem Zustand lustvoller Entspannung (Jacques Lacan 2013, 28). Wenn es als Gefühl der Spannung verstanden wird, kann es bis ins Unlustvolle reichen. Das Reale macht keine Lust (Jacques Lacan 2017, 82). Sprache ist und bleibt so gesehen ein Fremdkörper für ein Kind (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 15). Die Frage ist: Was macht man mit dieser mütterlichen *lalangue* bzw. wie geht man damit um (Michael Turnheim 2009, 86)?

Die Fremdheit der *lalangue* scheint nicht nur eine negative oder unangenehme Wirkung zu haben, sondern ein Kind findet auch einen spielerischen oder lustvollen Zugang zu Sprache und Sprechen. Kleine Kinder richten ihre Äußerungen laut Peter Widmer (³1997, 56) oft noch nicht am Sinn aus, sondern kombinieren die Phoneme z. B. beim Lallen aus Vergnügen, weshalb der Nicht-Sinn hier Priorität hat. Dass das Unbewusste sprachlich strukturiert ist, bedeutet also auch, dass ein Subjekt in diesem „Blabla“ Befriedigung finden kann (Jacques Lacan ²1991b, 62). Diese Befriedigung kann als eine Reaktion auf das Genießen der *lalangue* verstanden werden (Colette Soler 2018, 29).

Dies bringt weitere Überlegungen darüber mit sich, was Sprache tun kann und „darf“. Die Verwendung der Sprache beugt sich z. B. vielleicht nicht immer einer kommunikativen Sparsamkeit und Effizienz, sondern Sprache lädt zum Spiel mit ihr ein. Sie provoziert geradezu poetische Neuschöpfungen. Schon in früheren Arbeiten merkt Lacan an, dass der Sinneffekt der Metapher dem Nicht-Sinn entspringt (siehe Kap. 3.2.2). Doch nun kommt dem Nicht-Sinn offenbar die größere Aufmerksamkeit zu, zumal es gilt, die Wirksamkeit der Sprache zunächst mit der *lalangue*

in Verbindung zu bringen. Stets kann mit der Sprache noch mehr gesagt werden, häufig kann es anders gesagt werden und manchmal bleibt die Sprache rätselhaft und kryptisch. Neologismen, Homophonien, Wortspiele und Wiederholungen führen uns somit den Kern der menschlichen Erfahrung mit der Sprache vor Augen. Zudem hat die Sprache eine „Materialität“, einen „Klang“. Der Begriff der *lalangue* verweist auf den privaten Bezug des Subjekts zur öffentlichen Sprache und zum vernommenen „Sprachgeräusch“ (Eric Laurent 2013, 90). In *lalangue* ist die Sprache mit einem „illegalen“ Genießen verbunden, das über das normativ Geregelte hinausgeht (Slavoj Žižek 2008, 97). Die *lalangue* kann dahingehend mit dem Illegitimen, Irregulären oder Verbotenen assoziiert werden.

Lacan scheint also davon auszugehen, dass die Sprache als *lalangue* die Basis der Einbindung des Subjekts in die Sprache als bedeutungsgenerierendes System ist. Doch Žižek ist skeptisch gegenüber dieser Sichtweise auf das Verhältnis von Sprache und *lalangue*, denn die *lalangue* setze die Sprache voraus bzw. müsse eher als deren Zusatz verstanden werden, der deshalb existiere, weil die Sprache (im Rahmen der signifikanten Differenzbeziehungen) voller Lücken und Inkonsistenzen sei und dadurch ein Unbehagen produziere (Slavoj Žižek 2020b, 498–511, 2020a, 81). Žižek ist der Ansicht, dass die *lalangue* eher eine Abwehr gegen den Einschnitt der Sprache selbst (die symbolische Kastration) ist und sie erst zu etwas Lustvollem macht. Anders gesagt: Die *lalangue* erzeugt da Lust, wo die Sprache und das Symbolische zunächst ein potentiell unangenehmes Gefühl des Verlustes wachrufen. Ein wesentlicher Aspekt des Sprech-Genießens muss demnach darin liegen, den Mangel und die Inkonsistenzen der Sprache (Homophonie, Mehrdeutigkeiten etc.) spielerisch zu etwas Lustvollem zu verkehren.

Ein strukturierendes letztes Wort, ein „Machtwort“, muss erst gesprochen werden, um der *lalangue* einen (eindeutigen) Sinn und verbindliche Bedeutungen abzurufen. Lacan betont beispielsweise die Funktion des Vaters, den er als wichtige Instanz begreift, um dem Abgrund des mütterlichen Begehrens und der Isolation der Mutter-Kind-Dyade zu entkommen. Die „klassische“ psychoanalytische Sichtweise ist hier jene des Ödipuskomplexes, der besagt, dass die Mutter aus Sicht des Kindes als vom Vater abhängig gesehen wird (Jacques Lacan 2003, 467). Die vermittelten Bedeutungen hätten ohne Steppunkt oder Machtwort keine nachhaltige Gültigkeit, das Subjekt wäre in einer Sprache jenseits ihrer auch kommunikativen Funktion verloren. Die kindliche *lalangue* würde womöglich zur psychotischen „Privatsprache“, in der es ständig zu delirierenden Bedeutungsschöpfungen kommen kann. Innerhalb von Lacans Knotentheorie,

vor allem in Seminar XXIII, stellt sich der Sachverhalt bezüglich der strukturierenden Funktion der väterlichen Metapher allerdings etwas anders dar. Wie im folgenden Kapitel dargelegt wird, hält der Borromäische Knoten der subjektiven Wirklichkeit auch ohne einem abstrakten symbolischen Namen-des-Vaters zusammen. Das Subjekt wird ohne die väterliche Metapher nicht automatisch psychotisch, denn der Name-des-Vaters sei etwas Verzichtbares (Jacques Lacan 2017, 151).

3.3.4 Der Borromäische Knoten

Seine Inspiration aus der Mathematik beziehend, beschäftigt sich Lacan in seinem letzten Lebensjahrzehnt häufig mit dem Borromäischen Knoten bzw. der Borromäischen Kette. Doch schon in den 1950er und 1960er Jahren stützt er sich in seinen Überlegungen z. B. auf die Topologie von Oberflächen, die ihm jenseits der Theoretisierung unbewusster Grammatik die Möglichkeit geben, Strukturen und Paradoxien der menschlichen Psyche aufzuzeigen (Ellie Ragland/Dragan Milovanovic 2004, xii-xiv; vgl. Jacques-Alain Miller 2004). Sein Interesse an der Knotentheorie ist also – beinahe buchstäblich – eine Anknüpfung an vorausgehende Überlegungen, z. B. über das Möbiusband (z. B. Jacques Lacan 2010, 125–128).³⁹

Beim Möbiusband handelt sich um einen flachen, geschlossenen Streifen bzw. eine Schleife, in der Innenseite und Außenseite ineinander übergehen. Die Oberfläche besitzt daher eigentlich nur eine Seite.⁴⁰ Das Außen wird zum Innen, was z. B. an Lacans berühmte Annahme erinnert, dass das Unbewusste des Subjekts der Diskurs des Anderen ist. Gleiches gilt für die Unterscheidung des Unbewussten vom Bewussten: Obwohl der Begriff des Unbewussten ein „Fehlen“ in Bezug auf das Bewusstsein deutlich macht (Jacques Lacan 1996c, 32), so ist das Unbewusste nicht einfach etwas, das dem Bewusstsein vorausginge (ebd., 30) oder dessen Negativ wäre (Jacques Lacan 2008c, 17–18). Das Unbewusste bezeichnet ein Fehlen,

39 Weitere Beispiele sind die Kreuzkappe (*cross-cap*; ebd.) und die Klein'sche Flasche (z. B. Jacques Lacan 2013, 92–93), die hier nicht näher erläutert werden.

40 Zur Veranschaulichung des Möbiusbandes: Man nimmt einen Papierstreifen, hält ihn an beiden Enden und verdreht ihn an einem Ende zur Hälfte, sodass bei diesem Ende die Vorderseite nach hinten gerichtet ist. Jetzt verklebt man die beiden Enden, um eine geschlossene Form zu erhalten. Setzt man den Finger an irgendeiner beliebigen Stelle an und bewegt ihn der Länge nach entlang einer Seite, gelangt man schließlich auf die andere Seite, und zwar ohne den Finger abzusetzen.

etwas Entzogenes, aber dennoch gibt es hier keinen dichotomen Gegensatz zwischen dem Außen und dem Innen. Bildlich gesprochen: Geht man am Möbiusband entlang, kann man sich an jeder Stelle des Bandes fragen, was auf der anderen Seite ist; die andere Seite bleibt also von dem Punkt aus gesehen, an dem man sich gerade befindet, immer fremd (Alenka Zupančič 2014, 65–66; Jacques Lacan 2010, 171). Damit ist zugleich die „intime Exteriorität“ oder „Extimität“ (Jacques Lacan 1996b, 171) bzw. das „ausgeschlossene Innere“ (ebd., 126) gemeint, also das, womit der oder das Nächste als *Ding* bezeichnet wird (vgl. Jacques Lacan 2022, 266–267; siehe Kap. 4.4).

Lacan argumentiert schon in seinen früheren Seminaren gegen ein kugelförmig („sphärisch“) gedachtes Subjekt, das in sich abgeschlossen ist (Jacques Lacan ²1991a, 307). Der Torus ist ein weiteres Beispiel für ein Neudenken des – auf das Subjekt bezogenen – Verhältnisses von innen und außen. Es handelt sich um einen dreidimensionalen Ring bzw. einen Schlauch, dessen Enden miteinander verbunden sind (Jacques Lacan 2010, 167–168). Man kann es auch als Reifen beschreiben. Der Ring ist durch das Loch charakterisiert, d. h. es ist ein „Körper mit viel Nichts“ (Walter Seitter 2009, 355). Wird der Ring wie beim Torus zu einem Schlauch „[z]erdehnt“ (ebd.), vergrößert sich nicht nur der Körper, sondern das Nichts im Inneren nimmt auch zu, wie Seitter anmerkt. Hier gibt es demnach einen Hohlraum bzw. eine Leere im Inneren des Schlauches sowie ein Loch außerhalb desselben, das zugleich in seiner Mitte liegt (wie bei einem Reifen). Der Schwerpunkt bzw. das Zentrum des Torus befindet sich außerhalb von ihm, was in dem Fall wiederum auf das Subjekt hinweist, dessen Zentrum ebenfalls außerhalb liegt und zugleich zu ihm gehört (Dylan Evans 2002, 310). Dabei besitzt der Torus eine „periphere Exteriorität“ und eine „zentrale Exteriorität“ (Jacques Lacan 2016e, 379), die aber nur einen einzelnen Bereich bzw. eine einzelne Region darstellen. Die Thematisierung des Loches spiegelt auch einen Bezug zum biologischen Körper wider, hier etwa zu den durch einen Rand markierten Körperöffnungen (siehe Kap. 3.2.6).⁴¹ Walter Seitter (2009, 355–356) zufolge sind es die von Lacan untersuchten Merkmale des Ringkörpers, die ihn geradezu dazu prädestiniert haben, sich dem Borromäischen Knoten, also einer Verkettung mindestens dreier Ringe, zuzuwenden.

41 Die Topologie als Mittel der Formalisierung und als „Schrift“ – hier in Zusammenhang mit dem Körper – wirft so auch die Frage auf, ob sie mit einer Topographie des Körpers assoziiert werden kann (Ulrike Kadi/Gerhard Unterthurner [Hg.] 2020).

Die erste Erwähnung des Borromäischen Knotens gibt es in Seminar XIX (Jacques Lacan 2018, 75–76). Die komplexen Knotenformationen dienen ihm als Mittel zur Erfassung der Wirklichkeit des Subjekts, die sich aus drei heterogenen, aber äquivalenten Elementen zusammensetzt: dem Realen, dem Symbolischen und dem Imaginären. Das Subjekt „ist“ die Verknötung der drei Dimensionen bzw. Ordnungen der menschlichen Wirklichkeit (Ellie Ragland 2000, 252). Relevant ist der Borromäische Knoten u. a. deshalb, weil Lacan damit konkret über den Modus spricht, in dem die drei Dimensionen bzw. Ordnungen der menschlichen Wirklichkeit miteinander bestehen (Jean-Claude Milner 2014b, 187). Er beschreibt u. a. das Verhältnis der drei Dimensionen zueinander – oder besser gesagt, deren Nichtverhältnis, da sie paarweise betrachtet nicht miteinander zusammenhängen (Jacques Lacan 2017, 52–53). Es ist immer ein drittes Element nötig, damit die Zweierpaare überhaupt halten.

Im Folgenden sollen einige topologische Implikationen von Lacans Überlegungen dargestellt werden, auch wenn dies nur unter sehr oberflächlicher Berücksichtigung mathematischer Theorien erfolgt und mögliche Kritikpunkte an Lacans Bezugnahme auf die Mathematik und der mathematischen Topologie im Rahmen dieser Arbeit unkommentiert bleiben müssen (für einen Überblick über Lacans Verwendung der Mathematik siehe z. B. Timo Storck 2020). So wird Lacan z. B. eine missbräuchliche Verwendung der Mathematik vorgeworfen, die den Anschein erzeuge, er habe eigentlich nur eine vage Vorstellung dessen, wovon er spricht (Alan Sokal/Jean Bricmont 1999). Darüber hinaus sei auch darauf hingewiesen, dass hier nicht alle Aussagen Lacans zum Borromäischen Knoten und zu dessen Abwandlungen wiedergegeben oder kritisch diskutiert werden können.

Das Sprechwesen definiert sich durch einen Umgang mit der *lalangue* und den Effekten, die sie bewirkt. Das Symbolische bzw. der Signifikant erzeugt ein Loch, aber dadurch wird das Unbewusste real (Jacques Lacan 2012, 66). Nun ist das Reale mit dem Symbolischen und dem Imaginären verbunden. Man kann also bis zu einem bestimmten Punkt über das Subjekt sprechen und Vorstellungen darüber bilden, aber es gibt Grenzen des sprachlich Darstellbaren (bzw. Grenzen im Wissen). In der Definition des menschlichen Subjekts versteht sich bei Lacan nichts von selbst. Dafür spricht insbesondere sein Hantieren mit dem Borromäischen Knoten, wie er selbst in Seminar XXIII sagt. Da ihn Schwierigkeiten provozieren würden, zerbreche er sich laut eigenen Angaben an all seinen Wochenenden verbissen den Kopf über etwas, das sich nicht von selbst verstehe (Jacques Lacan 2017, 159). Folgende Erläuterungen sind von der Überle-

gung geprägt, dass der Borromäische Knoten insofern eine konsequente Weiterentwicklung der Subjekttheorie Lacans darstellt, als er eine andere Weise ist, die Schwierigkeit einer anschaulichen Erklärung des Subjekts (Sprechwesens) in einer bestimmten Figur festzuhalten, die er als „Stütze für das Denken“ (Jacques Lacan 2017, 160) und als „Schrift“ (ebd., 161) bezeichnet. Die Topologie dient Lacan dazu, das zu zeigen, was nicht gesagt werden kann – das Reale der Struktur (Ellie Ragland/Dragan Milovanovic 2004, xvi). Lacan will mit dem Knoten einen direkteren Zugang zum Begriff des Realen schaffen, der in dem Fall über das Zeigen verschiedener Verknötungen erfolgt und nicht mehr nur in Worten stattfindet (Geneviève Morel 2017, 85). Es handelt sich um einen Übergang von einem Sagen zu einem Zeigen (Elisabeth Roudinesco 2011, 355).

Zur Betrachtung des Hintergrundes von Lacans eigener Knotentheorie ist ein Blick auf einführende oder überblicksartige Texte zur mathematischen Theorie der Knoten möglich (z. B. Charles Livingston 1995; Meike Akveld/Otto Neumaier 2014; Inga Johnson/Allison Henrich 2017). Einige für Lacans Theorie relevante Grundlagen lassen sich dementsprechend wie folgt beschreiben: Die mathematische Theorie der Knoten untersucht die Eigenschaften von Knoten in einem dreidimensionalen Raum, die zur Veranschaulichung als zweidimensionale Diagramme bzw. Schemata dargestellt werden. Um einen Knoten zu erhalten, wird ein Faden bzw. eine Schnur beliebig verschlungen und dessen Enden werden miteinander verbunden, und zwar so, dass die Unterbrechung der Schnur nicht mehr zu erkennen ist (Meike Akveld/Otto Neumaier 2014, 59). Die Bezeichnung „Knoten“ hebt sich in der Mathematik daher vom alltäglichen oder einfachen Gebrauch des Wortes ab, weil er keine offenen Enden hat, wie es etwa bei verknüpften Schuhbändern der Fall ist. Die einfachste Form eines Knotens ist der ringförmige Kreis bzw. die „o-förmige Schlinge“ (ebd., Anm. 7), die auch als Unknoten oder trivialer Knoten bezeichnet wird.⁴²

42 In einem nichttrivialen Knoten ist der Faden dagegen so verschlungen, dass sich mehrere Schlaufen und dadurch Kreuzungspunkte bilden. Der sogenannte Kleeblattknoten ist der kleinste und einfachste nichttriviale Knoten und weist ein Minimum von nur drei Kreuzungspunkten auf. Der Unknoten und der Kleeblattknoten verfügen zwar beide über nur eine Komponente (einen Faden), besitzen aber jeweils andere Eigenschaften und gleichen sich daher nicht. Zwei Knoten sind nämlich nur dann äquivalent, wenn sie durch bestimmte Fadenbewegungen in den jeweils anderen Knoten umzuformen sind, was hier nicht möglich ist (vgl. z. B. Charles Livingston 1995; Meike Akveld/Otto Neumaier 2014; Inga Johnson/Allison Henrich 2017). Auch wenn Lacan in seinen späteren Seminaren auf den Kleeblattknoten Bezug nimmt und verschiedene Varianten

Werden mehrere einzelne Knoten miteinander verknüpft, so spricht man von einer Verschlingung bzw. einer Verkettung. Bei der Borromäischen Verschlingung (den Borromäischen Ringen) handelt es sich um ein aus mehreren Komponenten zusammengesetztes Objekt, in dem es zu keiner direkten Verbindung jeweils nur zweier Komponenten kommt (siehe Abb. 2). Diese Art Verschlingung verdankt ihren Namen der italienischen Adelsfamilie Borromeo, welche die Figur in ihrem Wappen verwendet (vgl. Jacques Lacan 2017, 19). Die Borromäische Verschlingung wird auch *Brunn'sche Verschlingung* genannt, benannt nach dem Mathematiker Hermann Brunn, der sich bereits im späten 19. Jahrhundert mit der Thematik beschäftigte (vgl. Charles Livingston 1995, 9–10). Das Außergewöhnliche an diesen Verschlingungen ist, wie gesagt, die Tatsache, dass sich alle Komponenten (Ringe) voneinander lösen, sobald nur eine Komponente zerschnitten wird; zwei Ringe sind also nie direkt verbunden, sondern immer nur über den dritten Ring.

Lacan bezeichnet die zusammengefügte Borromäischen Ringe häufig als einen Knoten, wobei es sich eigentlich um eine Verkettung bzw. Verschlingung dreier Knoten handelt. Er verwendet das zweidimensionale Schema für seine eigene Theorie des Sprechwesens; es handelt sich dabei um den Knoten (bzw. die Verschlingung mehrerer Knoten) in Form einer „Plättung“ (Jacques Lacan ²1991b, 132; franz. *mise à plat*), wie er sagt. Obwohl der dreidimensionale Raum zu einem zweidimensionalen Schema „geplättet“ wird, bleiben die räumlichen Eigenschaften durch die Überschneidungspunkte an den Linien ersichtlich, denn um zu zeigen, welcher Ring jeweils über oder unter dem anderen liegt, müssen manche Linien unterbrochen dargestellt werden. Dadurch, dass man beim Zeichnen der Linien Lücken lässt, kommt es zu keinem Informationsverlust über die räumlichen Eigenschaften des Knotens (Charles Livingston 1995, 19–20).

von Verschlingungen aufzeichnet, so besitzt dies für vorliegende Arbeit keine nennenswerte Relevanz und wird auch nicht näher ausgeführt.

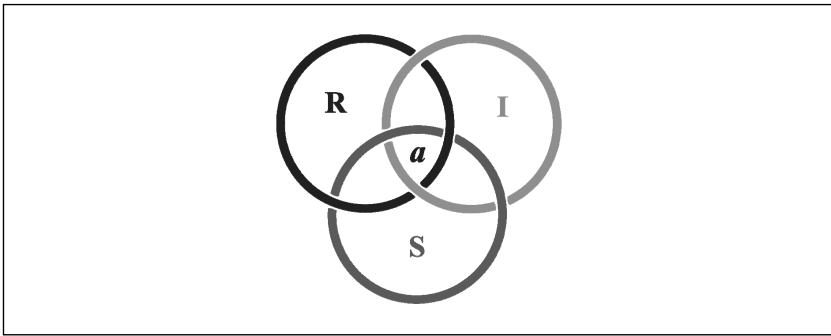


Abb. 2: Borromäische Ringe bzw. Borromäischer Knoten. Dargestellt als Verknüpfung der Dimensionen des Realen (R), Symbolischen (S) und Imaginären (I; eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 20, 76). Wird ein einzelner Ring durchtrennt, lösen sich damit auch die anderen beiden Ringe voneinander. In der Mitte befindet sich das Objekt *a* bzw. Mehr-Genießens.

Durch diese mehrfachen Kreuzungspunkte zwischen unterbrochenen und nichtunterbrochenen Linien werden räumliche Eigenschaften beschrieben, doch im Unterschied zum dreidimensionalen Knoten lassen sich in diesem zweidimensionalen Schema vier Überlappungsbereiche ausmachen (zwischen Realem und Imaginärem, Imaginärem und Symbolischem, Symbolischem und Realem sowie zwischen Realem, Symbolischem und Imaginärem). Diese Überlappungsbereiche werden jeweils durch drei Schnittpunkte definiert (Jacques Lacan ²1991b, 142). Wie noch gezeigt wird, trägt Lacan verschiedene Formen des Genießens in diese durch die „Plättung“ entstandenen Bereiche ein (siehe Kap. 3.3.5).

Die Topologie der Knoten bringt aus Lacans Sicht etwas auf den Punkt, nämlich dass der (topologische) Raum mathematisch ist und sich der Anschaulichkeit entzieht (Jacques Lacan ²1991b, 146). Mit „nicht anschaulich“ ist u. a. gemeint, dass man sich den topologischen Raum der verschlungenen Knoten nicht oder nur sehr schwer vorstellen kann. Die Verschlingungen und Kreuzungspunkte der Ringe sind so komplex, dass man permanent Gefahr läuft, in der bildlichen Vorstellung des Knotens fehlzugehen. Mit geschlossenen Augen an den Knoten zu denken, ist ihm zufolge sehr schwierig (Jacques Lacan 2017, 28). Das verweist auf einen Umgang mit dem Realen. Der Borromäische Knoten müsse daher als Schrift gesehen werden, was darauf hinweise, dass die Figur auf „blöde“ Weise zu gebrauchen sei (Jacques Lacan 2012, 11). Man ist an die

Verwendung von Formeln und Buchstaben in der Mathematik erinnert, die an sich keine Bedeutung haben. Es hat aber auch Implikationen für die Theorie des Subjekts. Der Borromäische Knoten macht u. a. das Reale des Sprechwesens deutlich, nämlich dass man hier etwas nicht (er-)kennt bzw. dass etwas der imaginären Vereinnahmung entgeht. Daher betrachtet Lacan den Knoten auch nicht als Modell, da ihm zufolge ein Modell eben eine Art von imaginärer Kontrolle impliziert (Jacques Lacan 2017, 44). Zudem spiegelt dies das Selbstverständnis der Lacan'schen Theorie über das menschliche Subjekt selbst auf eindringliche Weise wider: Der Borromäische Knoten will oder kann kein letztes Wort über das Subjekt oder *den* Menschen sein (vgl. Walter Seitter 2009, 356). Ein letztes Wort schiene auch ganz der Wahrheit verpflichtet zu sein. Doch die Wahrheit und das Reale müssen eben unterschieden werden: Während die subjektive Wahrheit dem Symbolischen verschrieben und bis zu einem gewissen Grad sag- und erkennbar ist, kann man das Reale nicht auf die gleiche Weise kennen (Geneviève Morel 2017, 85). Damit ist auch das Reale des Wissens gemeint.

Die Rolle des Realen lässt sich hier demnach am besten nachvollziehen, wenn man es nicht nur im Hinblick auf den im Knoten dargestellten Inhalt definiert, also als eines von drei Elementen mit jeweils bestimmten Eigenschaften. Das Reale bezeichnet zugleich die Charakterisierung des Knotens insgesamt. Ähnliches gilt auch für das Imaginäre und das Symbolische: Sofern der Knoten ein dargestellter ist, ist er im Imaginären; sofern er in sich unterschieden ist (indem z. B. über verschiedene Elemente gesprochen wird), ist er im Symbolischen (Peter Widmer ³1997, 154; vgl. dazu Jean-Claude Milner 2014a, 12). Das Reale kann auch noch in der Hinsicht thematisiert werden, dass beim Knoten der gleichzeitige Verweis auf Verknüpfung und Auflösung relevant ist, denn nur, wenn man einen Ring durchtrennt und sich dadurch der Knoten als Ganzer auflöst, weiß man, dass es sich um eine Borromäische Verknüpfung gehandelt hat. Die Idee der Verknüpfung der drei Ordnungen zu einem homogenen Gesamtbild der Subjektivität wird also gleichzeitig durch die Idee der Auflösung gestützt. Peter Widmer (³1997, 155) erwähnt, dass das „Auflösen“ von etwas Fixiertem auch Bezüge zu „realisieren“ und „analysieren“ hat.

Was kann die Praxis der Psychoanalyse beim Subjekt bewirken? Wie bereits gesagt wurde, definiert Lacan das Reale mitunter als das Unmögliche, weil es sich z. B. im Kontext der psychoanalytischen Kur als Grenze des Deutbaren zeigt. Daher bietet es sich an, das Reale mit Auflösung zu assoziieren, weil es demonstriert, dass sich festgefahrene Vorstellungen und bestehende „Denkmuster“ auch wieder lösen können bzw. dass sich

ihr Sinn im Nicht-Sinn auflöst und man in einer bestimmten Sache keine Erklärungen mehr hat. Eine Grenze des Deutbaren. Es geht dabei auch insofern um eine Öffnung der Ringe, als die psychoanalytische Praxis darin besteht, der Analysantin oder dem Analysanten⁴³ dabei zu helfen, Dinge anders zu sehen, z. B. im Hinblick auf ein bestehendes Phantasma (Peter Widmer ³1997, 164). Was uns „im Innersten“ zusammenhält, ist zugleich das, was sich der vom Symbolischen getragenen Suche nach Wahrheit entziehen kann. Die Annahme, dass man Wahrheit nur halb sagen kann (Jacques Lacan 2017, 23), lässt sich daher auch so interpretieren, dass der Knoten – aufgrund der mit dem Realen verbundenen Idee der Auflösung – nicht „die ganze Wahrheit“ über das Subjekt darstellt oder nicht als festgefahrene Struktur anzusehen ist. Das unbekannte (reale) Wissen im Unbewussten, das sich etwa in Versprechern oder Symptomen äußert, stößt anscheinend die Suche nach der Wahrheit an. Die Pointe des Borromäischen Knotens liegt darin, die Idee der Verknüpfung mit jener der Auflösung zu verbinden – dem einzelnen Schnitt, der die Formation der drei Ringe insgesamt zerstört. Verschiedene Lacan-Interpreten heben in diesem Zusammenhang jeweils die mit der „Konsistenz“ des Knotens einhergehende „Inkonsistenz“ hervor, denn das Zuschneiden und das Aufknüpfen sind hier gleichzeitig zu denken (Alain Badiou/Elisabeth Roudinesco 2013, 73; Jean-Claude Milner 2014a, 14; Walter Seitter 2009, 355).

Lacan beschreibt das Reale als „Ex-sistenz“, das Symbolische als „Loch“ und das Imaginäre als „Konsistenz“ (z. B. Jacques Lacan 2017, 52; siehe Kap. 3.3.2). Wie Rolf Nemitz (2020, 99–100) ausführt, besitzt aber auch jeder einzelne Ring im Borromäischen Knoten diese Merkmale – Konsistenz, weil er in sich zusammenhält, ein Loch, weil man eine andere Schnur durchfädeln kann, und Ex-sistenz, weil er gegen andere Ringe stößt, ohne direkt mit ihnen verbunden zu sein. Peter Widmer (³1997,

43 Lacan spricht nicht nur vom „Subjekt“ oder von der „Patientin“ und dem „Patienten“, sondern er führt 1967 den französischen Begriff des (*psych*)*analysant* ein, der wiederum auf dem englischen (*psych*)*analysand* basiert (Dylan Evans 2002, 37–38). Abgesehen davon, dass früher das generische Maskulinum gebräuchlich war (oder noch ist), verwendeten und verwenden viele deutschsprachige Autorinnen und Autoren in Übereinstimmung mit dem französischen Wort meist auch den Begriff der Analysantin bzw. des Analysanten, (z. B. Peter Widmer ³1997, 20; August Ruhs 2010, 62–63; Claus-Dieter Rath 2013, 7). Das Wort wird also im Kontext der Lacan'schen Psychoanalyse meist nicht mit einem „d“ geschrieben („Analysandin“ bzw. „Analysand“). Peter Widmer (³1997, 20) sieht darin eine Anlehnung an den Begriff „Signifikant“.

154) weist auf andere Merkmale hin, die zeigen, dass jedes Element durch alle drei Dimensionen bestimmt ist: Jeder Ring ist real, weil er unreduzierbar ist, symbolisch, weil er als ein Eines benennbar ist, und imaginär, weil er als bestimmte Form vorgestellt wird. Zum Realen ist zu sagen, dass Lacan z. B. schon in Seminar XI auf das Moment des Anstoßens hinweist: „Das Reale ist das, was anstoßen läßt“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 175), es ist das „Unmögliche“ (ebd.). Die Rede von der Ex-sistenz deutet in diesem Zusammenhang darauf hin, dass kein Ring im Borromäischen Knoten durch einen anderen Ring verläuft, weil zwei Ringe nicht direkt miteinander verbunden sind. Erst der dritte Ring verbindet die anderen beiden Ringe. Daher ist das Reale (auch als Merkmal jedes einzelnen Ringes) ein maßgeblicher Faktor im Zusammenhalt des „gelungenen“ Borromäischen Knotens – es ist so gesehen eine „äußere“ („ex-sistierende“) Grenze, an die die anderen beiden Ringe „anstoßen“ müssen, um überhaupt verbunden werden zu können. Werden das Reale, das Symbolische und das Imaginäre jeweils einem bestimmten Ring zugeordnet, bedeutet das, dass das Symbolische und das Imaginäre nur Sinn erzeugen können, wenn sie zugleich an das Reale als das Sinn-außerhalb stoßen.

In Seminar I – also knapp 20 Jahre vor der Formulierung der Borromäischen Knotentheorie – ist der Ödipuskomplex als symbolische Situation dargestellt (Jacques Lacan ²1990a, 114–116). Den Ödipuskomplex beschreibt laut Lacan als etwas, das Ordnung schafft, also eine wesentliche Rolle bei der Organisation und Strukturierung des Unbewussten spielt (ebd., 87–89). Dies hat eine klinische Relevanz, betrifft also die psychoanalytische Praxis. Es sind nämlich der symbolische Name-des-Vaters und die Bejahung des Symbolischen, die in diesem Fall die Ordnung des Unbewussten herstellen; eine Verwerfung des Namens-des-Vaters mündet in die Psychose (Jacques Lacan 2015a). Der Name-des-Vaters ist dabei weniger als Eigenname einer bestimmten Person zu verstehen, sondern eher als etwas, das bestätigt, dass das Subjekt von den Signifikanten repräsentiert und vermittelt wird (Peter Widmer 2010, 188; siehe Kap. 3.2.5).

In seiner Knotentheorie modifiziert Lacan seine Ansichten darüber, inwiefern das strukturierende Wort des Vaters – die metaphorische Wirkung des Namens-des-Vaters – nötig ist, damit es z. B. zu keiner Psychose kommt. Statt die Subjektwerdung anhand der metaphorischen Funktion zu erklären, denkt sie Lacan nun als Verknotung; die Funktion des Namens-des-Vaters ist mit dem Knoten bzw. dem Vorgang der Verknotung identisch und beschreibt nicht zwangsläufig eine symbolische bzw. metaphorische Funktion (Colette Soler 2018, 9–11). Peter Widmer (2010, 201–203) weist dementsprechend darauf hin, dass der Borromäische Knoten

zur Veranschaulichung der prinzipiellen Gleichwertigkeit der drei Ordnungen des Realen, Symbolischen und Imaginären dient: Dies äußert sich etwa darin, dass zwar der Name-des-Vaters weiterhin von Bedeutung ist, Lacan aber von drei Namen-des-Vaters im Plural spricht. Einfach gesagt: Das Symbolische hat vom Prinzip her keine Priorität gegenüber den anderen beiden Ordnungen und der Name-des-Vaters definiert sich nicht allein durch das Symbolische, sondern durch die Verbindung des Realen, Symbolischen und Imaginären. Doch sofern der mit der Vatermetapher verknüpfte Ödipuskomplex noch eine Rolle in der Theorie der Subjektwerdung spielt, muss auch dessen Rolle neu beleuchtet werden. Der dreigliedrige Borromäische Knoten allein reicht dafür nicht aus. Weil sich bei der Relativierung des Vorrangs des Symbolischen die Frage stellt, wo im Knoten der Ödipuskomplex zu verorten wäre, fügt Lacan ein viertes Element hinzu (Peter Widmer 2010, 206–209).

Wo setzt Lacan also in seinen späteren Überlegungen den Akzent in der Definition des Ödipuskomplexes? Er ist ein Symptom (Jacques Lacan 2017, 22). Dass eine Unterdrückung innerhalb der Familie für das Unmögliche im Sexuellen verantwortlich sei, könne als Mythos verstanden werden, als Rationalisierung (Jacques Lacan 1988b, 83; vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 130). Neben dem kritischen Unterton, der sich hier auf das Freud'sche Konstrukt des Ödipuskomplexes selbst richtet, wird die haltgebende Funktion, für die der Ödipuskomplex und der Vater stehen, zugleich neu gedacht. Eine psychotische Dekompensation des Subjekts kann auch durch das sogenannte *sinthome* verhindert werden, wie Lacan in seinem Seminar XXIII anhand der Ausführungen des – angeblich durch eine latente psychotische Struktur charakterisierten – Autors James Joyce zu zeigen versucht (Jacques Lacan 2017, 78–79; Michael Turnheim 2009, 55–75; Peter Widmer 2010, 206–215). Der Dreierknoten stellt also kein finales Wort Lacans über das Subjekt dar. Lacan verwendet den Begriff des *sinthome* gleichermaßen in Bezug auf wie in Abgrenzung zu dem Begriff des Symptoms und korreliert ihn mit der *lalangue*. Sigmund Freud (2000a, 258–272) spricht beim Symptom von etwas, dessen Entstehung sich unbewussten Vorgängen verdankt und das einem betroffenen Menschen selbst unsinnig und fremd erscheint (z. B. eine Zwangshandlung oder Zwangsvorstellung), das aber letztlich einen Sinn hat und gedeutet werden kann. Außerdem nimmt Freud an, dass (neurotische) Symptome Ersatzbefriedigungen in Folge bestimmter (sexueller) Entbehrungen und Versagungen sind (ebd., 295–299). Allerdings macht er auch klar, dass diese Befriedigungen erstens zugleich als etwas Befremdendes oder Leidvolles erfahren werden und dass sie sich zweitens an die Vorstellung

befriedigender Erlebnisse der eigenen Vergangenheit heften, die so gar nicht zwingend stattgefunden haben (ebd., 356–359). In dem Wort *sinthome* schwingen dagegen sowohl der Verweis auf die Sünde (engl. *sin*) als auch auf den Heiligen Thomas von Aquin bzw. den heiligen Mann mit, dessen Name verschiedene homophone Anklänge dazu besitzt (engl. *Saint Thomas*, franz. *saint homme*; Jacques Lacan 2017, 9–14). Im Folgenden wird noch auf die Bedeutung des Begriffs eingegangen.

Lacan ergänzt damit auf alle Fälle die ursprüngliche Beschreibung des Borromäischen Knotens als dreigliedrige Figur. Er meint, dass ein vierter Ring – das *sinthome* (Σ) – nötig ist oder nötig sein kann, damit die Struktur des Subjekts hält (Jacques Lacan 2017, 19–21, 43, 53–55, 60, 66, 93, 98). Ohne dem vierten Element würden sich alle anderen Elemente voneinander befreien.⁴⁴ Seinen borromäischen Charakter erhält das Konstrukt erst durch das *sinthome*. Indem dieses nun zum verknüpfenden vierten Element wird, wird noch deutlicher ersichtlich, dass beim Borromäischen Knoten eigentlich nicht von einem Knoten zu sprechen ist, sondern von einer Kette (Jacques Lacan 2017, 43, 143–144; Walter Seitter 2009, 355). Die Bezeichnung „Knoten“ deutet an, dieser bestünde aus einem einzigen Strang, wobei eine Kette stattdessen unbegrenzt viele Elemente aufweisen und dennoch borromäisch verknüpft sein kann (Dylan Evans 2002, 64).

Doch was genau ist das *sinthome*? Es gibt unterschiedliche Erklärungszugänge. Das *sinthome* kann als ein „Kern des Genießens“ (Slavoj Žižek ³2000, 47) verstanden werden, welcher der Wirkweise des Symbolischen im Diskurs entgeht und der sich nicht einfach interpretieren oder auflösen lässt (ebd., 46–47). Das *sinthome* ist nicht analysierbar (Jacques Lacan 2017, 137). Man denkt hier fast zwangsläufig an das Reale. Was die Definition des *sinthome* anbelangt, ist also der Unterschied zum Symptom – das laut Freud ja deutbar ist – entscheidend, obwohl Lacan selbst die Begriffe manchmal synonym zu verwenden scheint. Das Symptom kann (in der Praxis der Psychoanalyse) nämlich durch Deutung aufgelöst werden, während sich das *sinthome* als Knoten des Genießens der Deutung widersetzt (Slavoj Žižek 2014b, 1313–1314). Žižek betont, dass das Ziel der Analyse laut Lacans späteren Ansichten nicht in der Auflösung des *sinthome*, sondern in der Identifikation des Subjekts mit diesem liegt. Das Subjekt soll mit seinem *sinthome* umzugehen lernen und es „benutzen“ (ebd., 1314). Das *sinthome* beschreibt demnach etwas, das offensichtlich nicht nur als

44 Es kann aber auch „fehlerhafte“ Verknüpfungen geben, in denen zwei Ordnungen direkt miteinander verbunden sind, während sich eine dritte von den anderen löst (vgl. Jacques Lacan 2017, 168–170).

Störelement zu betrachten ist – im Unterschied zum Symptom, so wie es üblicherweise verstanden wird (vgl. Colette Soler 2019, 10–13; 2018, 131–133). Doch das *sinthome* ist zugleich dadurch definiert, dass es die Dimensionen des Realen, Symbolischen und Imaginären als viertes Element miteinander verbindet. So gesehen geht es in seiner „borromäischen Funktion“ über das Reale oder ein Genießen im Realen hinaus (es ist nicht mit dem Realen identisch). Colette Soler (2018, 132–133) unterscheidet dahingehend „autistische Symptome“, die den Effekt der *lalangue* auf das Genießen beschreiben (das Genießen sprachlicher Elemente in ihrer Materialität), von „borromäischen Symptomen“, die das Reale mit dem Imaginären und Symbolischen verknüpfen und daher ein soziales Band bzw. die Ausrichtung auf einen Partner implizieren. Im Unbewussten, so Soler, wird die Partnerin oder der Partner zum individuellen und singulären Symptom (ebd., 133). Soler zielt damit auf eine Annahme Lacans ab, dass die Frau ein Symptom des Mannes sei und dieser daher eigentlich mit seinem Unbewussten Liebe mache (Jacques Lacan 2017, 139). Das Sprechwesen genießt demnach sein Symptom bzw. *sinthome*, also das, was ihm (im Unbewussten) zugleich Halt gibt.

Auch der Name-des-Vaters (und mit ihm der Ödipuskomplex) kann als *sinthome* gedacht werden (Jacques Lacan 2017). Lacan assoziiert das *sinthome* mit der Funktion des Namens bzw. des Namengebens, die den Vorgang der Verknötung der drei Ordnungen des Realen, Symbolischen und Imaginären beschreibt, aber keine rein symbolische bzw. metaphorische Funktion hat (vgl. Colette Soler 2018, 2019; Peter Widmer 2010; Michael Turnheim 2009). Das *sinthome* hat eine orientierende, haltgebende Funktion. Doch es geht hier nicht bloß um einen Signifikanten bzw. einen Namen, an dem man sich festhalten kann, sondern auch darum, dass es zugleich einen „Vater des Namens“ (Jacques Lacan 2017, 22) gibt, also eine annehmbare Instanz, die einen Namen gibt. Diese Funktion der Benennung ist offenbar nicht an das Symbolische gebunden (Jacques Lacan 2012, 70–71). Es muss auch nicht der leibliche Vater sein, der benennt. Als Beispiel dient Lacan Joyce, dessen auffälliger Sprachstil ins Auge sticht. Die späteren Werke von Joyce können als „sprachliche Radikalisierung“ (Michael Turnheim 2009, 62) im Sinne einer „Regellosigkeit“ (ebd., 64) verstanden werden; zwischen den übermäßigen Wortspielen verbirgt sich keine erkennbare Botschaft (ebd., 63). Joyce habe damit willentlich die Erzeugung einer großen Menge an Sekundärliteratur provoziert, die sich mit seinem Werk auseinandersetzt (Jacques Lacan 2017, 81), und kompensiere durch sein Begehren danach, Künstler zu sein, die Tatsache, dass sein Vater kein richtiger Vater für ihn war (ebd., 95). Nicht der Vater,

sondern sein eigenes Ego ist ein Ankerpunkt für Joyce, auf Basis dessen er sich durch seine „buchstäblich unerhörte Schreibweise [...] einen Namen macht“ (Michael Turnheim 2009, 68; Jacques Lacan 2017, 169–171). Das eigene Ego verschafft hier dem Eigennamen seine Gültigkeit, während sich die *lalangue* bei ihm nicht zur *langage* wandelt, sondern vieldeutig bleibt (Michael Turnheim 2009, 71–72).

Das Beispiel Joyce zeigt: Wo das Subjekt zuvor über den durch das Symbolische verliehenen Namen als Metapher oder als Effekt der Signifikanten gedacht wird – ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten –, kann sich das werdende Subjekt nun laut Lacan selbst „einen Namen machen“. Auch der Erhalt eines Namens erzielt keine Wirkung, wenn der Name nicht angenommen wird, daher hat die oder der Benannte Anteil an der Benennung (Colette Soler 2019, 122). Lacan bezeichnet zudem die Vorstellung, dass eine Unterdrückung innerhalb der Familie die sexuelle Ausweglosigkeit bedinge, als Mythos (Jacques Lacan 1988b, 83). Aus diesem Grund trifft hier Rosi Braidottis (2014, 190–192) Kritik auch nicht zu, dass Lacans Annahmen auf einem überholten Bild von Familie beruhen und seine Theorie des Symbolischen ein veraltetes Herrennarrativ stützt bzw. nicht zu posthumanistischen Überlegungen passt.

Das *sinthome* ist offenbar etwas sehr Greifbares und Individuelles. Peter Widmer (2010, 211–212) formuliert die Idee, dass der Borromäische Viererknoten eine „Empirisierung“ des Dreierknotens darstellt, und zwar dergestalt, dass der unergründliche, abstrakte und rätselhafte Name-des-Vaters nunmehr als *sinthome* bzw. Eigennamen zu etwas Konkretem und Menschlichem wird. Die Assoziation von Subjekt und Individuum in Seminar XX weist vielleicht auch bereits in diese Richtung (Jacques Lacan ²1991b, 154–155). Colette Soler (2018) macht aber z. B. auf Folgendes aufmerksam: Sich einen Namen zu machen, impliziert zugleich ein soziales Band, denn sogar der Status von Joyce als Künstler muss von einem Publikum bestätigt werden (ebd., 89–90). Das Sprechwesen, wie es sich im Viererknoten darstellt, partizipiert demnach in seinem Genießen durchaus auch am Raum geteilter Bedeutungen und spricht nicht bloß eine „private“ Sprache.

Lacan rekurriert auch mit Einführung des Begriffs des *sinthome* wiederholt auf die von ihm zuvor als dreigliedrigen Knoten präsentierte Form. Dies tut er z. B. im Hinblick auf Varianten des Genießens und den Sinn, die er an verschiedenen Stellen in den dreigliedrigen Knoten einträgt (Jacques Lacan 2017, 51, 59, 76, 149). Im weiteren Verlauf vorliegender Arbeit wird primär auf diesen Dreierknoten Bezug genommen, denn das *sinthome* kann einerseits als Form des Genießens verstanden werden, die

ein nicht zu deutendes Symptom beschreibt und daher ohnehin in einem vom Symbolischen geprägten Realen zu verorten ist (wobei das Symbolische hier zunächst den „materiellen“ Aspekt bedeutungsloser sprachlicher Elemente in ihrer Wirkung auf das Reale beschreibt). Andererseits lässt sich das *sinthome* als Funktion der Verknötung denken. Somit ist es als viertes Element gar kein eigenständiges Genießen, sondern etwas, das verschiedene Formen des Genießens miteinander verknüpft. Welche Formen des Genießens dies sind, wird im nächsten Abschnitt behandelt.

3.3.5 Am Grunde der Ambivalenz: Die Formen des Genießens

Der Borromäische Knoten – dargestellt in der zweidimensionalen Form einer „Plättung“ (Jacques Lacan ²1991b, 132) – demonstriert die Komplexität eines Genießens, das in unterschiedlichen Formen in die reale, symbolische und imaginäre Wirklichkeit des Subjekts eingeflochten ist (Jacques Lacan 2017, 51, 59–60, 76–77, 149; siehe Abb. 3). Wie anhand der bisherigen Ausführungen schon deutlich geworden sein sollte, lässt sich das Genießen nicht bloß als eine angenehme oder erstrebenswerte Empfindung auffassen, so wie es der alltägliche Gebrauch des Wortes vielleicht suggeriert, z. B. wenn man ein gutes Essen genießt. Schon die Übersetzung des französischen Begriffs *jouissance* in „Genießen“ oder „Genuss“ ist daher mit einigen Problemen verknüpft, so Claus-Dieter Rath (2013, 134–138), da dem deutschen Wort z. B. die sexuelle Note in *jour* entgeht. Lacans Begriff der *jouissance* beinhaltet – unter Berücksichtigung der Überlegungen von Freud zum Begriff der Lust – den Bezug auf das Verlangen (Lust *auf* etwas), die Befriedigung (Lust *an* etwas) und das Begehren (ebd., 136). Sexualität steht bei Lacan nicht für die natürliche Reproduktionsfunktion, sondern u. a. für das unbewusste Begehren des durch die Signifikanten geteilten Subjekts nach Eins-Sein (hier gedacht als imaginäre Vollständigkeit oder Ganzheit) und Sinn, das mit den realen Grenzen des Symbolisierbaren oder Normierbaren konfrontiert ist.⁴⁵

In seinem Grunde betrifft das Genießen nicht nur die Phantasie und die Suche nach einem Sinn, sondern auch ein körperliches Empfinden, das sich mit einem mehrdeutigen oder normüberschreitenden Sprechen verbindet (so in der *lalangue*). Das Genießen im Realen beschreibt damit

45 Denn z. B. „Mann“ und „Frau“ sind in erster Linie Signifikanten, keine einfachen biologischen Fakten, die z. B. für ein Kind selbsterklärend wären (vgl. Jacques Lacan 1991b).

zugleich etwas dem Sinnerleben Fremdes. Manchmal genießt man, ohne es zur Kenntnis zu nehmen, da es zuweilen als sein augenscheinliches Gegenteil wahrgenommen wird: als etwas, das gerade keine Lust macht, das unangenehm und störend ist, ein Zuviel, wobei sich das Genießen in Form von Unlust (franz. *déplaisir*) ausdrücken kann (Jacques Lacan 2010, 158). Im Genießen vereinen sich Lust und Unlust. Bruce Fink (2006, 10) meint dementsprechend, dass sich die Entstehung des Subjekts durch ein gleichzeitiges Fasziniertsein und Angewidertsein von der Erfahrung des Genießens definiert. Laut Lacan ist das Genießen als Produktion einer Spannung zu verstehen (Jacques Lacan 2013, 28).

Ambivalenz lässt sich auch anders beschreiben: Freud vertritt die Annahme, dass Menschen gegenüber derselben Person gegensätzliche bzw. ambivalente Gefühlseinstellungen besitzen können, diese aber im Kindesalter nebeneinander bestehen, ohne einen Konflikt auszulösen – etwa zärtliche und feindselige Gefühle gegenüber dem Vater oder der Mutter (Sigmund Freud 2000a, 327; vgl. Stephanie Swales/Carol Owens 2020).⁴⁶ Das Wort „Konflikt“ besagt, dass man eigentlich nur eines dieser beiden Gefühle gegenüber der Person empfinden kann oder darf (etwa, weil sie „inkonsistent“ sind). Obwohl die Ambivalenz laut Freud erst bei Erwachsenen zum Konflikt führt, so ist doch die Koexistenz dieser ambivalenten Gefühle auch im Unbewussten Erwachsener möglich (Sigmund Freud 2000a, 327). Selbst dann, wenn wir jemanden lieben, können wir (unbewusst) Wut und feindselige Tendenzen verspüren, die wir (als Erwachsene) vielleicht verdrängen oder verleugnen wollen, wobei Freud diesen Gedanken noch verschärft. Er merkt an, dass starke Liebe und „Aggressionsneigung“ zusammenhängen, denn je größer die Liebe eines Kindes zum Objekt ist, desto empfindlicher und feindseliger reagiert das Kind, wenn es hier zu einer Enttäuschung oder Versagung kommt (Sigmund Freud 2000b, 554–555). Liebe und Hass sind so gesehen eng miteinander verwoben.

Doch wie thematisiert Lacan die Ambivalenz? Stephanie Swales und Carol Owens (2020) widmen sich dem Thema der Ambivalenz bei Freud und Lacan, machen dabei aber auch auf Lacans zurückweisende Haltung gegenüber dem Begriff aufmerksam. In Seminar XX merkt er an, stattdessen den Neologismus *Hainamoration* („Hassliebe“) zu bevorzugen (Jacques

46 Den Begriff der Ambivalenz bezieht Freud nach eigenen Angaben von Eugen Bleuler (Sigmund Freud 2000l, 104).

Lacan ²1991b, 98; vgl. Stephanie Swales/Carol Owens 2020, xiv-xv).⁴⁷ Die Hassliebe beschreibt den Hass, der in der Liebe vorkommt, und ist Teil der Funktion des Imaginären (Olivia Dauverchain 2015, 55). Hassliebe betrifft somit auch den Narzissmus (Slavoj Žižek 2014b, 117). Würde man den Hass nicht kennen, so Lacan, wüsste man auch nichts von der Liebe (Jacques Lacan ²1991b, 96). Liebe richtet sich auf die Ursache des Begehrens (Objekt *a*) und damit auf den „Schein von Sein“ (ebd., 100), deshalb gibt es in der Liebe den „Schein von Gelingen“ (Jacques Lacan 2013, 31). Liebe besitzt einen illusorischen und trügerischen Charakter (Colette Soler 2016, 151). Hinter dem Schein gibt es kein Harmonieverhältnis, kein vollendetes Genießen (Jacques Lacan ²1991b, 158–159), denn das erhaltene Genießen entspricht nicht dem erwarteten (ebd., 121). Das „Extrem der Liebe“ (ebd., 159) mündet laut Lacan in den Hass. Der Hass richtet sich auf das Sein des Anderen und damit auf die Frage des Genießens (Jacques Lacan ²1991b, 107), sei es in der Hassliebe oder im „richtigen“ Hass (Colette Soler 2016, 86). Das Wort *jalouissance* bringt diesen Gedanken auf den Punkt, da in ihm die Eifersucht bzw. der Neid (franz. *jalousie*) auf das Genießen (franz. *jouissance*) zum Ausdruck kommt, welches das Gegenüber vermeintlich erlebt (Jacques Lacan ²1991b, 107–108). Lacan spricht davon, dass die „haine jalouse“ (ebd., 107) der *jalouissance* entspringt. Auch Freud bezieht sich auf diesen „eifersüchtigen Haß“ (Sigmund Freud 2000b, 554), den ein Kind z. B. auf ein Geschwisterchen richtet, das die Aufmerksamkeit und Fürsorge der gemeinsamen Mutter bekommt. In diesen Liebesansprüchen an die Mutter, deren Zuneigung das Kind nicht mit der Schwester oder dem Bruder teilen will, entwickelt es zugleich einen Groll auf die Mutter (ebd.). Das Genießen anderer erweist sich zudem als „schädlich“ oder „böse“, wie Lacan sagt, weil hier etwas unnennbar und fremd bleibt, daher erschwert dieses Genießen die „Nächstenliebe“ – auch im Sinne des christlichen Gebots (Jacques Lacan 1996b, 227). Neid gegenüber Menschen anderer Kulturen besteht z. B. darin, dass man ihnen eine größere Fähigkeit zu genießen zuschreibt, denn während es dem Subjekt ständig an etwas mangelt, scheinen fremde und andersartige Menschen das Objekt ihres Begehrens zu besitzen und zu genießen (Claus-Dieter Rath 2013, 90–91). Die Fremden haben offenbar einen innigen und befriedigenden

47 Als weiterführende oder ergänzende Literatur zum Thema „Ambivalenz“ empfiehlt sich daher das Buch *Psychoanalyzing Ambivalence with Freud and Lacan* (Stephanie Swales/Carol Owens 2020), das beim Erstellen der Erstfassung dieser Arbeit noch nicht zur Verfügung stand. Die Autorinnen interpretieren Ambivalenz ebenfalls als etwas, das mit dem eigenen Genießen zu tun hat.

Bezug zu ihren kulturellen Wurzeln, den das Subjekt nicht nachvollziehen kann, aber eben deswegen gleichermaßen als faszinierend wie störend empfindet.

Die mit dem Imaginären assoziierte Hassliebe, aber auch die Mehrdeutigkeit der Sprache (*lalangue*) und das gleichzeitig anziehend und abstoßend wirkende – reale – Genießen zeigen, dass die Ambivalenz in die Konstituierung des Subjekts eingeschrieben ist. Stephanie Swales und Carol Owens (2020, 9) machen unter Bezugnahme auf Freud zurecht darauf aufmerksam, dass es sich bei der für die Psychoanalyse relevanten Ambivalenz nicht nur um gemischte Gefühle oder eine kognitive Dissonanz im Sinne Leon Festingers handelt. Dagegen spricht schon die Unterscheidung von Bewusstem und Unbewusstem. Sigmund Freud (2000g) vertritt etwa die Ansicht, dass die späteren Ausdrucksformen einer ursprünglich ins Unbewusste verdrängten Triebrepräsenz – also das, was mit einer bestimmten Befriedigungslust assoziiert ist – einer betroffenen Person selbst fremd erscheinen können und daher im Bewussten als unlustvoll erlebt werden.⁴⁸ Was an einer Stelle Lust erzeugt, verursacht an anderer Stelle Unlust, z. B. in der Hinsicht, dass eine Triebbefriedigung bestimmten Ansprüchen oder Vorsätzen widersprechen kann (ebd., 108). Die Ambivalenz, so kann man mit Lacan sagen, ist Teil der „Konsistenz“ der subjektiven Wirklichkeit, was in dem Fall auch das (symbolische und reale) Unbewusste betrifft – ein Unbewusstes, das Gegensätze und Spannungen nicht ausschließt.⁴⁹ Der Borromäische Knoten veranschaulicht dieses „spannungsreiche“ und mit Ambivalenz assoziierte Werden des Subjekts und des Unbewussten im Verhältnis zum Anderen, schon alleine deshalb, weil hier die Verbindung (Verknüpfung) stets auf die Idee der Auflösung verweist (und darauf, dass der Sinn auf das Sinn-außerhalb des Realen stößt). Der Knoten beschreibt auch, wie sich in der Verknüpfung des Realen, Symbolischen und Imaginären (RSI) verschiedene Formen und Vorstellungen des Genießens bilden bzw. miteinander verbinden. Das von Lacan in Seminar XXIII beschriebene *sinthome* kann einerseits als ein nicht zu deutendes Symptom und ein Genießen aufgefasst werden (das somit im Realen an der Grenze zum Symbolischen liegt). Andererseits lässt es sich als etwas verstehen, das die drei Ordnungen (RSI) und die verschiedenen Formen des Genießens verknüpft (siehe Kap. 3.3.4). Diese Formen trägt Lacan in den dreigliedri-

48 Lacan deutet die Triebrepräsenz als Signifikanten (siehe Kap. 3.2.3).

49 Der Begriff der „Konsistenz“ verweist prinzipiell auf eine Funktion des Imaginären (Jacques Lacan 2017, 60).

gen Knoten ein: *Mehr-Genießen* (a), *Genießen des Sinns*, *Phallisches Genießen* (ΦG), *Genießen des Anderen* ($G\text{\AA}$) (siehe Abb. 3).

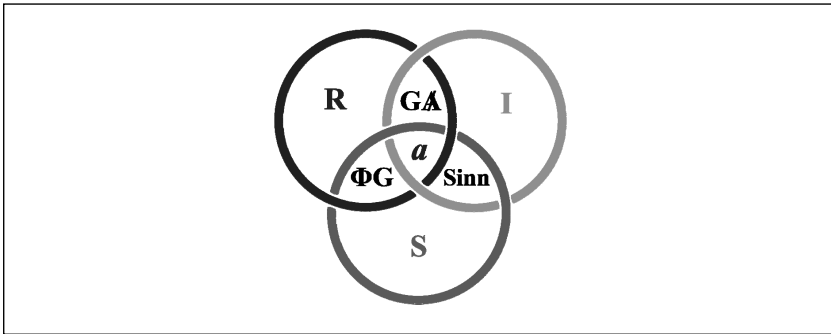


Abb. 3: Der Borromäische Knoten und verschiedene Formen des Genießens (eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 76). In den Schnittfeldern von jeweils zwei der drei Dimensionen des Symbolischen (S), Imaginären (I) und Realen (R) liegen: Sinn bzw. Genießen des Sinns (S/I); phallisches Genießen (ΦG , R/S); Genießen des Anderen ($G\text{\AA}$, R/I). Im zentralen Schnittfeld aller dreier Dimensionen befindet sich das Objekt a bzw. Mehr-Genießen.

3.3.5.1 Das Objekt a im Borromäischen Knoten

In der Mitte des Knotens, d. h. im Schnittbereich des Realen, des Symbolischen und des Imaginären, befindet sich das Objekt a . Lacan definiert das Objekt a als Objekt bzw. Ursache des Begehrens; es ist eine Inkarnation des Mangels und das, was den Mangel gleichzeitig zu füllen scheint (siehe Kap. 3.2.6). Außerdem verweist es auf eine Art Überbleibsel, das sich im Prozess der Subjektwerdung nicht symbolisieren lässt. Die Teilung des Subjekts erzeugt einen „Rest“ (Jacques Lacan 2010, 40), doch das Objekt a verschafft dem Subjekt auch Halt und bildet dessen Pendant in der Formel des Phantasmas: $\$ \diamond a$ (Jacques Lacan 2020, 128). Die (unbewusste) Phantasie gibt dem Subjekt Orientierung in einer zunächst rätselhaften (Sprach-)Welt. Lacan bringt das Objekt a zudem mit den Partialtrieben in Zusammenhang (Jacques Lacan 1996c). Darüber hinaus bezeichnet er es als Mehr-Genießen (franz. *plus-de-jouir*), also ein aus dem Verlust eines vermeintlich umfassenden Genießens hervorgehendes – kompensatorisches, aber auch überschüssiges – Genießen, das zugleich auf das Kein-Genießen-mehr hinweist (Jacques Lacan 2007; vgl. Ernst Kerstan 2013, 26–27).

Dadurch, dass das Objekt *a* (oder Mehr-Genießen) im Zentrum des Borromäischen Knotens platziert ist (Jacques Lacan 2017, 76), hat es einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Genießen des Sinns (zwischen Symbolischem und Imaginärem), dem phallischen Genießen (zwischen Symbolischem und Realem) und dem Genießen des Anderen (zwischen Imaginärem und Realem). Das Objekt *a* ist die Bedingung der drei Formen des Genießens (Colette Soler 2016, 29). Peter Widmer (³1997, 189–190) geht davon aus, dass jedes der drei Register der subjektiven Wirklichkeit von einem Mangel betroffen ist, wobei er hinzufügt, dass diese Mängel in der Erfahrung kaum voneinander abgrenzbar sind, weil die Register im Borromäischen Knoten verknüpft sind. Im Imaginären beschreibt der Mangel das Uneinholbare, also etwas, das man in der Vorstellung nicht erreicht; der Mangel des Symbolischen bezieht sich auf die Differenz sowie damit verbunden auf die Abwesenheit in der Anwesenheit (ein Signifikant definiert sich nicht durch seine Präsenz); beim Realen betrifft der Mangel eher die Unbestimmtheit in der Behauptung von Seiendheit oder in Bezug auf Körperlichkeit (ebd.).⁵⁰ Die Unbestimmtheit verweist z. B. auf die Annahme, dass der eigene Körper für ein Subjekt selbst fremd bleibt oder dass das Innere des Körpers unsichtbar ist (ebd., 58–60). Das Genießen des Sinns, das phallische Genießen und das Genießen des Anderen sind demnach nicht einfach nur jeweils auf das zentrale Objekt *a* hin ausgerichtet, sondern das Objekt *a* bindet den Mangel in jede Form des Genießens ein (Ellie Ragland 2000, 256). Das erreichte Genießen entspricht z. B. nicht dem erwarteten Genießen (vgl. Jacques Lacan ²1991b, 121, 135–136). Wenn dieses „Mehr“ oder „Kein-mehr“ des Genießens auch die anderen Formen des Genießens im Knoten definiert, kann man ebenso sagen: Genießt das Subjekt, gibt es zugleich ein dem Genießen zugrunde liegendes Fehlen, einen Mangel, ein Loch. Das Subjekt genießt mit dem Objekt *a* den „Schein von Sein“ (Jacques Lacan ²1991b, 100).

Diese Formen des Genießens sind – sofern das Reale, das Symbolische und das Imaginäre borromäisch verknüpft sind – selbst miteinander verbunden. Genau genommen kann dann keine von ihnen ohne den Verweis auf die anderen definiert werden, da sie allesamt im einzelnen borromäischen Subjekt zusammenhängen. Sind die drei Ordnungen und die Formen des Genießens „korrekt“ verbunden, spielen Letztere keine jeweils losgelöste, gänzlich isolierte Rolle im Leben des Subjekts (vgl. dazu Colette Soler 2019, 17). Dies veranschaulicht Lacan auch mit seiner Theorie

50 Streng genommen gibt es nur im Symbolischen Mangel, nicht im Realen (Jacques Lacan 2020, 170).

des *sinthome* als verbindendes viertes Element, das „Fehler“ bei der Konstituierung des Subjekts „korrigiert“. Darüber hinaus gibt das *sinthome* Orientierung, z. B. in Form eines Eigennamens oder einer Art Signatur, die sehr greifbar ist bzw. die Identität des Subjekts auf konkrete Weise bestätigt (Peter Widmer 2010, 211–212). So betrachtet hat nicht nur das Objekt *a* eine orientierungsgebende Funktion für das Subjekt.

3.3.5.2 Genießen des Sinns

Lacan definiert den Sinn im Kontext der Knotentheorie als „Kopulation der Sprache mit unserem eigenen Körper“ (Jacques Lacan 2017, 132). Mit „Sprache“ meint er hier das Symbolische und mit „Körper“ das Imaginäre, in dem Fall das Körperbild (von diesem Körperbild können der reale Körper und der „Sprachkörper“ unterschieden werden). Das Imaginäre ist charakterisiert als Form und Repräsentation (Colette Soler 2018, 3; 2016, 29). Sinn ist damit das, was sich im „geplätteten“ Borromäischen Knoten des Subjekts im Überschneidungsbereich des Symbolischen und des Imaginären verorten lässt. Zur Veranschaulichung der Funktion des Imaginären dient die durch ein äußeres (symbolisches) Medium gestützte Entdeckung des Sprechwesens, dass es einen Körper hat. Ein Kind erlebt z. B. lust- und unlustvolle Momente, kann diese Erfahrungen aber zunächst nicht sprachlich-konzeptuell erfassen. Die einzelnen Körperteile und Empfindungen, die für das werdende Subjekt ungeordnet und unzusammenhängend sind, versammeln sich aber im Imaginären zu einem „Ganzen“. Das Gefühl der Identität bzw. eine Repräsentation des eigenen Selbst entsteht, ebenso wie die Illusion von Kontrolle oder Herrschaft. Lacans früher Begriff des Spiegelstadiums beschreibt eine narzisstische Grundsituation des Egos, in der sich das motorisch noch unbeholfene Kind im Spiegel als vollständig erblickt (Jacques Lacan 2016b; siehe Kap. 3.2.4).

Diese über das Medium des Anderen vermittelte körperliche Erfahrung gibt den Maßstab für das Sinnerleben des Subjekts ab. Doch Lacan räumt dem Objekt *a* eine vorrangige Stellung gegenüber dem Sinn ein. Er bezeichnet den Sinn als eine auf das Objekt *a* „draufgesetzte Kleckserei“ (Jacques Lacan 2013, 86). Um zu verdeutlichen, worum es beim Sinn bzw. beim Genießen des Sinns in der Knotentheorie geht, ist es hilfreich, gewisse theoretische Annahmen zu berücksichtigen, die Lacan bereits in früheren Seminaren vorlegt. Dies betrifft eben z. B. das Objekt *a* und dessen Relation zum Spiegel und dem Körperbild. Während das Subjekt innerhalb der „vereinheitlichenden“ Funktion des Imaginären ein narziss-

tisches Verhältnis zu seinem Spiegelbild unterhält, gibt es einen „Rest“, der sich nicht auf die gleiche Weise über das Spiegelbild libidinös besetzen lässt (Jacques Lacan 2010, 54). Für das Subjekt ist es so, als wäre etwas im Bild des Körpers nicht repräsentiert bzw. als ob etwas aus dem Spiegelbild „herausgeschnitten“ wurde (ebd., 55). Lacan spricht in Seminar X von einem über das Imaginäre erfassten „Platz des Mangels“ (ebd., 63), den er als imaginäre Kastration und als negativen Phallus ($-\phi$) bezeichnet, der aber zugleich eine *symbolische* Kastration impliziert (siehe Kap. 3.2.4, 3.2.5 und 3.2.6). Strukturell betrachtet resultiert der Mangel nämlich aus der Einbindung in die symbolische Ordnung (Jacques Lacan 2010, 170).

Das Objekt *a* ist das Korrelat zum geteilten Subjekt und ist insofern ein „Überbleibsel“ oder „Rest“, als bei der Erfassung des Sprechwesens durch die Signifikanten und bei dessen Eingliederung in ein symbolisches Bedeutungsuniversum anscheinend etwas erzeugt wird, das von der Symbolisierung ausgeschlossen ist. Dies trifft etwa auf die Partialobjekte zu, die dem Subjekt einerseits zugehörig erscheinen, die aber andererseits von ihm „abgetrennt“ sind, so wie die mütterliche Brust oder Kot (siehe Kap. 3.2.6). Dafür steht das Objekt *a*. Obwohl dem Subjekt zugehörig, ist das Objekt *a* „außerhalb“ desselben und fällt so gesehen aus der Symbolisierung heraus. Das Objekt *a* ist ein „Abfall“, der sich der „Signifikantisierung“ widersetzt und mit dem daher nicht „gearbeitet“ werden kann, der aber das Begehren in Gang hält (Jacques Lacan 2010, 218).

Das Objekt *a* ist bekanntermaßen die Ursache des Begehrens und definiert das unbewusste Phantasma bzw. die Phantasievorstellungen des Subjekts ($\$ \diamond a$). Es inkarniert sich z. B. in allem, was dem Subjekt begehrenswert erscheint. Doch alles, was sich im Imaginären als Objekt der Fülle und des Habens bzw. der wunschlosen Erfüllung und des vollen Genießens präsentiert, ist „aufgesetzt“ und verschleiert den Umstand, dass das Begehren durch einen strukturellen Mangel bestimmt ist (ein Begehren nach Begehren, nicht nach einer Erfüllung oder einem Stillstand des Begehrens). Bildlich gesprochen ist der imaginäre Phallus (ϕ) etwas, das abgeschraubt, demontiert oder ersetzt werden kann (Jacques Lacan 2010, 364). So ist z. B. die Vorstellung über die mit dem Besitz des Penis einhergehende Potenz trügerisch und eher mit der Gefahr eines drohenden Verlustes oder Versagens verbunden. Lacan stellt nicht umsonst ein Minus vor das Klein-*phi* und definiert es zugleich als ein Fehlen, als einen Platz, der den Mangel und die Kastration anzeigt ($-\phi$). Hinter diesem im Imaginären erahnten Mangel (der imaginären Kastration) steht der Phallus als symbolische Funktion (Groß-*Phi*: Φ), die das „Funktionieren“ des sprachlich strukturierten Unbewussten beschreibt (Jacques Lacan 2008a,

313–318). Lacans Begriff des Phallus ist also stets auch auf Signifikanten und deren Wirkung auf das Unbewusste bezogen. Genauer gesagt ist der Phallus nicht nur ein Objekt oder ein Organ, sondern auch ein Signifikant bzw. etwas, das für die Wirksamkeit der Signifikanten steht. Daher: „Im Herzen der Funktion klein *a* [...] gibt es den Phallus“ (Jacques Lacan 2008a, 461).

Die kastrierende phallische Funktion liegt laut Lacan anscheinend darin, dass alles, was den Status von Objekt *a* annimmt (wertvolle Gegenstände, Personen oder Ziele), letztlich ein Partialobjekt ist bzw. das Charakteristikum von etwas „Partialem“ in sich trägt. Es ist „mehr“, als sich in Worten ausdrücken oder in einem Bild festhalten ließe. Das Objekt des Begehrens ist damit zugleich etwas Losgelöstes, ein Einzelteil (Jacques Lacan 2010, 62). Es ist ein Überschuss, der aus dem Rahmen der illusorischen Einheit fällt, die im Spiegel des (vom symbolischen Anderen vermittelten) Imaginären gebildet wird. Es ist für das Subjekt nicht „sichtbar“. Die Annahme, dass mit dem Objekt *a* nicht gearbeitet werden kann bzw. dass es nicht in Worten fassbar ist, formuliert Lacan an einer Stelle z. B. so, dass es nichts mit dem Sinn zu tun hat, weil dieser erst auf das Objekt *a* „draufgesetzt“ wird (Jacques Lacan 2013, 86). Das, was das Begehren des Subjekts antreibt und diesem in seiner Phantasie Halt gibt, *hat* also nicht je schon Sinn, sondern das Subjekt *gibt* dieser Sache erst einen Sinn, muss ihn „draufsetzen“.

Dies zeigt wiederum, dass das Objekt *a* einen Aspekt des Realen verdeutlicht. In Seminar XXIII heißt es: Das Reale hat keinen Sinn bzw. ist aus ihm ausgeschlossen (Jacques Lacan 2017, 67), es ist ohne Ordnung und Gesetz (ebd., 153) und macht keine Lust (ebd. 82). Nicht nur ist das Objekt *a* in den späteren Theorien Lacans als Mehr-Genießen konzipiert (Jacques Lacan 2007, 2022), sondern das Subjekt des Genießens ist zugleich mehr als ein Mangelwesen, also nicht nur ein von den Signifikanten geteiltes Subjekt, sondern auch ein sprechendes Individuum. Man kann dies einerseits so verstehen, dass das Mehr bzw. der Überschuss des Genießens aus dem Verlust eines vermeintlich erfüllenden Genießens resultiert, das vom Gesetz der Signifikanten „untersagt“ wird. Das Objekt *a* bzw. das Mehr-Genießen ist in dieser Sichtweise etwas, das die Lücken des Symbolischen füllt; das Reale entsteht in der Inkonsistenz, die mit dem Symbolischen selbst ins Spiel kommt (Slavoj Žižek 2014b, 946–947).

Sofern man andererseits – wie der Borromäische Knoten nahelegt – von einem eigenständigen Realen ausgeht, das nicht nur ein Resultat der Konfrontation mit dem (Mangel des) Symbolischen ist, so ist davon auszugehen, dass die Wirkung der Sprache auf das menschliche Wesen auch

die „substanzielle“ Ebene eines mit dem Realen und dem lebendigen Sein verbundenen Genießens betrifft. Gerade auf dieser Ebene wirkt Sprache (*la langue*) auf das Unbewusste als *lalangue* ein (siehe Kap. 3.3.3). Für das Sprechwesen gibt es in der *lalangue* (noch) keine anerkannten oder sozial verbindlichen Bedeutungen. Dieser Blickwinkel verstärkt auch die Idee, dass Sinn aus dem Nicht-Sinn entsteht und dass der den Signifikanten geschuldete Sinneffekt keine sichere Basis in der Sprache des Anderen hat (vgl. Michael Turnheim 2009, 65). Die *lalangue*, verstanden als signifikante Batterie im Unbewussten, ist zwar die Chiffre bzw. die Voraussetzung oder die Bedingung des Sinns, doch dieser ist letztlich heterogen (Jacques Lacan 1988b, 67). Es gibt nicht den einzelnen oder einzigen Sinn, der bereits im Verborgenen existiert und auf seine Entdeckung oder Entzifferung wartet. Diese Überlegung scheint vor allem für die psychoanalytische Praxis ernüchternd zu sein, weil es z. B. keine Garantie dafür gibt, Symptome sinnvoll deuten zu können. In Seminar XXII formuliert Lacan eine dazu passende Überlegung: Der Sinn geht vom Äquivok aus (Jacques Lacan 2012, 3–4).

Da sich Lacans Theorien trotz ihrer disziplinenüberschreitenden Implikationen meist auf die Psychoanalyse beziehen, stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie sich dieses „Scheitern“ zum Selbstverständnis des psychoanalytischen Berufs verhält. In „Die endliche und die unendliche Analyse“ erwähnt Sigmund Freud (2000r, 388) drei „unmögliche Berufe“: das Erziehen, Regieren und Analysieren, wobei er sich dabei fragt, ob jemand überhaupt den Anforderungen dieser Aufgaben völlig gewachsen sein kann und ob die Erfolgsaussichten nicht letztlich begrenzt sind. Lacan äußert sich auch zu diesem Thema. Er meint, dass man z. B. nicht genau weiß, was Erziehen eigentlich bedeutet und inwiefern Menschen erst durch die Erziehung zu Menschen werden, die sich gegenseitig ertragen (Jacques Lacan 2006b, 61–63). Er spricht zusätzlich von der unmöglichen Position in der Wissenschaft, hier in Bezug auf die nicht absehbaren Auswirkungen oder Einsatzmöglichkeiten gewonnener Erkenntnisse, interessiert sich aber insbesondere dafür, in welcher Hinsicht der psychoanalytische Beruf unmöglich ist (ebd., 65–68). Lacan scheint mit Freuds Pessimismus übereinzustimmen und nimmt offenbar an, dass es für einen Erfolg in der Suche nach der vermeintlich heilsamen Wahrheit hinter den psychischen Leiden eines Menschen eben keine Garantie gibt. In der Praxis der Psychoanalyse entspricht das Reale dieser Grenze des Sag- oder Deutbaren (siehe Kap. 3.3.2). Mit dem Realen laufen die Dinge nicht wie geschmiert, fällt etwas aus dem Rahmen wohlgeordneter Abläufe und wird das Vertraute von einem Fremden oder Unsinnigen unterwandert, das noch dazu manchmal

dem eigenen Unbewussten entstammt (wie Versprecher oder Symptome). Während sich die Welt (franz. *monde*) des Subjekts anscheinend „rund dreht“, wird sie durch das Reale unweltlich, widerwärtig (franz. *immonde*; Jacques Lacan 2006b, 67), denn: „Das Reale ist das, was nicht geht“ (ebd.). Das Reale funktioniert nicht (Jacques Lacan 2017, 146).

Die Annahme, dass sich die Welt des Subjekts „rund dreht“, geordnet ist und Sinn ergibt, kann daher als Teil einer imaginär-symbolischen Funktion verstanden werden, die aber im Borromäischen Knoten mit dem realen Sinn-außerhalb verbunden ist. Die Frage des „Rund-Drehens“ ist dabei für die Unterscheidung der Begriffe des Sinns und der Bedeutung relevant. Lacan (2018, 42) orientiert sich bei seiner Unterscheidung nach eigenen Angaben an Gottlob Frege. Lacans Auffassung lässt sich anhand einer Überlegung in Seminar XX veranschaulichen. Er deutet an, dass die kopernikanische Revolution keine richtige Revolution war, weil in der Frage nach dem Zentrum der Welt lediglich ein Zentrum (Erde) durch ein anderes (Sonne) ersetzt worden sei (Jacques Lacan ²1991b, 46–49; siehe Kap. 3.1.1). Das Signifikat des Signifikanten „Zentrum“ habe in beiden Fällen den gleichen Sinn, der hier auf eine „sphärische“ menschliche Weltauffassung bezogen ist (ebd., 47). Dem steht gegenüber, dass die Bahnbewegungen der Planeten elliptisch und „dezentriert“ sind, d. h. sich nicht um ein ideales Zentrum in der Mitte einer harmonisch geordneten Welt drehen. Schon der Torus dient Lacan als Referenz dafür, dass die „Mitte“ der subjektiven Existenz ein Loch ist (siehe Kap. 3.3.4). Obwohl im Weltverständnis der Menschen vor und nach dieser angeblichen Revolution die *Bedeutung* des Signifikanten „Zentrum“ eine andere sein mag (Erde oder Sonne), so bleibt doch der *Sinn* aus Lacans Sicht der gleiche, nämlich dass Menschen ihr Leben an einem Zentrum bzw. an einer sphärischen Form ausrichten. Dies soll besagen, dass sich die Dinge sprichwörtlich rund drehen und funktionieren. Wenn etwas Sinn für uns ergibt, dann durch das Imaginäre und das Symbolische. Der Sinn verweist dabei auf das Wahre (Jacques Lacan 2017, 126). Die Wahrheit des Unbewussten, auf die die psychoanalytische Praxis abzielt, bezieht sich nicht darauf, ob eine Aussage faktisch wahr oder falsch ist („Die Erde ist im Zentrum des Universums“), sondern welchen Sinn ihr das Subjekt verleihen kann, während es zugleich mit dem Realen seines Unbewussten konfrontiert ist.

Auch Slavoj Žižek (2014b, 949–950) trifft eine Unterscheidung zwischen Bedeutung und Sinn, die dem Lacan'schen Verständnis nahe ist. Die Dinge, die eine Bedeutung haben, sind ihm zufolge Teil eines vom großen Anderen festgelegten Bedeutungsuniversum. Doch Sinn ist demgegenüber nichts, das je schon da ist, sondern der Sinn wohnt dem Unsinn inne

und entsteht sozusagen erst aus dem „Nichts“ heraus, ähnlich zu einer neuen Metapher (ebd., 949). Während es bei der Bedeutung um das Verstehen geht – etwas hat eine bereits klar festgelegte Bedeutung –, geht es beim Sinn um Deutung bzw. Interpretation, weil sich der Sinn einer Sache erst ergeben muss und daher Momente der Überraschung mit sich bringen kann (ebd.). Die Mehrdeutigkeit der Sprache, die Lacan anhand des Begriffs der *lalangue* hervorhebt, öffnet so gesehen den Raum des Sinns – eines Sinns im Unsinn. Auch die Wahrheit des Subjekts, auf die in der Psychoanalyse abgezielt wird, hängt aus diesem Grund am Realen. Dies ist deshalb entscheidend, weil der Umstand, dass der Sinn und die Wahrheit mit dem Realen verbunden sind und häufig der Eindeutigkeit entbehren, von Menschen oft außer Acht gelassen wird. Menschen neigen zu dem Wunsch, ihre Welt möge sich rund drehen, eindeutigen Gesetzen folgen und einen tieferen Sinn haben (vgl. Jacques Lacan ²1991b, 47; 2006b, 67).

Die *jouis-sens* (Genießen des Sinns), die in *Radiophonie* erwähnt wird, verdankt sich demzufolge dem Äquivoken (Jacques Lacan 1988b, 68), genau wie der Sinn (Jacques Lacan 2012, 3–4). Die Basis des Genießens des Sinns ist nicht eine bereits präexistente unbewusste Ordnung oder Grammatik, denn der Sinn ist „ohne stabile Grundlage“ (Michael Turnheim 2009, 65). Turnheim formuliert dies so, dass der Produktion von Sinn das illusorische Unterfangen einer Zähmung der Sprache zugrunde liegt, die aber für den einzelnen Menschen ursprünglich eine unbezähmte „Sprachsuppe“ voller Zweideutigkeiten ist (ebd., 64–65). Daher gibt es im Hinblick auf das Unbewusste auch keinen Gemeinsinn, keinen *sensus communis* (Jacques Lacan 2013, 85; 1988b, 65). Lacan schreibt 1973 im Vorwort zur ersten deutschen Übersetzung seiner Schriften (Schriften 2) im Hinblick auf die psychoanalytische Praxis, dass der Sinn flieht bzw. rinnt und seine Wirkungen daher nicht zu berechnen sind, denn: „Die Spitze an Sinn, man spürt es, ist das Rätsel“ (Jacques Lacan 1986, 7). Signifikanten produzieren „unerwartete Bedeutungseffekte“ (Alenka Zupančič 2020, 125), die nicht nur „den Gesetzen der reinen Differentialität“ (ebd., 124) gehorchen, sondern mit einem „überschüssigen Genießen“ (ebd., 126) zusammenhängen. Nichtsdestotrotz: In der Psychoanalyse kann der Sinn als der Sinn eines zu deutenden Symptoms verstanden werden; der Sinn ergibt sich durch die Deutung (Rolf Nemitz 2020, 97).

Ob man nun von einem eigenständigen Realen ausgeht oder dieses als etwas versteht, das je schon an die Grenzen oder Lücken des Symbolischen gebunden ist, so gilt in jedem Fall: Wenn es um die Frage geht, worauf sich der Sinn „draufsetzt“ bzw. woraus er entsteht, müssen das Reale und das Genießen (als etwas Reales) berücksichtigt werden, denn auch das

Genießen ist im Grunde regellos (Michael Turnheim 2009, 63). Damit das Regellose des eigenen Unbewussten Lust erzeugt und ins Imaginäre „inkorporiert“ werden kann, verleiht das Subjekt seinem überschüssigen Genießen (Objekt *a* als Mehr-Genießen) Sinn bzw. erzeugt über die Schaffung von Sinn ein Genießen, das als befriedigend erfahren wird. Das Genießen des Sinns erscheint wie ein kleiner Triumph des Subjekts über den Unsinn oder Nicht-Sinn aus dem er entsteht. Das unlustvolle Moment des Realen wird dabei auf Distanz gehalten und wirkt beinahe kontrollierbar. In Begriffen des Borromäischen Knotens bedeutet dies, dass das Reale als Sinn-außerhalb die Verknüpfung zwischen Symbolischem und Imaginärem ermöglicht; es ist die äußere Grenze, die den Bereich des Sinns definiert.

Mit Verweis darauf, dass der Sinn an der Schnittstelle zwischen Imaginärem und Symbolischem im „geplätteten“ Knoten liegt, wird in Seminar XXIII angedeutet, dass beim Sinn eine Verbindung zwischen dem Denken und dem Imaginieren besteht (vgl. Jacques Lacan 2017, 98). In eine ähnliche Richtung schlägt eine Bemerkung von Colette Soler (2016, 29), die das Genießen des Sinns als die „intellektuellste“ Form des Genießens bezeichnet. Ein weiteres Wortspiel von Lacan – *j'ouis sens* – scheint dies zu bestätigen: Das französische Wort für Genießen, *jouissance*, und die Formulierung *j'ouis sens*, was sich mit „Ich höre Sinn“ übersetzen lässt, sind homophon (Jacques Lacan 2017, 76). Diese Schreibweise hebt offenbar hervor, dass der Sinn etwas Konstruiertes ist, etwas, das man in das (mehrdeutige) Gesagte „hineinhört“. Es scheint etwas Bedeutsames bzw. einen Sinn hinter den gesprochenen oder geschriebenen Worten zu geben (Ellie Ragland 2000, 258). Das „Sinnverstehen“, so Rolf Nemitz (2020, 97), geht mit Lust einher.

Zieht Lacan hier eine Verbindung zwischen dem Genießen und dem Hören von Sinn in Bezug auf den Kontext sprachlicher Elemente, ihre differenzielle Verweisstruktur, ihre Mehrdeutigkeit oder ihre Materialität bzw. ihren Klang? Schon bevor er seine Knotentheorie formuliert, meint er, dass das Genießen nur „zwischen den Zeilen“ des Gesetzes der Signifikanten gesagt werden könne, denn das Genießen ist dem von den Signifikanten geteilten Subjekt untersagt (Jacques Lacan 2015e, 360). Würde das Genießen direkt von einer Instanz des Gesetzes angeordnet werden, so könnte das Subjekt gar nicht genießen. In Seminar X erwähnt Lacan dabei, dass auf Befehl zu genießen nicht möglich ist; die Antwort des Subjekts auf den Befehl „Genieße!“ (*jouis*) lautet „Ich gehorche!“ (*j'ouis*; Jacques Lacan 2010, 105). Einfach gesagt: Vergnügen, Freude und Lust zu empfinden ist nichts, das befohlen werden kann. Das Hören oder Horchen meint hier stattdessen ein Gehorchen, also eine Bejahung dessen, dass das

Subjekt dem Gesetz (der Signifikanten) folgt. Auch das im Begriff der *jouissance* steckende „oui“ deutet auf die Bejahung hin, wie Peter Widmer (2010, 205) hervorhebt, wobei in dem Fall eben das Symbolische – und damit die symbolische Kastration – vom Subjekt angenommen und bejaht wird. Dabei verliert das Subjekt mutmaßlich etwas im Hinblick auf das Genießen.

Dem Gesetz der Signifikanten zu folgen, geht z. B. damit einher, die Sprache des Anderen als die eigene anzunehmen und mit Regeln, Gewohnheiten und Praktiken umgehen zu müssen, die man sich nicht selbst ausgesucht hat. Doch man kann auch darauf verweisen, dass wir in unserem Erleben mit einem sprachlichen Material konfrontiert sind, das zunächst mehrdeutig ist und voller Homophonien steckt. Gewisse Bildungen des Unbewussten (z. B. Versprecher, Träume, Symptome) ergeben häufig keinen ersichtlichen Sinn und gehorchen offenbar keiner oder einer fremden Logik. Das Subjekt kann das Unbewusste – vor allem im Hinblick auf das Reale – nicht (er)kennen bzw. besitzt hier keine Selbsttransparenz und keine Herrschaft. Dies alles erscheint wie ein Verlust an Unmittelbarkeit, Kontrolle und Vollständigkeit. Das, was sich in diesem Zusammenhang als vermeintlich verlorenes Genießen bzw. als verlorene Lust interpretieren lässt, muss sich also der Mutmaßung nach auf anderem Wege verwirklichen und sich anderswo ansammeln (vgl. Noah Holtwische 2013, 63). Der Begriff des Objekts *a* bzw. Mehr-Genießens drückt genau das aus. Ausgehend von einem Bezug auf dieses losgelöste reale „Etwas“, das anscheinend außerhalb des eigenen Körperbildes ist, bildet sich im Schnittpunkt des Imaginären und Symbolischen der Sinn. Dass das Subjekt den Sinn „zwischen den Zeilen“ hört, legt nahe, dass der Sinn und das Genießen des Sinns an dem Ort entstehen, der in Seminar X als „Platz des Mangels“ (Jacques Lacan 2010, 63) bezeichnet wird und der als negativierter imaginärer Phallus und als imaginäre Kastration ($-\phi$) bekannt ist (vgl. dazu André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 128). Doch dabei darf nicht vergessen werden, dass das Genießen des Sinns letztlich mit der phallischen Funktion (Φ) verbunden ist, die laut Lacan die Grundlage des phallischen Genießens (ΦG) darstellt, das er im Schnittpunkt des Symbolischen und Realen verortet (siehe Kap. 3.3.5.3).

Dass das Subjekt die Sprache (*langue, langage*) als Sinn- und Bedeutungstifter genießt, ist mit einem Sprech-Genießen verbunden, dessen reale Wirkung letztlich nicht ganz „überwunden“ wird. Die gezielte Suche nach einem tieferen, verborgenen oder höheren Sinn basiert auf der grundlegenden Erfahrung des Subjekts, dass der Sinn eher plötzlich aus dem Nicht-Sinn oder Unsinn heraus entsteht und genauso schnell wieder darin

verschwinden kann. Die Sprache hat „Löcher“ und im Sprechen kommt es zu Inkonsistenzen (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129–130). Das Genießen des Sinns bezeichnet daher vielleicht manchmal weniger eine eigenständige Form des Genießens als vielmehr eine Interpretation oder Bewertung des Genießens der *lalangue*: Sollte es so sein? Beim Individuum entstehen Fragen: Was bedeuten die Worte, die ich höre (oder erzeuge)? Passt das, was mir die Eltern sagen, immer zusammen? Gibt es eine Befriedigung, die nicht so flüchtig ist? Die Befriedigung der *jouis-sens* hängt so gesehen vom Erleben zugrunde liegender Formen des Genießens ab (Jean-Gérard Bursztein 2008, 99). Der Sinn wird dabei manchmal zur normativen Forderung an die *lalangue* und an alles, was in Zusammenhang mit der Sprache potentiell Lust erzeugen kann. Die Lust, die das Ich im angestrebten Sinn erfährt, liegt u. a. darin, etwas Wahres, Eindeutiges und universell Gültiges vor dem Hintergrund des Sinnlosen, Fragmentierten oder Mehrdeutigen zu sagen. Der Sinn führt offenbar zur Wahrheit: „Wahr ist nur, was einen Sinn hat“ (Jacques Lacan 2017, 126).

Der Anspruch, einen eindeutigen Sinn zu finden, kommt allerdings dem Versuch gleich, die Sprache zu zähmen, was letztlich ein illusionäres Unterfangen ist (Michael Turnheim 2009, 65). Bezeichnenderweise sagt Lacan, dass der Sinn, den das Objekt *a* einnehmen kann, ein Schein ist: „Der Sinn zeigt die Richtung an, in die er scheitert“ (Jacques Lacan 2019b, 86). Auch wenn das Subjekt vom symbolischen Anderen das Versprechen bzw. das „Wort“ darauf zu bekommen scheint, so gibt es keine Garantie dafür, dass „mehr“ hinter den Worten steckt, z. B. ein bestimmtes An-sich, eine letzte Gewissheit oder ein wirklich erfüllendes Genießen. Dem Subjekt bleibt letztlich nur der Schein einer solch stabilen Grundlage und Fülle (wie in der Beziehung zur Partnerin oder zum Partner). Lacan spricht dem Schein bzw. der Fiktion eine wesentliche Rolle zu. Doch er versteht sie nicht einfach als Form von Täuschung oder Getäuschtwerden, sondern bringt sie mit dem Funktionieren des Symbolischen selbst in Verbindung (Jacques Lacan 1996b, 20–21).⁵¹ Das Symbolische bedarf der

51 Lacan sieht die Aufgabe der Psychoanalyse offenbar nicht zwangsläufig darin, jeden Schein aufzulösen. Er betrachtet das Ziel der psychoanalytischen Kur in seinem letzten Lebensjahrzehnt nicht als die interpretative Auflösung des Symptoms oder eine Durchquerung des unbewussten Phantasmas des Subjekts. Aus Slavoj Žižeks (2014b, 701–702) Erläuterungen zu diesem Punkt geht hervor, dass die Zerstörung des Scheins unter Umständen die Wirklichkeit des Subjekts aus den Angeln heben und zu einem größeren Leidensdruck führen kann, weshalb die Position der Analytikerin oder des Analytikers darin besteht, den Schein zwar nicht zu ernst zu nehmen, ihn aber dennoch gleichzeitig zu respektieren.

Fiktion bzw. ist selbst eine Fiktion – ein Umstand, der auf ähnliche Weise in Lacans Formel des Begehrens bzw. Phantasmas ($\$ \diamond a$) Ausdruck findet, denn die Phantasie gibt dem geteilten Subjekt überhaupt erst Halt in der Welt der Signifikanten. Žižek spricht von einem symbolischen Schein (Slavoj Žižek 2014b, 1061–1062). Jeder Diskurs erzeugt einen Schein des Genießens, wobei Žižek betont, dass dies zweierlei bedeutet: Erstens, man genießt nur scheinbar, hat also nicht wirklich ein Genießen; zweitens, man genießt den Schein, der im Diskurs produziert wird (ebd., 66). Dies erinnert wiederum an die Annahme, dass das Subjekt nur „zwischen den Zeilen“ Zugang zum Sinn und zum Genießen des Sinns findet.

Daraus ergeben sich insgesamt zwei Perspektiven auf das Genießen des Sinns: Erstens, im Genießen des Sinns genießt das Subjekt den angenommen tieferen Sinn hinter den sprachlich vermittelten Bedeutungen bzw. das (mutmaßlich) Gemeinte hinter dem Gesagten. Dadurch lebt der Sinn von der „Symbolisierung“ und von der Phantasie, weil hier die Frage beantwortet werden soll, was „dahintersteckt“. Der Sinn verweist auf das vermeintlich Verborgene hinter dem Offensichtlichen. Der Sinn scheint sich aber auch im sozialen Raum teilen und mitteilen zu lassen und wird so vielleicht als eine Art Common Sense verstanden (Colette Soler 2019, 73). Ohne hier genauer auf die möglichen Bedeutungen dieses Begriffs einzugehen (zumal Lacan kritisch gegenüber dem Begriff des Common Sense ist), so stellt sich im Hinblick auf Lacans Theorien die Frage, ob der Sinn eine verbindende Funktion hat, indem er ein soziales Band zwischen den Menschen herstellt, das z. B. einem höheren, gemeinsamen Zweck untergeordnet ist. Zweitens, das Genießen des Sinns kann im Gegenteil als etwas verstanden werden, das nicht Teil des symbolischen Bedeutungsuniversums des Anderen sein „will“. Dem Genießen des Sinns liegt die *lalangue* zugrunde (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129–130). Als eine Variante der *lalangue* zielt das Genießen des Sinns darauf ab, mit den normüberschreitenden „immanenten Potenzialen“ (Slavoj Žižek 2020a, 83) der Sprache zu spielen, also z. B. Neologismen, Mehrdeutigkeiten und Homonymien zu bilden. Folgt man Žižek, so dient das Genießen des Sinns also nicht der Kommunikation oder der Vermittlung sozial anerkannter und etablierter Bedeutungen (ebd.). Allerdings ist anzunehmen, dass nicht jedes Spiel mit der Sprache, jedes ambige Wort und jede literarische Schöpfung auch gleich gänzlich mit dem gesellschaftlich Etablierten bricht oder jeden kommunikativen Wert verliert. Sind das Reale, das Symbolische und das Imaginäre borromäisch verknüpft, ist die *lalangue* auf die „gelebte“ Sprache und die öffentlich anerkannten Bedeutungen verwiesen, die Teil eines konkreten sozialen Bandes sind.

Das Genießen des Sinns ist im Grunde ein Genießen des Sinns im Unsinn oder Nicht-Sinn. Das mit Lust verbundene Sinnverstehen bezieht sich z. B. auf den Sinneffekt, der in der Deutung von Symptomen zustande kommt (Rolf Nemitz 2020, 97). Aber es lässt sich noch radikaler formulieren: Beinahe jeder Unsinn kann sich in Sinn verwandeln. Und umgekehrt: Hinter allem, was Bedeutsam erscheint, lauert potentiell der Unsinn. Die Lust an der dichterischen Freiheit, an Sprachspielen und Reimen, an der Bildung von Neologismen oder am Hören sprachlicher Missgeschicke (Versprecher) bestätigt dies offenbar: Sinn und Unsinn liegen nahe beieinander. Demgegenüber wird der Sinn aber offenbar häufig zu einer Art Norm der Sprache ausgerufen: Die Sprache selbst soll anhand eines normativen Sinns reguliert werden (vgl. Barbara Cassin 2012, 23). Dies ist insbesondere dort der Fall, wo der Sinn unter dem Anspruch der Eindeutigkeit steht, wo Handlungen oder Aussagen einen nachvollziehbaren Grund haben, einem klar definierten Zweck dienen oder mit einem tatsächlichen (objektiven) Sachverhalt zusammenhängen sollen. In vorliegender Arbeit wird das Genießen des Sinns auf eine Weise interpretiert, die zwei Aspekte hervorhebt: (a) ein Festhalten an Eindeutigkeit bzw. an einem eindeutigen Sinn, was an den narzisstischen Anspruch auf Vollständigkeit und imaginäres Eins-Sein erinnert und mit dem Von-sich-Weisen des Fremden und Mehrdeutigen einhergeht; (b) ein Spiel mit der (mehrdeutigen) Sprache zwischen Sinn und Unsinn, das seine Verbindung zur *lalangue* offenbart, aber nicht zwangsläufig die Frage nach dem gesellschaftlich Anerkannten und Bedeutsamen aufgibt.

3.3.5.3 Phallisches Genießen

Das phallische Genießen (ΦG ; franz. *jouissance phallique*, $J\Phi$) befindet sich im Überschneidungsbereich zwischen dem Symbolischen und dem Realen des „geplätteten“ Borromäischen Knotens (Jacques Lacan 2017, 59–60). Obwohl es hier um einen Bezug zum Sexuellen geht, lässt sich grundsätzlich sagen, dass es für die Wirksamkeit der Sprache im Unbewussten steht bzw. auf dieser basiert. Zunächst gilt: Das Subjekt ist Teil eines Diskurses, eines sozialen Bandes (Jacques Lacan ²1991b, 22, 60), und wird von „symbolischen Gesetzen“ geprägt, die das Genießen regulieren, verbieten, ordnen und anordnen, aber auch damit verbundene Bedeutungen festlegen: das, was in einer Gesellschaft etabliert und „normal“ ist. Doch das Wort „phallisch“ bezieht sich auf die Macht eines Symbolischen, das eigentlich gleichzeitig „kastriert“ ist und nicht zu dem befähigt, was das Wort – in

seinem offenkundig phallogozentrischen Ton – insgeheim zu versprechen scheint: eine Macht und ein unbeschränktes Genießen, das nur Männern zukäme. Lacans Begriff des Phallus zielt nicht bloß auf das Organ ab, den Penis, sondern auch auf eine symbolische und imaginäre Funktion sowie deren Grenzen. Die phallische Funktion ist eine Funktion der Kastration (Jacques Lacan 2018, 22). Bei der Kastration im psychoanalytischen Sinne handelt es sich nicht um einen operativen Eingriff an den Geschlechtsorganen, sondern um ein Prinzip, welches laut Lacan die Wirkung der Sprache auf das Individuum verdeutlicht. Michael Turnheim (2009, 68) zufolge macht der signifikante „phallische Apparat“ das Genießen zu etwas Regelhaftem und fixiert eine bestimmte „Grundbedeutung“ der Stellung des Subjekts im Symbolischen (etwa nicht der imaginäre Phallus der Mutter zu sein). Bedeutungsgenerierung ist demnach phallisch, weil sie die Kastration voraussetzt. Dass das auf dieser Funktion beruhende Genießen den Aspekt des Unbefriedigenden und Fremden beibehält, wird dadurch angezeigt, dass es nicht im Imaginären des Borromäischen Knotens liegt.

In seinen späteren Seminaren spricht Lacan öfters davon, dass das Symbolische bzw. die Signifikanten ein „Loch“ erzeugen (Jacques Lacan 2017, 27–46; 2012, 66). Das Unbewusste definiert sich durch das Urverdrängte, hier verstanden als Loch (Jacques Lacan 2012, 19). Dieses Loch wird offenbar im Imaginären spürbar, weil man z. B. das eigene Körperbild nicht als „vollständig“ erlebt. Für das Subjekt besitzt das Loch bzw. die Leere eine prägende Rolle in der Bezugnahme auf Körper oder Körperöffnungen (Walter Seitter 2009, 355). Alenka Zupančič (2020, 119) erläutert etwas Ähnliches: Die der signifikanten Ordnung inhärente Lücke beschreibt nicht nur, dass das Subjekt einen Mangel hat bzw. ohne dem ist, was ihm fehlt, sondern dass es *mit* diesem Mangel lebt. Das „Ohne“ verkehrt sich zu einem „Mit“. Die in Seminar X beschriebene imaginäre Kastration ($-\phi$), die den „Platz des Mangels“ (Jacques Lacan 2010, 63) bezeichnet und das begehrende Subjekt charakterisiert, ist bereits ein möglicher Ausdruck dieser Annahme. Der imaginäre Phallus bezeichnet den Platz (an der Mutter, im eigenen Spiegelbild etc.) an dem etwas fehlt – das Objekt *a* (ebd., 54–57). Hinter diesem Mangel steht eine symbolische Funktion, denn das Klein- ϕ (ϕ) hängt wesentlich mit dem Groß- Φ (Φ) zusammen, weshalb Lacan (2008a, 314) in Seminar VIII einen gewissen Vorbehalt gegenüber einer allzu strikten begrifflichen Trennung zwischen imaginärem und symbolischem Phallus einräumt.

Die Subjektwerdung basiert auf einem mutmaßlichen Verlust bzw. auf dem, was nachträglich als (drohender) Verlust empfunden wird. Der einzige oder „unäre Zug“ (Jacques Lacan 2010, 56), der das sprechende Subjekt

markiert, liegt der Funktionsweise der Signifikanten im Unbewussten zugrunde, die sich durch Differenz und Wiederholung – ein Prinzip der „repetitiven Artikulation“ (Jacques Lacan 2022, 234) – auszeichnet. Es geht um „[d]ie Tatsache, dass man 1 und 1 und nochmals 1 und nochmals 1 sagen kann“ (Jacques Lacan 2010, 56; siehe Kap. 3.2.3). Wie Lacan bereits Jahre vor seiner Bezugnahme auf den Borromäischen Knoten oder die *lalangue* hervorhebt, bringen die Symbolisierung der unmittelbaren Eindrücke des Subjekts und die insistierende „Wiederkehr der Zeichen“ (Jacques Lacan 1996c, 60) zugleich das Reale und den Wiederholungszwang auf den Plan, die sich mit dem assoziieren lassen, was Lacan in den Seminaren XVI und XVII als Verlust des Genießens und Produktion eines Mehr-Genießens diskutiert (siehe Kap. 3.2.6). Der Verlust des Objekts *a* im Rahmen der symbolischen Kastration, der das Begehren begründet, wird zu einem Überschuss in Form des Mehr-Genießens. In Seminar XIX, in dem Lacan den Neologismus *lalangue* erwähnt (Jacques Lacan 2018, 96–97) und erstmals über den Borromäischen Knoten spricht (ebd., 75), beschreibt er die phallische Funktion als Kastration bzw. Funktion der Kastration (ebd., 22). Die Kastration besagt, dass man nicht über die Gesamtheit aller Signifikanten verfügen kann (ebd., 23). Die Kastration lässt alles zu wünschen übrig (ebd., 184), daher steht das Subjekt in Beziehung zum Objekt *a* (ebd., 185). Die Unmöglichkeit, alle Signifikanten auf einmal zu versammeln, kann als etwas Reales verstanden werden (Colette Soler 2019, 107).

Das phallische Genießen bezeichnet eine an die Sprache gebundene „Macht“ im Unbewussten, dessen Wirkung bewusst erfahren werden kann, denn es ist das, „was im Bewusstsein des Sprechwesens als Macht bezeichnet wird“ (Jacques Lacan 2017, 60). Es ist aufgrund der Sprache wie eine fremde Macht, eine Art Besatzungsmacht, die man nicht als Teil des eigenen Imaginären bzw. des eigene Körperbildes empfindet. Aus diesem Grund trägt Lacan das phallische Genießen an der Schnittstelle des Realen und Symbolischen im Borromäischen Knoten ein (außerhalb des Imaginären) und bezeichnet dessen sprachlichen Ausgangspunkt als parasitär (ebd., 59–60). Allerdings bleibt die Frage offen, ob das phallische Genießen in jedem Fall als parasitär und aufgezwungen empfunden wird oder ob das Subjekt auch einen Weg finden kann, damit auf eine einigermaßen befriedigende Weise umzugehen.

Lacan orientiert sich in seinen früheren Seminaren beim Verständnis der Etablierung des symbolischen Gesetzes anscheinend an der Freud'schen Auslegung der Ödipus-Geschichte: Die primäre Bezugsperson des Kindes, die Mutter, wird aus Sicht des Kindes im Regelfall auf irgendeine Weise als vom Vater abhängig erlebt, der dem Kind die Mutter „ver-

bietet“, aber dadurch das Begehren über eine symbolisch-metaphorische Funktion im Unbewussten wirksam macht (vgl. Jacques Lacan 2003, 467; siehe Kap. 3.2.5). Ohne väterliches Verbot, so scheint es, wäre ein erfüllendes Genießen möglich. Verbindet man Lacans frühere Ansichten mit einigen seiner späteren Annahmen zum phallischen Genießen, so ergibt sich zunächst folgende Überlegung: Durch die äußere Grenze des Verbots und des Verbotenen gibt es ebenso einen definierten Bereich des Erlaubten, vielleicht auch Gewünschten, Geduldeten und Gesollten. Das phallische Genießen bildet dadurch die festgelegte Menge dessen, was möglich ist. Das phallische Genießen ist ein „erlaubtes“ Genießen (Jean-Gérard Bursztein 2012, 68, Anm. 84). Die phallische Funktion verbietet zuerst (etwas), bevor sie ein phallisches Genießen (ΦG) erlaubt (Raul Moncayo 2017, 107). Dadurch ist es allerdings zugleich ein beschränkter Modus des Genießens, weil dem durch die Signifikanten geteilten Subjekt offenbar etwas entgeht.

Lacan revidiert oder relativiert manches, das die ödipale Konstellation und die traditionelle Familienstruktur betrifft. James Joyce dient als Beispiel dafür, dass es keinen symbolischen Namen-des-Vaters braucht, damit der Borromäische Knoten hält (Jacques Lacan 2017; siehe Kap. 3.3.4). Das bedeutet aber auch: Die Kastration wird nicht bloß durch die väterliche Metapher (etwa die Symbolisierung des mütterlichen Begehrens) bzw. das väterliche Wort verursacht, in dessen Namen sich das Kind an bestimmte Beschränkungen zu halten hat. Das Sprechwesen leidet weniger unter den konkreten (z. B. auch kulturell variierenden) Normen des symbolischen Anderen, sondern mehr unter den realen Beschränkungen der Sprache und ihrer Logik (Colette Soler 2019, 118). Wenn das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist, dann ergibt sich daraus auch die Funktion der Kastration (Jacques Lacan 2018, 179). Sofern der Vater ein sprechendes Wesen ist, ist er daher selbst kastriert (vgl. Jacques Lacan 2017, 168). Die phallische Funktion und die Kastration stehen für den Verlust oder die Unmöglichkeit eines erfüllenden Genießens durch den Eintritt in die symbolische Ordnung (Slavoj Žižek 2014b, 1045–1046). Da das Reale das ist, „was anstoßen läßt“ (Jacques Lacan 1996c, 175), kann man hier sagen, dass der Sinn des Genießens gegen das Reale stößt. Das Subjekt genießt, aber ohne, dass dieses Genießen eine „sozial verbindliche“ oder „verbindende“ Funktion im Sinne der Herstellung einer Einheit mit dem Anderen erfüllt. Grund dafür ist die Verwicklung des Genießens in die Sprache.

Sofern Lacan von einem realen Unbewussten ausgeht, ist es nicht der Ort bedeutungsgenerierender Ketten, sondern der Ort des Sprechens als

Genießen (Colette Soler 2019, 107–108). Das Unbewusste wird in Seminar XX mit dem Umstand assoziiert, dass das Sein spricht und genießt, ohne etwas darüber zu wissen bzw. wissen zu wollen (Jacques Lacan ²1991b, 114). Dass die *lalangue* nicht der Kommunikation oder dem Dialog dient (ebd., 150), weist so bereits in Richtung einer sprachlichen Kastration, die nicht auf dem Eingreifen des Vaters beruht. Im phallischen Genießen, das sich auf Sprache und Signifikanten stützt, erweist sich das Subjekt als kastriert, weil die Signifikanten keine Vollständigkeit erzeugen können – doch genau dies provoziert die Idee, dass die Unmöglichkeit einem Verbot entspringt. Das für ein Kind Unmögliche ist nicht erst das Resultat bestimmter Versagungen seitens der Eltern, wie Claus-Dieter Rath (2013, 130) unter Bezugnahme auf Lacan anmerkt. Die Annahme, dass innerhalb der Familie etwas unterdrückt worden sei – dass etwa der Vater tatsächlich ein erfüllendes Genießen verhindere –, erscheint stattdessen wie die notwendige Erfindung eines (ödipalen) Mythos (Jacques Lacan 1988b, 83). Ein weiterer Mythos betrifft laut Lacan den Freud'schen „Urvater“, also eine fiktive Figur, die aus der Sicht des kastrierten Subjekts ein uneingeschränktes Genießen und eine Ausnahme von der Kastration denkbar macht (siehe Kap. 4.5.3.6 und 4.5.4.2).

Da phallische Macht und Kastration an die Sprache gebunden sind, können auch die Begriffe des Phallus und des Penis (als Organ) nicht in jeder Hinsicht gleichgesetzt werden. Lacan selbst unterscheidet das phallische Genießen vom Genießen des Penis, das im Imaginären stattfindet (Jacques Lacan 2017, 59). Das phallische Genießen kann praktisch in allen Bereichen des menschlichen Lebens auftauchen (vgl. Colette Soler 2019, 109). Das phallische Genießen der Macht inkarniert sich im bewussten Erleben überall dort, wo Sprache eingesetzt wird; das kann z. B. auf der Ebene politischer Macht oder in der Literatur sein (Colette Soler 2019, 106–107; 2018, 123). Definiert man Sexualität bloß als biologisch oder sozial zweckmäßiges Verhalten, das der Fortpflanzung, der Lustgewinnung oder der emotionalen Verbindung zweier Individuen dient, ist das phallische Genießen auf den ersten Blick asexuell (weil es keine Einheit herstellt). In der psychoanalytischen Theorie Lacans geht es bei Sexualität allerdings nicht um einen auf die Fortpflanzung bezogenen körperlichen Inhalt, denn sie kann selbst solche Tätigkeiten betreffen, die im herkömmlichen Sinne gar nicht sexuell sind (Slavoj Žižek 2014b, 1305–1306). Versteht man das phallische Genießen als versuchte Herstellung einer körperlichen Einheit zweier Menschen (Kopulation, Sex), ist es (im Sinne des Misslingens) nicht sexuell, verändert man aber die Definition von Sexualität, erscheint plötzlich potentiell alles sexuell. In dieser Hinsicht ist das phallische Ge-

nießen der Inbegriff des Sexuellen. Aber nicht nur Sex ist sexuell, weil jede Handlung (inklusive der Ausübung von Macht) einen sexuellen Unterton annehmen kann. Carol J. Adams' (2010) feministische Kritik an der männlichen Herrschaftslogik, die die Ausbeutung von Tieren und Frauen auf einen Nenner bringt, geht in diese Richtung (siehe Kap. 4.5.3.6). Vor allem eine mit Besitzanspruch einhergehende Macht ist demnach sexuell – d. h. zugleich phallisch und kastriert –, wo immer sie ausgeübt wird, auch in der Mensch-Tier-Beziehung.

Wiewohl das phallische Genießen ein beschränktes Genießen darstellt, so besteht doch ein Teil der phallischen Macht darin, über bestimmte Objekte verfügen zu wollen, die insgeheim Erfüllung versprechen. Die „Regulierung“, die den Verlust bringt, führt also wiederum zu einem Mehr. In (z. B. politischen) Machtdiskursen gibt es definierte Objekte, deren Konsum geregelt ist (Colette Soler 2018, 123). Es geht mitunter darum, Macht über etwas oder jemanden zu gewinnen bzw. etwas in die eigene Macht zu bekommen, in dessen Besitz dieser Jemand anscheinend ist (z. B. das, was Profit bringt), denn im phallischen Genießen wird der Andere auf eben jenes Objekt *a* reduziert (Slavoj Žižek 2014b, 1046). Will man etwas oder jemanden „besitzen“, geht es nicht um den Anderen „als solchen“, sondern um die besonderen Merkmale, die die Trägerin oder den Träger des Objekts auszeichnen und z. B. die eigene Phantasie anregen (vgl. Jacques Lacan ²1991b, 87). Ohne Objekt *a*, das „gewisse Etwas“ (Slavoj Žižek 2014b, 906), gibt es nichts zu begehren.

Zur Veranschaulichung der Grenzen des Genießens dient der sexuelle Akt: Im Genießen des anderen Körpers gibt es keine echte Vereinigung, also nichts, das aus Zweien eine Einheit machte. Laut einer ironisch klingenden Anmerkung in Seminar XX kann man nur Teile eines anderen Körpers genießen, denn kein Körper wickelt sich völlig um den anderen Körper, um ihn einzuschließen (Jacques Lacan ²1991b, 27). Dass menschliche Sexualität „phallisch“ ist, weil sie durch Signifikanten strukturiert ist, bedeutet so gesehen, dass sich Sexualität gerade durch ihre Hindernisse definiert. Das erfüllende sexuelle Genießen ist ein Phantasma, das sich just beim (oder nach dem) sexuellen Akt wieder verflüchtigt: Will man des Sexuellen habhaft werden, geht es verloren und ist nicht mehr sexuell (Jacques Lacan 2013, 33). Dies ist auch der Grund dafür, warum Lacan das Genießen des Anderen (im Unterschied zum phallischen Genießen und zum Genießen des Sinns) mit einem durchgestrichen „A“ schreibt: \bar{A} (siehe Kap. 3.3.5.4). Das Genießen des Anderen, das im Schnittbereich des Realen und Imaginären liegt, ist unmöglich.

Lacan entwickelt dazu seine berühmte These: Es gibt kein (in Formeln zu erfassendes) Geschlechtsverhältnis (Jacques Lacan ²1991b; 2018). Das Gegenüber lässt sich nie zur Gänze vereinnahmen, es gibt nur flüchtige Momente des Zusammenkommens. Versteht man das (soziale) Band zwischen Menschen als versuchte Herstellung einer Einheit, kann das (phallische) Genießen des anderen Körpers daher letztlich nur „asozial“ sein. Das phallische Genießen weicht offenbar von dem ab, was im Interesse der sozialen Gemeinschaft eine Verbindung herstellt, obwohl es doch ein reguliertes Genießen ist. Ähnliches gilt für die Normen der Heterosexualität und der natürlichen Reproduktionsfunktion. Gemessen am normativen Anspruch auf Natürlichkeit oder Heterosexualität ist das Genießen „abnormal“. Das heißt in dem Fall, dass das phallische Genießen (bzw. phallische Bedeutungsgenerierung) die Erwartung an jenes vermeintlich volle Genießen (z. B. zwischen Mann und Frau) niemals erfüllt, die durch symbolische Normen und imaginäre Ideale evoziert wird. Diese Unmöglichkeit im Sexuellen, diese Abwesenheit eines Geschlechtsverhältnisses, ist auch der Grund, warum das phallische Genießen seine Macht auf nichtsexuelle Bereiche verlagert (Colette Soler 2019, 109). Wie Soler anmerkt, kann man Macht daher immer als sexuell ansehen, aber gleichzeitig auch als nie sexuell (ebd.). Der vermeintlich „eigentliche“ Bereich des phallischen Genießens erscheint so wie ein Fehlschlag. Das phallische Gesetz, das Ordnung in das „Sprachsein“ bringen soll, bestätigt ironischerweise bloß den unbefriedigenden Status dieses Sprachseins (vgl. Jacques Lacan 2017, 59–60). Das Normierte verweist auf das nicht Normierbare und das Symbolische erschafft das „Loch“ des Nichtsymbolisierbaren. Es ergibt aus Sicht des Imaginären keinen Sinn, erscheint widersprüchlich und inkonsistent bzw. unbefriedigend.

Diese reale Wirkung der Sprache liegt darin, dass Wörter etwas Aufgezwungenes sind (Jacques Lacan 2017, 101). Das Wort ist Lacan zufolge ein Parasit, eine Verblendung oder eine Art von Krebs, der uns befällt (ebd., 101–102). Statt Ordnung, Erfüllung, Lust und Wahrheit zu bringen, erzeugt das auf die Sprache gestützte phallische Genießen anscheinend letztlich keinen Sinn. Lacan bezeichnet es im Hinblick auf seine Knotentheorie als Gegengewicht zum Sinn (ebd., 60). Für den Sinn wäre die Dimension des Imaginären nötig, doch die bleibt vom phallischen Genießen ausgeschlossen. Lacan bezeichnet das phallische Genießen als masturbatorisch und idiotisch, weil es keine Verbindung zu einem Anderen als solchem herstellt (Jacques Lacan ²1991b, 88). Dem phallischen Genießen fehlt der (vermeintlich) tiefere Sinn einer wahrhaft erfüllenden Beziehung. Das Reale ergibt keinen „sexuellen Sinn“, also z. B. nicht den vermeintli-

chen Sinn einer heterosexuellen Norm oder Normalität. Sexualität „lebt“ von ihren Hindernissen.

Im Grunde besagt dies: Das Genießen endet in Sackgassen und folgt keinem biologischen oder religiös begründbaren Zweck, der z. B. darin liegt, sich fortzupflanzen (Jacques Lacan 2013, 35). Mann und Frau bilden kein natürliches Ganzes, sind nicht Eines. Nicht die Biologie, sondern die diskursive menschliche Realität (bzw. kulturtypische Zuschreibungen) liefern die Signifikanten „Mann“ und „Frau“ (Jacques Lacan ²1991b, 37, 39). Alles, was wir über Männlichkeit und Weiblichkeit wissen, wird von den Signifikanten bzw. der Sprache getragen bzw. erzeugt (wobei die beiden Signifikanten allein nichts über den Geschlechtsunterschied sagen). Die Verbindung der beiden Signifikanten scheint genauso Sinn zu stiften, wie das Resultat der geschlechtlichen Vereinigung, aus dem ein Kind hervorgeht. Alles klingt natürlich und zweckmäßig. Doch die Sprache ist mangelhaft, erzeugt Löcher und lässt immer wieder Fragen offen, wiewohl sie mit dem Imaginären die Illusion des Eins-Seins aufrechterhält und dem Subjekt suggeriert, mit ihr ließe sich z. B. alles über Mann und Frau sagen. Genau diese trügerische Idee, innerhalb der Sprache vollständige Wahrheiten formulieren zu können – z. B. vom Ganzen oder Einem –, ist ein Schein, der auch am Anfang des sexuellen Genießens steht, nicht etwa die Reifung der Geschlechtsorgane (Jacques Lacan 2013, 61–62). Der Andere lässt sich nicht als Ganzes genießen (Jacques Lacan ²1991b, 27). Männlichkeit und Weiblichkeit sind in dieser Hinsicht zwei Formen des Fehlschlagens im sexuellen (phallischen) Genießen (Jacques Lacan 2013, 34). Sowohl Männern als auch Frauen wird in der Beziehung zum Anderen immer etwas fehlen; das Subjekt kennt den Anderen nie gänzlich, es besitzt kein gesichertes Wissen über das Genießen des Anderen (Alain Lemosof 2012, 98).

Dass Lacan von „Phallus“ und „phallischem Genießen“ spricht und damit die Konnotation mit dem Penis in Kauf nimmt, obwohl es doch laut ihm anscheinend nicht nur um die Biologie geht, weckt den Verdacht des Phallozentrismus, also der impliziten Privilegierung des Mannes (als habe der Mann, was der Frau fehlt). Der Phallozentrismus lässt sich auch bei Freud problematisieren. Sigmund Freud (2000f, 37–184) behauptet, dass sowohl die männliche als auch die weibliche infantile Sexualität von nur einer, nämlich der männlichen Libido bestimmt sei bzw. Jungen und Mädchen den Penis gleichermaßen wertschätzen. Dieser „sexuelle Monismus“ löst früh Diskussionen aus und findet nicht nur Zustimmung (Elisabeth Roudinesco/Michel Plon 2004, 933–937). Lacan hält dennoch an der besonderen Stellung des Phallus für das (männliche und weibliche) Sub-

jekt fest und wird aus ähnlichen Gründen wie Freud kritisiert, wiewohl er deutlich zwischen Phallus und Penis unterscheidet (vgl. dazu Karen Ror Malone/Stephen R. Friedlander 2000, 3–4).

Lacan legt es nicht auf einen Phallozentrismus im Sinne einer Privilegierung des Mannes an. Im Gegenteil, denn geht man davon aus, dass weibliche und männliche Subjekte als vom Signifikanten geteilte Wesen gleichermaßen unvollständig und „machtlos“ sind (bzw. von einer fremden Macht besetzt), kann sich jeder Versuch, ein „Haben“ bzw. Fülle, Macht und Identität zu signalisieren, nur als Hochstapelei oder Schein entlarven. Ein Grund, warum Lacan also dennoch vom Phallus spricht und damit die Assoziation mit dem Penis zwangsläufig aufrechterhält, liegt vielleicht darin, dass das Organ Penis verdeutlicht, was der Phallus als Signifikant ist. Der Penis repräsentiert nämlich keine Fülle, sondern ist als anatomisches Merkmal besonders gut dazu geeignet, wie Alenka Zupančič (2014, 236–237) sagt, die Kastration bzw. den Mangel selbst zu repräsentieren. Jeder Mensch, der glaubt „ihn zu haben“, täuscht über einen bestimmten Mangel hinweg. Was wirklich fehlt, ist nämlich der binäre Signifikant (S_2), also ein Signifikant, der im Hinblick auf die Konstituierung des Unbewussten Vollständigkeit erzeugen könnte (siehe Kap. 3.2.3). Daher gilt: Niemand hat den fehlenden Signifikanten (Alenka Zupančič 2020, 113). *Ihn* (den Phallus) vermeintlich zu haben, bedeutet eigentlich, dass man *ihn* (den binären Signifikanten) nicht hat (vgl. ebd.). Das sprachlich strukturierte Unbewusste definiert sich durch den Entzug, durch einen Mangel bzw. durch ein Loch.

Der Penis (als eine „sichtbare“ Version des Phallus) erscheint zwar als ein klar lokalisierbares Merkmal der Fülle und Potenz, das mutmaßlich zur Kopula zwischen dem eigenen und dem Körper eines anderen Menschen wird (um eins mit diesem zu werden). Doch diese Macht ist zugleich ein Schauspiel, in dem das zugrunde liegende phallische Genießen eine imaginäre Form annimmt. Sofern der Phallus im Imaginären auftaucht, ist er Teil einer Maskerade bzw. einer karnevalesken Parade (Colette Soler 2019, 119). Es ist eine Inszenierung, die einerseits die Macht des Bildhaften über das Subjekt demonstriert, aber andererseits versucht, die zugrunde liegende Kastration zu verbergen. Lacan assoziiert den Phallus in Seminar VII mit der Komödie. In der Komödie geht es „um das eitle und lächerliche Spiel der Erscheinung“ (Jacques Lacan 1996b, 374). Im Mittelpunkt des Komischen steht dabei der Phallus als verborgener Signifikant (ebd.). Das Bild verbirgt die Wirkung der Signifikanten. Der Phallus ist der Versuch, eine Verbindung zwischen Sprache und Körper herzustellen, doch der Phallus ist nur der Schein einer Verbindung und die Prothese

für einen „Fehler“ im symbolischen System (Patricia Gherovici/Manya Steinkoler 2016, 7–8). Aus diesem Grund stellt Lacan fest: Das Begehren schreibt sich über die Vermittlung eines privilegierten Signifikanten, den Phallus, auf *kontingente* Weise in den Körper ein (Jacques Lacan ²1991b, 101). Das komische Schauspiel des Phallus verbirgt, dass es zwischen dem Symbolischen, das unser Leben und auch unsere Sexualität strukturiert, und dem Körperlichen keine natürliche Verbindung gibt (Alenka Zupančič 2014, 243–245).

Das menschliche Bedeutungsuniversum ist durch Signifikanten definiert, die in wechselseitigen Differenzverhältnissen stehen und mit den Dingen, die sie bezeichnen, in keiner fixierten Beziehung stehen. So gesehen haben Signifikanten keine „Substanz“ und sind leer. Dass dem Organ Penis anscheinend so leicht Bedeutung verliehen werden kann, lässt ihn daher gleichzeitig umso „aufgesetzter“ und mangelhafter erscheinen, denn insgeheim geht es hier nicht um ein Zeichen (als stünde der Penis für das biologische Mannsein, so wie Rauch ein Zeichen für Feuer ist), sondern um einen Signifikanten, der das Prinzip der Differenz bestätigt (mit der Konsequenz, dass das *Haben* des Penis die Idee des *Nichthabens* evoziert und dadurch allzu leicht zur Vorstellung führt, biologische Frauen hätten einen Mangel, der Männer nicht beträfe). Als Phallus steht er dafür, *dass* Dingen eine – künstliche – Bedeutung verliehen wird. Diese Überlegungen sind auch für die späteren Theorien Lacans relevant, sofern er hier noch stärker die Mehrdeutigkeit und „Bodenlosigkeit“ der Sprache (*lalangue*) hervorhebt.

Jedes Element, das auf diese Weise privilegiert erscheint, verdeutlicht potentiell die Funktion eines phallischen Signifikanten. Dabei handelt es sich nicht zwangsläufig um den Penis, sondern es können z. B. auch Namen, Berufsbezeichnungen oder politische Mandate sein. Slavoj Žižek (2014b, 814) beschreibt dies: Der Phallus als Signifikant ist ein kontingentes Element, das gewissermaßen künstlich am Subjekt angebracht wird und nie wirklich als zu ihm gehörig bzw. sogar als abgeschnitten empfunden wird. Daher ist die Identifikation mit einem phallischen Signifikanten in Wirklichkeit die unbewusste Identifikation mit einem Mangel, der die Kastration des Subjekts anzeigt (ebd., 806–814). Das Subjekt ist nie ganz das, was die Sprache von ihm behauptet; es entspricht nie ganz seiner symbolischen Identität. Der Phallus ist deshalb wie eine an- und abnehmbare Maske, die einerseits tatsächlich eine gewisse (symbolische) Macht verleiht, so wie das Königszepter oder die Richterrobe (ebd., 814). Andererseits besitzt die Person hinter der Maske diese Macht und Fülle nicht an sich, da z. B. eine politische Funktion nicht an einen einzelnen Menschen

gebunden ist, sondern wie ein Staffelfstab weitergereicht wird. Die gleiche Position kann von unterschiedlichen Personen besetzt werden.

Der Begriff der Prothese eignet sich daher gut zur Beschreibung des Phallus (Patricia Gherovici/Manya Steinkoler 2016, 7–8), wobei die phalliche Prothese jedoch manchmal mit dem unbestimmten Gefühl einhergeht, hier mache sich etwas selbstständig und folge nicht der Anleitung des Subjekts selbst. Die Prothese passt nicht immer, fügt sich nicht an den imaginären Körper, sondern ist real. Der Phallus wirkt deplatziert oder aufgesetzt. Sprachliche Zuschreibungen, kategorische Einteilungen und Rollenbilder, anhand derer man von anderen Menschen beurteilt wird, werden vielleicht als aufgezwungen, gewalttätig oder obszön empfunden, da sie für das Subjekt keinen tieferen Sinn herstellen; Worte verletzen, so wie ein beleidigender Spitzname. Offenbar ist der Phallus manchmal weniger ein Mittel zum Zweck für das Individuum, als dass es sich vielmehr selbst vom Phallus oder von phallozentrischen Symbolen der Macht instrumentalisiert fühlt. In gewisser Weise scheint es nur der Phallus selbst zu sein, der sein Glück findet, nicht dessen Träger (Alenka Zupančič 2014, 76–77; Jacques Lacan 2007, 73). Nicht umsonst spricht Lacan bei der Sprache und dem Wort von einem Parasiten, der sich des Sprechwesens bemächtigt. Der Phallus verhindert die imaginäre Vervollkommnung bzw. das begehrte imaginäre Eins-Sein des Subjekts (mit dem Anderen), obwohl er doch zugleich das „vermittelnde“ signifikante Element in Beziehungen ist (Claus-Dieter Rath 2013, 138). Das phalliche Genießen steht hier daher für das Unbehagen, das menschliche Individuen gegenüber der Macht der Sprache und dem parasitären Sprachsein empfinden können. Das phalliche Genießen und das Genießen des Sinns klaffen in diesen Fällen deutlich auseinander. Das Subjekt kann hier seinem Genießen keinen Sinn verleihen.

Der Phallus birgt laut Lacan auch eine gewisse Komik. Die Komik besteht darin, dass dem Subjekt in seinem phallichen Schauspiel zwangsläufig etwas misslingt, es aber unbeirrt weitermacht, als sei nichts geschehen (Jacques Lacan 1996b, 374). Laut Alenka Zupančič (2014, 140–141, 167) geht es beim Komischen um das Aufzeigen der Spaltung einer vermeintlich selbstverständlichen imaginären Ganzheit oder „Eins“. Das Genre der Komödie verdeutlicht dies, weil sie mit der „inneren Ambiguität der Eins“ (ebd., 141) bzw. der „Inkonsistenz der Eins“ (ebd.) spielt. Die Komödie macht aus der Unmöglichkeit eines imaginären Eins-Seins ein lustiges, von Missgeschicken und Fehlritten geprägtes Schauspiel, das dank seiner unerschütterlichen Protagonisten im Verlauf des Stückes immer wieder für Lacher sorgt. Irgendetwas kommt dem komischen Charakter in seinem

Streben (z. B. das Objekt des eigenen Begehrens zu erreichen) stets in die Quere, und sei es nur die Bananenschale, auf der diese Person beim Versuch ausrutscht, seriös zu erscheinen. Letztlich gibt es in der Komödie aber ein Happy End (Robert Pfaller 2013, 62). Der komische Charakter selbst ist von bemerkenswerter Einfachheit. Sie oder er besitzt keine psychologische Tiefe und keine große Komplexität, sondern lässt sich auf wenige Merkmale – aufgesetzt wirkende Signifikanten – reduzieren, die dafür umso stärker und prägnanter hervortreten (Alenka Zupančič 2014, 206–207). Die signifikanten (phallischen) Merkmale stehen daher nicht für das innere Wesen des Charakters, sondern eher für einen kritischen Punkt, der wieder und wieder zeigt, wie schwierig es ist, ganz selbst zu werden (ebd., 207–208). Die phallische Identität ist nicht nur eine aufgesetzte Maske, sondern hinter ihr gibt es auch nichts Substantielles zu entdecken – keinen eindeutigen Sinn und keine vollständige und tiefgründige Wahrheit des eigenen Selbst.

Die „phallische Komödie“ zeigt, dass das Subjekt im Kontext seines Leidens bzw. Scheiterns dennoch „triumphieren“ kann. Sofern die Komödie eine Botschaft vermittelt, liegt sie darin, den aufgesetzten phallischen Elementen des eigenen Sprachseins mit Humor oder Selbstironie zu begegnen – nicht, sie allesamt zu verwerfen. Möglicherweise muss man nicht immer verbissen daran festhalten, dass hinter der eigenen sprachlichen Identität bzw. hinter der sozialen Maske mehr steckt. Indem ich mich lächerlich finde, betrachte ich mich nicht als ein authentisches, tiefgründiges Selbst (Simon Critchley 2016, 240). Dies hat auch etwas Erleichterndes, weil man niemandem mehr etwas beweisen muss – z. B. ein „echter Mann“ zu sein, der seine phallische Stärke und Macht demonstrieren will (siehe Kap. 4.5.3.6). Ein zumindest halbwegs befriedigender Ausweg aus der eigenen Lage könnte nämlich sein, darüber zu lachen.

Das Stichwort „Männlichkeit“ kommt im Zusammenhang mit dem phallischen Genießen nicht von ungefähr. Für Lacan sind Männlichkeit und Weiblichkeit keine biologischen Konzepte, die an das Vorhandensein des Penis gekoppelt sind, sondern sie beschreiben einen je eigenen Umgang mit der Kastration und dem Genießen. Das biologische Geschlecht definiert nicht automatisch, ob man „männlich“ oder „weiblich“ genießt. Die Verschriftlichung dieser Annahmen ist als „Formeln der Sexuierung“ bekannt (Jacques Lacan 2018, 178–186; ²1991b, 85–88). Laut Lacan lauten sie für den Mann „ $\forall x \Phi x$ “ und „ $\exists x \overline{\Phi x}$ “, für Frauen „ $\overline{\forall x} \Phi x$ “ und „ $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$ “. Die Formeln für den Mann sind folgendermaßen zu lesen: Alle x (alle männlichen Subjekte; $\forall x$) unterliegen der phallischen Funktion bzw. der symbolischen Kastration (Φx); es gibt ein x (einen Mann; $\exists x$),

bei dem dies nicht zutrifft ($\overline{\Phi x}$). Für weibliche Subjekte gilt: Nicht alle x (nicht alle Frauen; $\overline{\forall x}$) unterliegen der phallischen Funktion (Φx); es gibt kein einziges x (keine einzige Frau; $\overline{\exists x}$), das (die) nicht der phallischen Funktion unterliegt ($\overline{\Phi x}$). Bei der Sexuierung gibt es einerseits die Möglichkeit, die Kastration durch die universalisierende phallische Funktion anzunehmen ($\forall x \Phi x$), indem gleichzeitig eine notwendige Ausnahme von der Kastration gesetzt wird ($\exists x \overline{\Phi x}$). Dies ist die männliche Position. Andererseits ist es auch möglich, die Ausnahme von der Kastration eben nicht anzuerkennen ($\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$) und damit der universalisierenden männlichen Funktion zu widersprechen. In der weiblichen Position widersetzt sich so ein unbestimmtes „Nicht-alles“ der Begrenztheit der phallischen Ordnung ($\overline{\forall x \Phi x}$). Einfach formuliert: Männliche Identität behauptet eine Allgemeingültigkeit, die (insgeheim) jedoch nur von einer widersprechenden Ausnahme aus angenommen werden kann – die Ausnahme bestätigt die Regel (oder besser: ermöglicht sie). Weibliche Identität charakterisiert sich demgegenüber durch die Verneinung einer Ausnahme von der Allgemeingültigkeit, was aber gleichzeitig bedeutet, dass es mit der Allgemeingültigkeit hapert – gibt es keine Ausnahme von der Regel, taugt auch die Regel nicht und kann in Frage gestellt werden. Diese Logik veranschaulicht, dass es bei der Sexuierung laut Lacan nicht um die bewusst empfundene Geschlechtsidentität, die sexuelle Neigung oder das biologische Geschlecht geht (vgl. Alexandre Stevens 2007), sondern um eine unbewusste Struktur, die dem subjektiven Umgang mit der sprachlichen Kastration entspricht – und den Weg vorzeichnet, auf welche Weise ein Subjekt genießt.⁵²

Männlichkeit impliziert also laut Lacan eine Form der Allgemeingültigkeit, die auf Basis der phallischen Funktion an das phallische Genießen gekoppelt ist. Das phallische Genießen ist ein begrenztes „Alles“ für den Mann (begrenzt, weil alles andere darüber hinaus „verboten“ ist). In der männlichen Position versucht sich das Subjekt z. B. an universell gültigen Prinzipien, Geboten, Verboten, Verhaltenscodizes oder Stereotypen festzuhalten bzw. selbst symbolische Identifikationsräume zu schaffen, in denen neue Grenzen gezogen, neue Regeln aufgestellt und neue Maßstäbe gebildet werden. Der Mann orientiert sich an hervorstechenden phallischen Si-

52 Hier ist außerdem zusätzlich Slavoj Žižeks (2014b, 802) Hinweis zu berücksichtigen, dass eine mögliche dekonstruktivistische Kritik über die vermeintliche binäre Logik in Lacans Theorie nicht zutrifft, weil Lacan selbst die Vorstellung des Paares „männlich/weiblich“ untergräbt.

gnifikanten, die Ordnung herstellen und ihm zugleich Grenzen auferlegen – ihm allerdings auch ein klar definiertes Genießen erlauben. Sofern kein „kastrierender“ Vater vorhanden ist, muss ihn das männliche Subjekt deshalb selbst erfinden (Jean-Gérard Bursztein 2008, 24). Das Subjekt leidet weniger unter dem Gesetz als unter der Abwesenheit eines solchen. Das Festhalten am Symbolischen wird aber beim Mann von der unbewussten Phantasie gestützt, vielleicht doch uneingeschränkt genießen zu können und die Grenzen des Erlaubten und Alltäglichen hinter sich zu lassen (Bruce Fink 2006, 148). Der Mann braucht diese Grenzen, um sie gleichzeitig auszuloten und gegebenenfalls erweitern zu können oder um sich sogar darüber hinwegzusetzen.

Phallische Signifikanten haben einerseits eine identitäts- und bedeutungsstiftende Funktion und sind daher nicht prinzipiell zu kritisieren. Anders formuliert: Bedeutungsgenerierung ist phallisch. In der Sprache braucht es Signifikanten, die sagen, dass etwas *ist* (Peter Widmer ³1997, 13). Sie können allerdings andererseits auch übertrieben anmuten. So z. B. dann, wenn es um einen klar definierten – und klischeebehafteten – Bereich dessen geht, was es heißt, ein „ganzer Mann“ zu sein. Dies kann zu einem imaginären Spiel mit der Macht werden, indem etwa festgelegt wird, welche Objekte sich ein Mann aneignen muss, um wahrhaft männlich genannt zu werden. Die Rede ist hier von Statussymbolen der Männlichkeit. Es kann darum gehen, den eigenen Status an ein Haben, einen Besitz zu knüpfen oder sich anhand bestimmter Verhaltensweisen oder Leistungen zu beweisen. Das Gegenüber wird im Rahmen dessen auf ein Objekt *a* reduziert, um den eigenen Narzissmus zu bestätigen. Ein exemplarisches Beispiel ist die Objektifizierung von Frauen. Ein Mann sieht in einer Frau das, was ihn auf narzisstischem Wege stützt (Jacques Lacan ²1991b, 94). Doch wie Lacan mit seinem Verweis auf die Komik suggeriert, kippt solch ein Verhalten auch schnell in ein lächerliches Schauspiel.

Die vorliegende Arbeit fokussiert sich auf folgende Annahme über das phallische Genießen: Sofern sich die sexuelle phallische Macht ebenso auf nichtsexuelle Bereiche ausdehnen kann (und sie „sexualisiert“), gibt es neben Frauen auch andere „Statussymbole“, die diese trügerische Macht anscheinend bestätigen. In dieser Hinsicht hat der Begriff des phallischen Genießens wichtige Implikationen für die Tierethik. Laut Carol J. Adams (2010) ist das Verspeisen von Tieren ein Analogon zur patriarchalen Dominanz über Frauen bzw. hängt es mit dieser zusammen (siehe Kap. 4.5.3.6). Lacans Theorien bieten in diesem Punkt hilfreiche Einsichten.

3.3.5.4 Genießen des Anderen

Im Überschneidungsbereich des Realen und Imaginären innerhalb des „geplätteten“ Borromäischen Knotens ist das Genießen des Anderen (G~~A~~) verzeichnet, das außerhalb des Symbolischen liegt und daher etwas Unbeschreibliches, Unnennbares ist (Jacques Lacan 2017). Das Genießen des Anderen wird als Genießen des Körpers definiert (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129; Bruce Fink 2006, 159) bzw. als eine Lust am Körper des Anderen (des anderen Geschlechts), die eigentlich unzugänglich ist (Rolf Nemitz 2020, 97). Es geht darum, mit dem Körper des Anderen „eins“ zu werden, doch diese Vereinigung ist nicht möglich (Jacques Lacan ²1991b, 9–11). Eine sexuelle Beziehung – Lacan beleuchtet hier die scheinbar natürliche Beziehung von Mann und Frau – ist stattdessen „phallisch“ und „kastriert“, da sie durch Signifikanten strukturiert ist (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 138). Folgt man einem traditionellen psychoanalytischen Verständnis, geht es dabei nicht nur um sexuelle Beziehungen, sondern auch um die Mutter, über die das Kind angesichts des väterlichen Verbotes nicht verfügen kann. Das Genießen des Anderen entspricht laut Jean-Gérard Bursztein (2012, 66–68) der Vorstellung einer verlorenen Verschmelzung bzw. eines untersagten Genießens. Doch letztlich streicht Lacan das A in seinem Kürzel durch, was auf die Unmöglichkeit dieses Genießens hinweist (G~~A~~). Der Begriff des Genießens des Anderen beschreibt demnach den Wunsch, imaginär (d. h. gemäß der Funktion des Imaginären) „eins“ mit der Mutter zu werden, wobei der Wunsch zugleich unangenehme Effekte hat, weil das angestrebte Genießen zwangsläufig scheitert (vgl. Raul Moncayo 2017, 53).

Das Genießen des Anderen (des Anderen) existiert nicht (Jacques Lacan 2017, 59). Angelehnt an Lacans Annahmen heißt das, dass man den Anderen nicht „vollständig“ kennt oder besitzt und man z. B. in einer Beziehung nicht „alles“ über eine Partnerin oder einen Partner sagen kann. In der Phantasie über das Genießen des Anderen bleibt etwas unnennbar, da sich der tiefere Sinn der Beziehung den Worten zu entziehen scheint. Dieser Umstand weist auf das „verlorene“ Objekt *a* hin (Ellie Ragland 2000, 256) und beschreibt zugleich die nicht zu füllende Leere im Unbewussten des Sprechwesens, die Lacan als das „wahre Loch“ (Jacques Lacan 2017, 149) bezeichnet. Er bringt den Begriff des Loches mit der Urverdrängung in Verbindung (ebd., 43). Für Lacan bedeutet das auch, „dass es etwas gibt, das wir nicht genießen [...] können“ (ebd., 63), was das Gleiche ist, wie zu sagen: Es gibt kein Geschlechtsverhältnis (Jacques Lacan ²1991b). Nichts – kein Anderer des (symbolischen) Anderen – kann je bestätigen,

dass das Subjekt den Anderen bzw. dessen Körper vollständig genießt. Der Andere (oder etwas im Anderen) bleibt für das Subjekt immer radikal anders. Daher schreibt Lacan den Anderen oder das Andere auch mit einem Großbuchstaben, um ihn vom spiegelbildlichen Gegenüber zu unterscheiden. Schon in Seminar II spricht er davon, dass „der radikale Andere“ (Jacques Lacan ²1991a, 407) nicht dem „anderen“ entspricht, der mit einem Kleinbuchstaben geschrieben wird. Der oder das „Andere“ ist weder die uns vertraute, „andere“ Person, die wir genau kennen und mit der wir uns verstehen, noch das eigene Spiegelbild, dem das Ich im Außen begegnet. Lacan verdeutlicht, dass der andere (mit einem kleinen „a“) eigentlich „gar kein anderer ist“ (ebd.), weil es sich hier um eine Beziehung zwischen Ego und Alter Ego handelt. Bruce Fink (2006, 159) vermutet, dass das Genießen des Anderen durch die absolute Andersheit des Anderen bestimmt ist, und zwar dergestalt, dass der Andere immer außerhalb jedes möglichen Systems ist. In der Tat erfährt man in Seminar XX, dass es für das Subjekt nur das phallische Genießen gibt (Jacques Lacan ²1991b, 66). Das Genießen des Anderen existiert nicht, weil es im Unterschied zum phallischen Genießen außerhalb des „Systems“ des Symbolischen ist. Die Andersheit bzw. Inexistenz des Anderen liegt in dem Fall darin, dass man nichts darüber sagen kann. Inexistent ist die Möglichkeit, dieses Genießen mitzuteilen. Die Frage ist aber aus Sicht des Subjekts dennoch, ob der Andere selbst genießt (ebd., 28). Gibt es Individuen, die in ihrem Genießen radikal anders sind oder ihre Andersheit genießen?

Lacan spricht in diesem Zusammenhang vom weiblichen Genießen (ebd., 79–84). Wie das phallische Genießen auch, ist dieses Genießen kein naturwissenschaftliches Konzept, weil nicht alle biologischen Frauen zwangsläufig auf „weibliche“ Weise genießen.⁵³ Das weibliche Genießen steht offenbar in Zusammenhang mit dem Genießen des Anderen, wobei Lacans Begriffe nicht immer ganz eindeutig sind. Während das Genießen des Anderen manchmal anscheinend direkt mit dem weiblichen Genießen

53 Es ist darauf hinzuweisen, dass die Positionen Mann und Frau als Teile des Unbewussten jedes Subjekts verstanden werden können und dieser Sichtweise zufolge kein Entweder-oder im Hinblick auf das biologische Geschlecht oder das einzelne Individuum darstellen (Jean-Gérard Bursztein 2008). Jedes Subjekt besitzt demnach zwei Seiten bzw. kann eine weibliche oder männliche Position einnehmen. Auch der Begründer der Psychoanalyse spricht bereits in seinen „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ davon, „daß weder im psychologischen noch im biologischen Sinne eine reine Männlichkeit oder Weiblichkeit gefunden wird“ (Sigmund Freud 2000I, 123, Anm.). Obwohl implizit berücksichtigt, wird diese Interpretation allerdings im Folgenden nicht näher erläutert.

assoziiert wird (vgl. André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129; Bruce Fink 2006, 158–160; Dylan Evans 2002, 115), besteht auch die Ansicht, dass es sich dabei um unterschiedliche Dinge handelt (vgl. Jean-Gérard Bursztein 2012, 66–69; Raul Moncayo 2017, 49–53). Ziel des Genießens des Anderen (GA) ist eine „unmögliche Verschmelzung“, so Jean-Gérard Bursztein (2012, 68), für die das Subjekt eine Art Ersatz im phallischen Genießen findet, das letztlich die einzig existierende – d. h., durch Signifikanten erfasste – Form des Genießens ist. Wie Bursztein meint, gibt es auch ein „*Anderes Genießen*“ (ebd., 71; Hervorhebung im Original), das als weibliches Genießen zu verstehen ist und welches das Transfinite im – durch die Signifikanten getragenen – Begehren hervorhebt (ebd., 68–69). Damit ergänzt das weibliche Genießen das „männliche“ phallische Genießen, das als ein benennbares, aber beschränktes „Alles“, eine Art Gesetz, definiert ist (und zugleich als aufgezwungen gelten muss und die Unmöglichkeit der Vollständigkeit zum Ausdruck bringt). Beim weiblichen Genießen handelt es sich aber offenbar eher um eine Annahme als um eine Gewissheit, weil auch eine Frau nichts über dieses Genießen wissen kann, außer, dass sie es empfindet (Jacques Lacan ²1991b, 81).⁵⁴ Lacan (ebd., 82–83) nennt in diesem Punkt die Mystik als Referenz, weil diese auf der Idee eines göttlichen, jenseitigen Genießens beruhe, über das Menschen nicht mehr sagen können, als dass sie es in der mystischen Erfahrung empfinden.⁵⁵ Dieses Andere-Genießen ist also nichts, dessen Existenz sich erklären oder in Regeln fassen ließe, stattdessen scheint es wie das Reale als Sinn-außerhalb zu existieren.

Was die Unterscheidung zwischen dem Genießen des Anderen und dem Anderen-Genießen betrifft, wird in dieser Arbeit daher folgende Unterscheidung verwendet: Das Genießen des Anderen betrifft die (unbewusste) Vorstellung, den Körper des Anderen zu genießen, um eins mit ihm zu werden (GA). Dies ist aber unmöglich und geht daher zugleich mit Unlust und Unbefriedigtheit einher, die das Loch des Unbewussten betrifft (G~~A~~). Darüber hinaus gibt es ein angenommenes weibliches Genießen bzw. Anderes-Genießen, das sich bereits auf eine bestimmte Weise zum phallischen Genießen verhält. Das Andere-Genießen wird großgeschrieben,

54 Lacan merkt hier übrigens an, dass er das weibliche Genießen nicht mit einer „vorgeblichen Frigidität“ (Jacques Lacan ²1991b, 81) assoziiert, so wie es zuweilen Mode sei.

55 Die mystische Erfahrung bzw. die (philosophische oder theologische) Reflexion über diese Erfahrung betrifft etwa das „Einswerden“ (Alois Halder 2008, 214) mit dem göttlichen Ursprung.

um die absolute Andersheit zu demonstrieren. Gerade die Erfahrung der Unmöglichkeit des Genießens des Anderen scheint unter der Bedingung des phallischen Genießens in die Vorstellung zu münden, dass es ein unergründliches Anderes-Genießen geben müsse.

Das weibliche und das phallische Genießen bilden aber keine binären Gegenstücke. Das weibliche Genießen ist kein Komplement, sondern ein Supplement des phallischen Genießens (Jacques Lacan ²1991b, 80–81). Im weiblichen Genießen wird das phallische Genießen bzw. die phallische Funktion der Kastration (Φ) allerdings zu einem „Nicht-alles“ (ebd., 81, 87–88, 110–111). Lacan drückt damit aus, dass zwar auch eine Frau in ihrem Sprachsein kastriert ist und die phallische Funktion in ihr wirkt, sie aber zusätzliche Möglichkeiten im Umgang mit der Kastration besitzt. Für eine Frau gilt ebenso wie für den Mann: „Sie ist voll dran. Aber es gibt etwas mehr“ (ebd., 81).⁵⁶ Die weibliche Position besagt: Das „Gesetz“ der Signifikanten bzw. die signifikante Ordnung generiert ein Nicht-alles, denn es lässt sich nicht auf ein begrenztes Alles, eine definierte Menge an Regeln festlegen – auch nicht in Bezug auf das Genießen. Dies impliziert allerdings kein uneingeschränktes Genießen, denn das weibliche Genießen spiegelt sogar wider, dass das menschliche Sprachsein nur kastriert sein kann. Gäbe es nämlich eine Ausnahme von allgemeingültigen Regeln, würde diese die Regel(n) nicht bestätigen, sondern uns im Gegenteil dazu zwingen, neue Regeln festzulegen (Bruce Fink 2006, 165). Die weibliche Position ist dadurch gekennzeichnet, dass die Unmöglichkeit einer Ausnahme von der Kastration die Allgemeingültigkeit in Zweifel zieht. Da es keine Ausnahme von der Regel gibt, gibt es auch keine Regel, die sich nicht sogleich wieder in Frage stellen ließe. Und selbst wenn es eine Ausnahme gäbe, führte dies nur zu einer Infragestellung der Regel. Die Regel – oder das Vertrauen auf symbolische Macht – taugt also letztlich nicht dazu, den Mangel zu füllen, der sich dem Sprachsein verdankt. Eine Frau idealisiert daher laut Slavoj Žižek (1996, 93) den Phallus nicht, weil sie „weiß“, dass sich hinter phallischen Masken oder symbolischen Titeln kein substantieller Inhalt verbirgt. Es scheint nicht darum zu gehen, sexuelle Macht über einen anderen Körper (oder den Anderen) zu gewinnen bzw. ein definiertes Machtverhältnis aufzubauen (wie jenes zwischen Mann und

56 Zur Struktur der Weiblichkeit herrscht bei den Lacan-Interpreten Uneinigkeit: Für Bruce Fink (2006, 148–149) gilt die Annahme, dass keine Frau zur Gänze der phallischen Funktion unterworfen ist, sondern es nur einen Teil in ihr gibt, der dieser ausgesetzt ist. Slavoj Žižek (1996, 84–85) bestreitet diese Lesart, denn eine Frau sei ebenso vollständig kastriert wie der Mann.

Frau), zumindest nicht, wenn man dabei insgeheim hofft oder glaubt, einen Mangel füllen zu können. Eine Frau genießt stattdessen die Evokation des Mangels selbst (Jean-Gérard Bursztein 2008, 35).

Die Frage ist hier allerdings, inwiefern diese Offenheit für das Andere wirklich ein tieferes (aber unbekanntes) Empfinden erlaubt, das sich nicht ins Korsett des Symbolischen zwingen lässt. Auf alle Fälle muss betont werden, dass das weibliche Genießen bzw. das Andere-Genießen nichts ist, das dem Phallischen oder der Kastration vorausginge. Man sollte den Begriff des weiblichen Genießens also nicht als vorsymbolisches Mysterium auffassen (Slavoj Žižek 2014b, 1025–1026). Zudem könnte vielleicht kritisch angemerkt werden, dass nicht klar ist, ob das weibliche Genießen hier etwas ist, das Frauen de facto unterstellt wird (z. B. als kursierendes Klischee), oder ob es schlicht eine Unterstellung innerhalb der Lacan'schen Theorie ist. Die Unbestimmtheit des weiblichen Genießens lässt sich darüber hinaus auch als Bürde, nicht nur als faszinierende Fülle verstehen: Kann sich eine Frau nämlich tatsächlich nicht mit „Gewissheit“ an bestimmten phallischen Signifikanten festhalten, weil für sie alles ein (unbewusstes) Spiel von Schein und Maskerade ist, steht auch die eigene Existenz – viel mehr als beim Mann – ständig in Frage. Eine Frau wüsste so nicht, wer sie hinter der Maske ihrer symbolischen Identität ist, und könnte daher gar nicht anders, als den symbolischen Anderen (die signifikante Ordnung) permanent in Frage zu stellen oder umgekehrt eine Bestätigung bei diesem zu suchen, die sich gar nie einholen lässt. So gesehen ist Weiblichkeit nichts, das sich – genau so wenig wie Männlichkeit – idealisieren ließe. Zu betonen ist daher nochmals, dass auch in diesem Zusammenhang „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ nicht zwangsläufig im Hinblick auf das biologische Geschlecht zu verstehen sind, sondern als zwei Arten, mit der sprachlichen Kastration und dem (phallischen) Genießen umzugehen. Es sind Signifikanten, die zugleich demonstrieren, dass das Symbolische an seine Grenzen gelangt. Damit wird gerade auch jedes normative Verständnis der Geschlechter problematisiert, das primär an biologische Bedingungen geknüpft wird (was ist „natürlich“?) oder die am meisten erfüllende Form des Genießens in der Fortpflanzung und in der Beziehung zwischen Mann und Frau verortet.