

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 2

Artikel: Begehren, Cogito und Phantasma : zur Bestimmung analytisch-philosophischer Ethik nach Jacques Lacan

Autor: Kühn, Rolf

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047464>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROLF KÜHN

Begehren, Cogito und Phantasma

Zur Bestimmung analytisch-philosophischer Ethik nach Jacques Lacan

Mit Spinoza kann Jacques Lacan sowohl philosophisch wie psychoanalytisch anerkennen, dass die *cupiditas* das Wesen des Menschen ist, wobei er mit *désir* den deutschen Begriff *Begehren* oder *Lust* übersetzt, in dem das Paradox der gesamten ethischen Frage für den Menschen beschlossen sei, insofern dieses Begehren zugleich die Mitte unserer Subjektivität ausmache und in seiner unaufhebbaren Widerständigkeit wie eine „Urverdrängung“ auftrete.¹ In diesem Paradox des Begehrens werde die Problematik des „Spiegelstadiums“ wiederholt, welches als epistemologisches Grundaxiom Lacans den Menschen während seines ganzen Lebens in seinen Identifikationen begleite, insofern dieser allein zum Sein kommt, indem er sich darin verliert, da er sein eigenes Sein nur als „Fehlen-zu-sein“ (*manque d'être*) verstehen kann und dieser Mangel sich eben stets mit dem Begehren des Anderen (A) im radikalen Sinne vermische.² Für Lacan ist das Begehren also keineswegs mit einem einfachen vitalen Elan wie etwa bei Schopenhauer oder Bergson zu verwechseln, sondern es befindet sich jenseits dieses Gefühls eines natürlichen oder dunklen Dranges als „Trieb“, das heißt innerhalb einer singulären Zeitfolge, welche prinzipiell als Kette der Signifikanten (Symbolik) zu verstehen bleibt. Das Begehren ist streng betrachtet daher auch nicht diese Folge von Bedeutungen selbst, sondern eher die Verortung des Subjekts in Bezug auf diese Folge mit deren Effekten, worin es sich in der Dimension des Begehrens nach dem Anderen (A) widerspiegelt.

1) „LUSTPRINZIP“ UND „DING“ (*LA CHOSE*) SCHLECHTHIN – ODER DESCARTES, KANT UND SADE

Mithin gibt es für Lacan in seinen späteren Analysen nach der anfänglichen Untersuchung zum Spiegelstadium³ auch kein anderes Zeichen für die Ge-

¹ Zum Vergleich mit Spinoza siehe RICARD, Hubert: *De Spinoza à Lacan. Autre Chose et la mystique*. Paris: EME-L'Harmattan 2015.

² Vgl. LACAN, Jacques: *Le Séminaire VI: Le désir et son interprétation*. Paris: Éditions de la Martinière, 18–25; dazu auch ROGOZINSKI, Jacob: *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*. Paris: Cerf 2006, 66–79.

³ Vgl. LACAN, Jacques: *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, in: *Écrits*. Paris: Seuil 1966, 93–100 (dt. *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: *Schriften I*. Olten: Walther 1973, 61–70).

gebenheit des Subjekts als die Aufhebung oder *aphanisis* bzw. den „Tod“ desselben. Die „Geburt des Subjekts“ ist ganz offensichtlich identisch mit seinem Verschwinden hinter einem Signifikanten, der zugleich als Verlust im Sinne einer nie wieder geschlossenen „Wunde“ empfunden werde.⁴ Denn die Einschreibung in die Andersheit im absoluten Sinne von „Groß A“ ist zweifach unstabil, da es einerseits keinen Signifikanten für das Andere des Anderen gibt und dadurch wiederum auch keine Garantie für die Wahrheit der Folge der Signifikanten selbst besteht – es sei denn nur, um an den „guten Willen“ des Anderen zu glauben. In der mithin nicht meta-physisch zu verdoppelnden Andersheit des Anderen (A) erblickt Lacan daher gleichzeitig das große Geheimnis wie den Wert der Psychoanalyse, nämlich als jene Problematik des Begehrens, welche die Philosophie auf fast neurotische Weise stets umgangen habe. Anstatt das philosophische Subjekt mit dem Selbstbewusstsein als „Ich denke“ zusammenfallen zu lassen, unterwerfe die Psychoanalyse seit Freud die scheinbar unmittelbar durch Reduktion aufgefundene Evidenz des Selbst einem zusätzlichen Zweifel, indem es keineswegs so sicher sei, dass „ich bin“, sofern „ich denke“, da Denken stets das Existieren im „Schnitt“ der Bedeutungskette beinhalte.⁵ Das traditionelle Subjekt der Philosophie würde in der Tat nicht nur in einer solchen Bedeutungskette seine eigene – unmögliche – Subjektivierung vollziehen, sondern es wäre in seinem „Ich bin“ auch zur unendlichen Wiederholung des Denkens gezwungen, um im Denken seiner selbst ein *sum* bleiben zu können.

Hierbei führt Lacan eine sprachanalytisch-strukturalistische Unterscheidung zwischen dem Subjekt der Aussage und dem Subjekt des Ausgesagten (*énonciation/énoncé*) ein, wodurch sich das Subjekt stets als Anfrage

⁴ Für den späteren Lacan nimmt die Bedeutung des *sinthomes* als *lalangue* für die anfängliche Subjektbestimmung als Kind zu und bleibt grundlegend für den Zusammenhang von Symptom/Realem; vgl. GODEBSKI, Jean: *Le tout dernier enseignement de Lacan. Un renouvellement de la clinique?* Paris: L'Harmattan 2015.

⁵ Zwar übernimmt Lacan hierbei den Differenzgedanken von Ferdinand de Saussure als interne Unterscheidung im Sprachsystem, ohne aber die Referenz auf die Realität in den Bedeutungen zu berücksichtigen, weshalb er auch nicht an letzten fixen Elementen wie etwa den Lauten festhält. Da das Unbewusste sich jeder wissenschaftlichen (auch strukturalistischen) Zugänglichkeit entziehe, muss das Unbewusste gerade ein „Anderswo des Sprechens“ im Sinne eines ständigen, nicht in irgendwelchen Elementen abschließbaren Sprachbezugs zwischen Selbst und Anderem beibehalten, wodurch Objekt und Sein in jedem Diskurs für immer voneinander geschieden bleiben – wofür nach Freud gerade das Symptom einstehe. Vgl. MÜLLER, Hadwig: *Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simone Weil*. Düsseldorf: Patmos 1983, 51–66, zur weiteren Darstellung dieser Implikationen von Sprache/Unbewusstem. Ebenfalls zur sprachlichen Inkongruenz von *cogito/sum*, FIERENS, Christian: *Lecture d'un discours qui ne serait pas du semblant. Le séminaire XVIII de Lacan*. Bruxelles: E.M.E. & Inter Communication 2012, 10–22. – Für eine andere mögliche Lektüre des *cogito* als *videre videor* bei Descartes vgl. HENRY, Michel: *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg: Alber 2005, 33–50: „Die Kritik des Subjekts“; ROUSTANG, François: *Lacan de l'Équivoque à l'Impasse*. Paris: Payot 2009.

artikulierte: „Ist es – dieses Subjekt?“ Das heißt, bin ich der, als der ich mich denke? Dass diese Frage im Anderen (A) schlechthin keine Antwort zu finden vermag, entspricht nicht nur der schon erwähnten Unmöglichkeit, die Andersheit des Anderen in einer weiteren Vorstellung oder Bedeutung zu verdoppeln, sondern besagt zugleich in der Aufdeckung einer *illusionären* Selbsttransparenz des Cogito den analytisch-therapeutischen Hinweis auf die eigentlichere „Wahrheit“ des Subjekts als eines „Es“ oder „Unbewussten“. Dies bedeutet aber für Lacan keine neue Metaphysik einer tieferen Einheit oder Ursprünglichkeit des Subjekts, sondern jene Opazität des Signifikanten, die für immer das Sagen (*dire*) vom Gesagten (*dit*) trennt und daher die Kur zu einem theoretisch oder wissentlich uneinholbaren Sprechen zwischen Patient und Analytiker mache. Mithin auch ohne auf ein bestimmtes „Etwas“ im Sinne einer „Störung“ letztlich abzuheben, die über die Deutung benennbar wäre.⁶ Oder wie Lacan gleichfalls sagt, führt das Gleiten des Bewusstseins zwischen dem Ich und seinem angeblich transparenten Selbst zur Verdeckung der Verwechslung gerade dieses Selbst als solchem, was schon Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* so deutlich als Irrtum aufgewiesen habe.⁷

In diesem Mangel, der mit der irrtümlichen, weil imaginären Selbstbezeichnung des Subjekts entsteht und durch die Anfrage (*demande*) an den Anderen ausgeglichen werden soll, lässt das Subjekt etwas aufkommen, was Lacan das „Objekt *a*“ nennt (*objet a*). Es ist das Objekt des Phantasmas⁸ als Träger des Begehrens und damit auch des Subjekts, insofern letzteres durch den fehlenden Signifikanten durchgestrichen ist, was Lacan ebenfalls als „*fading* in der Trennung der Anfrage“ bezeichnet. Das Objekt des Begehrens ereignet sich mithin in der Ek-sistenz, um diese zu stützen, aber das Subjekt ist mit diesem Objekt insofern als einem Versagen oder Mangel konfrontiert, als es keineswegs das Begehren des Begehrens als solchem ist. Denn das Begehren hat kein anderes Objekt als das Aufrechterhalten einer Dimension jenseits aller Dinge, was genau das „Objekt *a*“ als Phantasma ausmacht. Dabei wird „*a*“ als ein reales Element des Subjekts

⁶ Zur Situation der Psychoanalyse Freuds in den verschiedenen Stellungnahmen Lacans zu dieser Frage vgl. schon PALMIER, Jean-Marc: *Lacan. Le Symbolique et l'imaginaire*. Paris: Delarge 1972, 67–73 u. 103–110, sowie in Bezug auf die neu gegründete „École française de psychanalyse“ durch Lacan: LIPPI, Sylvie: *Transgressions. Bataille, Lacan*. Paris: Erès 2008, 225–231: « Transgressions à l'«Église» » u. 232–238: « Contre une psychanalyse „incestueuse“ »; Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan 85 (2017): *Unterscheiden: Lacan / Freud*; THIBERGE, Marc: *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*. Paris: L'Harmattan 2018, 411–452.

⁷ Vgl. *Écrits*, 809f.

⁸ Es findet sich im Französischen sowohl die Schreibweise *phantasme* wie *fantasme*, wobei erstere eher die verdrängten unbewussten imaginären Produktionen bezeichnet, die zweite vorbewusste Produktionen wie Wunsch und Traum, wie etwa auch bei Melanie Klein; vgl. PALMIER: *Lacan*, 32 Anm. 29; LAPLANCHE, Jean/PONTALIS, Jean-Bertrand: *Fantasme originel fantasmes des origines origines du fantasme*. Paris: Hachette 1961 (dt. *Urphantasie Phantansmen über den Ursprung Ursprünge der Phantasie*. Frankfurt/M.: Fischer 1992).

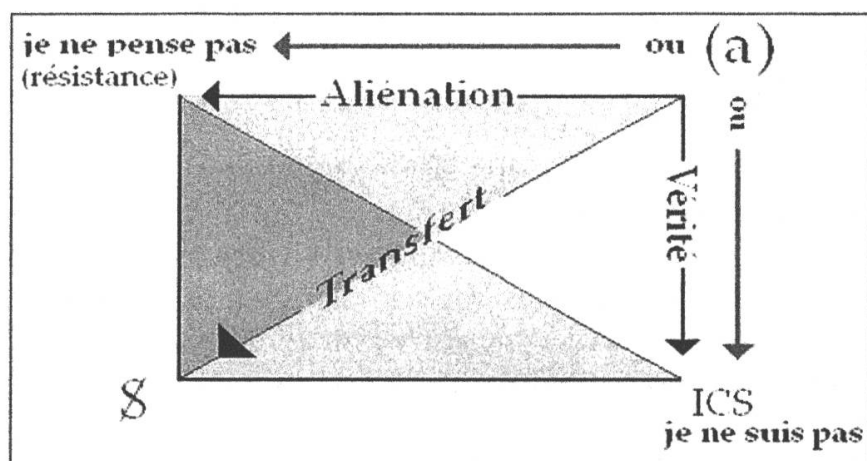
betrachtet, da es ausreiche, jene jenseitige Dimension in jeder Erfahrung beizubehalten, durch welche das Sein stets von dem verschieden ist, was sich als Objekt der Befriedigung einstelle. Als „Rest“ lässt folglich das „Objekt *a*“ das Sein als verlorenes Sein übrig, so dass sich das Subjekt in das absolut Andere (*A*) mittels der Anfrage als Rede einschreibt, um angesichts der Furcht vor dem möglichen Verlust seines Begehrens ein Supplement des fehlenden Signifikanten in sich durch den Anderen zu finden. Das „Objekt *a*“ ist mit anderen Worten ein Bild, insofern die Widerspiegelung im Anderen das Subjekt selbst als sprechendes Subjekt ist. Auf der imaginären Ebene gewinnt also etwas als Bild des Subjekts eine Geltung, indem dieses Etwas als Objekt des Begehrens durch einen besonderen Signifikanten gekennzeichnet ist, welcher zugleich das Verbot (*interdit*) darstellt.⁹

Für Lacan ist hingegen das Wirkliche als das „Reale“ (*le réel*) seiner grundsätzlichen Bestimmung nach ohne Mangel, also Fülle, aber in der symbolischen Ordnung der Lebenswelt mangelt es dem Subjekt gerade an dem Objekt schlechthin, was als Objekt des Begehrens niemals irgendein Genießen (*jouissance*) kennt. Da dieses Objekt ohne möglichen Erfüllungsehalt als solches das Verbotene ist, trägt das Subjekt in die Fülle des Realen die reine Handlung des Signifikanten als Träger der Rede hinein, das heißt eine „Nichtung“ als Bild des abwesenden Phallus im Sinne eines letztumfassenden Gesetzes, was Lacan auch mit dem Zeichen *minus-phi* ($-\phi$) versieht. Damit wird das Verhältnis des Verhältnisses zum „Logos“ gekennzeichnet, mit anderen Worten die schon zuvor angedeutete Kastration, die hier auf der Ebene des Imaginären effektiv vollzogen wird, denn der tiefste Sinn dieser Kastration besteht darin, dass etwas Reales durch den imaginären Bezug die bloße Funktion des Signifikanten erhält. Das Objekt der Kastration ist folglich der Phallus, während das „Objekt *a*“ als Wirkung dieser Kastration verbleibt, nämlich als Vermittlung zum Realen, welches der Anfrage widersteht und immer wieder als das „Unerbittliche“ denselben Platz einnimmt. Und dies in jener Spalte oder Trennung, worin sich die Rede als das „wesenhafte Skandieren“ errichtet.¹⁰ Auf der imaginären Stufe nimmt das „Objekt *a*“ die Funktion ein, den Punkt des genannten Bezuges des Subjekts zu seinem reinen Sein als Subjekt zu bezeichnen, um

⁹ Vgl. LIPPI: *Transgressions*, 182–194.

¹⁰ Da jede Rede als Satz, Abschnitt, Text etc. „punktiert“ oder „skandiert“ auftritt, leitet sich aus dieser linguistischen Notwendigkeit auch die Praxis Lacanscher Therapiesettings ab, Sitzungen auf dem Höhepunkt eines analytischen Moments *abrupt* abbrechen zu können, damit die Eigenarbeit des Patienten von diesem selber bis zum darauf folgenden Gespräch fortgesetzt werde; vgl. FINK, Bruce: *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für Klinische Berufe*. Wien: Turia + Kant 2013, 79–87; KÜHN, Rolf: *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive*. Freiburg: Alber 2018, 11–33: „Die besondere Zeit der Therapie“.

in diesem Verhältnis der Trennung die Synkope des Signifikanten aufzuhalten. Denn der Signifikant vertritt das Subjekt in seinem Verhältnis zur Kastration, mithin zu dem, was es nicht ist, das heißt kein Phallus, da dessen symbolische Kastration denselben als negatives Objekt auszeichnet. Was Lacan das „Fehlen-zu-sein“ als Mangel des Phallus für das Subjekt nennt, kann analytisch-therapeutisch auch die „psychische Spannung“ des Subjekts genannt werden – nämlich die „Vorstellungsrepräsentanz“ der „Triebregung“ im Sinne Freuds. Das „Objekt *a*“ als symbolische Privation des Phallus erhält dadurch seinen Platz als „Andersheit, Bild und Pathos“, insofern sich das Subjekt in einer imaginären Andersheit erlebt, mit anderen Worten vor einem Element, welches die Andersheit auf der imaginären Ebene ist. Zum anschaulichen Verständnis hierzu ein Schema von Lacan selber:



Wenn das „Objekt *klein a*“ als Phantasma auftritt, verschwindet das Subjekt dort, wo „es spricht“ und sich als „Ich“ artikulieren möchte, von seiner Stellung als Subjekt, insofern es sich als Begehren in diesem Träger des Phantasmas verwirklicht. Diese *aphanisis* in der Struktur des Phantasmas bedeutet folglich sowohl das durchgestrichene Subjekt (das Symbolische) wie die Spaltung (das Reale) vom Anderen (das Imaginäre). Eine solche Topologie oder Struktur von Symbolischem, Imaginärem und Realem (*RIS*), was letztlich für Lacan identisch ist, impliziert mit anderen Worten die Verdunkelung des Subjekts genau an dem Punkt, wo *a* das Maximum seiner Geltung erreicht, was einschließt, dass das Phantasma dem Subjekt opak bleibt, und zwar wegen der Opazität des Signifikanten. Denn das „Objekt *a*“ tritt auf als das Anzeichen des Begehrens, anders gesagt als sublimierende Funktion einer Abwesenheit, deren „Ist es?“ nichts anderes ausdrückt, als dass dort im Sein „es spricht“. Das Ichideal als Schleier, von dessen interner Problematik wir als philosophischem Cogito eingangs sprachen, findet sich mithin in seiner Funktion bezüglich der Ausrichtung auf das „Objekt *a*“ wieder, welches die Dimension des Jenseitigen des Begehrens beizubehalten erlaubt. Das Subjekt sucht darin „den Schatten des an-

fänglich verlorenen Lebens“, welcher der „Schatten des Nichts“ (*rien*) ist, insoweit sich der Begriff des Subjekts als sein Wesen/Sein (*être*) auf ein Nichts (*rien*) zurückführt, welches das metonymische Objekt herbeiruft.¹¹

Wir sehen hieran, wie die Dialektik von Anwesenheit/Abwesenheit als postmodern apriorisches postmodernes Differenzdenken¹² sowohl die Struktur der Sprache wie des Subjekts durchwalten soll, um sie letztlich als das Selbe zu verstehen, denn der Signifikant hat für das Subjekt keine andere Rolle, als das Subjekt für einen anderen Signifikanten darzustellen. Alle anderen Signifikanten repräsentieren daher für einen bestimmten Signifikanten das mögliche Subjekt, was aber nichts anderes bedeutet als: das Subjekt wird durch einen Signifikanten als Nichts (*rien*) re-präsentiert. Diese reine Metonymie eines sprachlich-alterologischen Verhältnisses des „Einen für das Andere“ wird vom Phantasma in seiner Rolle als „Schirm“ (*écran*) undurchsichtig gemacht, da das „Objekt *a*“ jenen imaginären Ort ausmache, wo das Subjekt eine maximale Dichte zu besitzen scheint, welche aber nichts anderes als die Opazität des Signifikanten in Bezug auf das Sein des Subjekts ist. Dieses Objekt *a* ist wie der Stoff jenes „Ich“, welches anfänglich verdrängt wurde, das heißt in der Aussage des „Ich bin“ verschwindet, um immer wieder neu reflexiv-bildhaft vergewissert zu werden. Demzufolge ist die psychoanalytische Liste dieses Objekts *a* unendlich und tritt etwa als Brustwarze, Phallus oder Harnfluss auf, aber auch als Blick oder Stimme nach Lacan.¹³ Denn in ihrer „Vorstellungsrepräsentanz“ ist ihnen gemeinsam, dass sie als Träger einer imaginären Symbolisierung die Struktur der Trennung offenbaren, insofern das Subjekt sich mit dieser Trennung über die Wahl von Partialobjekten identifiziert.

Partialobjekt besagt hier nicht wie bei Freud, dass es sich um Teile eines Ganzen handelt, sondern um etwas Unbenennbares, welches nur im Unbewussten artikuliert zu werden vermag, nämlich als Diskurs des absolut Anderen (*A*), welcher das Nichtwissen des Subjekts hinsichtlich seines Begehrens bleibt. Das Rätsel des durchgestrichenen Anderen als die ständige Dialektik von Anwesenheit/Abwesenheit besagt daher in subjektiver Hinsicht, dass das Subjekt als die Andersheit – als seine je eigene imaginäre Andersheit – danach begehrt, seine Signifikanten als die Fülle seines Seins zu erfahren, aber dabei nur auf die Trennung der Opazität sich selbst

¹¹ *Écrits*, 682; zur genannten Topologie von Symbolik, Realem und Imaginärem vgl. auch MÜLLER: *Die Lehre vom Unbewussten*, 116–127, sowie mit späterem Einbezug der „Borromäischen Knoten“, LACAN, Jacques: *Le Séminaire XXIII: Le sinthome*. Paris: Seuil 2005, 20–32; WÖRLER, Ferdinand: *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell*. Bielefeld: Transcript 2015.

¹² Vgl. KÜHN, Rolf: *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*. Freiburg: Alber 2019.

¹³ Vgl. dazu TILL, Stefan: *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Levinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze*. Bielefeld: Transcript 2013.

gegenüber stößt – auf seine Abwesenheit in einer imaginären Anwesenheit. Wie in der Sprache sich die Bedeutungen nur durch ihre jeweilige Differenz seit Mauss, Saussure und Lévi-Strauss voneinander abheben, um „etwas“ zu bedeuten,¹⁴ so ist auch das Objekt *a* wie eine Spalte oder ein Skandieren im Phantasma, so dass Teile des eigenen Körpers als Begehren dessen aufgefasst werden, was sich dem Begehren im Anderen darbietet.¹⁵ Aber da das Subjekt in seinem Selbstbewusstsein seinerseits nur ein solches Partialobjekt darstellt, durch welches das Subjekt zu sich gelangen will, ist dadurch letztlich nur die hervorbringende Funktion des Unbewussten ausgedrückt, was eine wirkliche Begegnung mit dem Anderen (*l'autre*) – etwa in der Erotik – schwierig macht.¹⁶ Das Objekt *a* hebt mithin keineswegs die Unkenntnis hinsichtlich dieses Unbewussten auf, denn was im „Es spricht“ begehrt, um vom schlechthin Anderen (*A*) als Begehren anerkannt zu werden, ist am Ende der „tote Vater“ als „Name-des-Vaters“, dessen Autorität als Gesetz im Erkennenwollen dessen, ob ich will, was begehrt wird, die Grundfrage meines Lebens als *wanted* oder *unwanted* in Bezug auf meine Geburt im Leben wiederholt.¹⁷ Das Begehren aber nicht zu wollen, errichtet den Phallus als Signifikanten, um diese an das Gesetz zu binden. In diesem Bereich der Illusion hat das Subjekt den Preis für sein Begehren zu zahlen, weshalb nach Lacan die Psychoanalyse eine Revision der *Ethik* fordern muss, sofern letztere sei der Antike als die Suche des Menschen nach dem Glück angesehen wird, aber wie Freud bereits aufzeigte, gewinnt die Wahrheit dieses Gesetzes ihre Berechtigung nur durch das Verbot.¹⁸

„Das Ding“ (*la Chose*) nimmt daher die Mitte der menschlichen Erfahrung und Aktivität ein.¹⁹ Als ein stets Anderes scheint der Mensch dieses „Ding“ mit seinem unsichtbaren Gesetz überall wieder zu finden, und zwar meist mit Bedauern, so dass dieselbe schon genannte Dialektik von Anwesenheit/Abwesenheit sich erneut auftut, nämlich hier als *Verlust/Wiederfinden* des „Dings“ als Objekt. Das „Lustprinzip“ aus Freuds²⁰ Triebtheorie

¹⁴ Vgl. THIBERGE: *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, 259–334.

¹⁵ Vgl. *Écrits*, 814–822; WIDMER, Peter: *Die traumatische Verfassung des Subjekts*, Band I: *Das Körperbild und seine Störungen*; Band II: *Unfassbare Zeitlichkeit*. Wien: Turia + Kant 2016.

¹⁶ Vgl. GONDEK, Hans-Dieter/TENGELYI, Lázló: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, 304–317, hier bes. 307f.; BADIOU, Alain/CASSIN, Barbara: *Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren*. Zürich: Diaphanes 2012.

¹⁷ Vgl. MALEVAL, Jean-Claude: *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*. Paris: Seuil 2000, vor allem für den Fall der Psychose als „Verwerfung“ des „Namen des Vaters“.

¹⁸ Vgl. LACAN, Jacques: *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse 1959–1960*. Paris: Seuil 1986 (dt. *Das Seminar. Buch 7: Die Ethik der Psychoanalyse*. Berlin: Quadriga 1995).

¹⁹ Vgl. dazu etwa BAAS, Bertrand: *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Leuven: Peeters-Vrin 1998.

²⁰ Vgl. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt/M.: Fischer 2014, 191–250: Jenseits des Lustprinzips.

ist nicht so sehr, was sich diesem Ding entgegensetzt, sondern vielmehr verhindert, es zu erreichen, weil es dieses Ding in einer gewissen Entfernung hält, die zugleich Nähe ist, so wie Freud diesbezüglich ebenfalls vom problematischen Verhältnis zum „Nächsten“ als bloßem „Nebenmenschen“ schreibt. Dass der Andere als Nächster (*autrui*) zugleich der mir am meisten Fremde zu sein vermag, weil er uns entgeht, übersetzt die Lacansche Bedeutung von *la Chose*. Denn da sie sich als ausgeschlossenes „Ding“ in einer innersten Außenheit befindet, impliziert letztere als verlorenes Objekt durch die Bindung an das scheinbare „Befriedigungserlebnis“ die Intervention des „Nebenmenschen“. Dieser entspricht genau der ersten frühen, leiblich-affektiven Wirklichkeitsauffassung bei der Mutter, da sie im „Neben“ die Trennung wie die Identität oder Ähnlichkeit zugleich anzeigt. Als anderes Subjekt ist allerdings der Nächste/Andere als „Nebenmensch“ imaginär, da alle Attributionsurteile von subjektiven Eigenschaften in das subjektive Feld der Vorstellungen eintreten, welche die Assoziation gemäß dem „Lustprinzip“ in Gang setzen.

In solchem Zusammenhang muss „das Ding“ weniger als das „Neben“ letztlich gesehen werden (auch wenn es sich über den „Nebenmenschen“ ankündigt), denn als das „Fremde“, weil es als isoliertes Element am Anfang keine Intuition davon seitens des Subjekts zulässt. Daher kann Lacan sagen, „das Ding“ als das Fremde drücke die „ursprüngliche Teilung der Wirklichkeitserfahrung“ aus, was insofern wiederum der Erfahrung des Nebenmenschen entspricht, als dieser im Sinne des imaginär Anderen (A) des „Befriedigungserlebnisses“ *spricht*, das heißt gerade nicht als eine Identität mit mir vereinbar ist. Die Macht des Anderen als Sprechender kennzeichnet das Subjekt als das absolut Andere des Subjekts, so dass das Subjekt wieder zu finden bleibe, aber gerade dies erlaubt das „Befriedigungserlebnis“ nicht, da „das Ding“, welches gesucht wird, von Anfang an in ein erstes Außen verlegt wurde. Mit anderen Worten ist „das Ding“ aus dem Verhältnis von Subjekt/Signifikant ausgeschlossen, wodurch der Einfluss des Signifikanten auf das psychisch Reale in Frage steht, denn das Subjekt versucht durch den immer wieder verschwindenden Signifikanten zu verstehen, wer es ist – genauer gesagt, was es für den Anderen (gewesen) ist. Aufgrund solch struktureller oder sich immer neu wiederholender Abwesenheit ist „das Ding“ außerhalb des Bezeichneten (*hors-signifié*), und in seinem pathischen Bezug zu sich selbst bewahrt das Subjekt die dadurch gegebene Distanz zu sich selbst, nämlich in einem primären Affekt, welcher jeder Verdinglichung voraus liegt, da es sich um ein Nicht-Wissen handelt.²¹

²¹ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 64f., 68, 142 u. 161, sowie SCHINDLER, Regula: Das Fenster zum Hof: Sinn, Unsinn, Ab-Sinn. Streiflichter auf die ternäre Verknüpfungslogik Lacans in ihrer Verbindung zur Deutung, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud-Lacan 85 (2017), 9–21.

Am Ende jeder „spezifischen Handlung“ als „Mittel zur Reproduktion der Lust“ findet sich daher „das Ding“ als X der Bedeutung des Begehrens des Anderen (A), welches das Subjekt wieder findet, und zwar anstelle der Befriedigung ist es die Wiederkehr eines Zeichens durch die Rede des Anderen, die das gesamte symbolische System impliziert und dem wieder gefundenen Objekt entspricht. Daraus folgert Lacan, dass das „Lustprinzip“ nichts anderes aufsuchen ließe als die Herrschaft des Signifikanten,²² welcher der Sinn selbst des Glücks sei, sofern der traditionelle Sinn des Glücks die *Begegnung* bezeichnet. Die „spezifische Handlung der Lustbefriedigung“ enthält daher nicht nur den Sachverhalt, dass ihr immer etwas fehle, sondern die aufgesuchte Lust prinzipiell die Wiederholung beinhaltet, wodurch stets eine Differenz innerhalb des gesuchten/gefundenen Objekts gegeben bleibe. Und wenn jedes Sagen als reine Handlung des Signifikanten auftritt, da kein Signifikant jemals als Gesagtes erfüllt, was es verspricht, dann enthält jeder Diskurs als Sagen (*dire*) auch das Verboten (*inter-dire*). In diesem *Inter* als „Intervall“ oder „Schnitt“ ruht das Objekt des Mangels, des Begehrens als „das Ding“ einer Lust, welche nie gesagt, sondern untersagt, verboten werden kann. Die Lust als unmögliches Genießen (*jouissance*) spricht daher zwischen den Zeilen des Gesetzes, wie das Inzestverbot zeigt, da die Mutter als verbotenes Objekt den Platz „des Dings“ besetzt hält und so als Grundlegung des Gesetzes verstanden werden kann. Wenn Freud als Korrelation des Triebs das inzestuöse Begehren freigelegt hat, dann hat er damit nach Lacan das grundlegendste Gesetz vom Begehren überhaupt aufgezeigt.²³

Das Gesetz als Ver-bot (*inter-diction*) versagt daher dem Subjekt die Lust nicht als solche, sondern macht aus einer fast natürlichen Schranke ein durchgestrichenes Subjekt, insofern das Vergnügen (*plaisir*) der Lust Grenzen setzt. Als verbotene Lust nennt sich das Begehren „unbefriedigt“ bzw. Begehren von etwas Anderem, das in der Struktur des „Lustprinzips“ und dessen Signifikantenabhängigkeit als solcher gegeben ist. So vermag das Verlangen nach der Mutter nicht befriedigt zu werden, weil es als Begehren die tiefste unbewusste Struktur des Menschen selbst ist, nämlich als immer wieder zu suchendes und nicht zu erreichendes Ziel, was eben allgemein als das Gesetz des Verbots des Inzestes bezeichnet werden kann. Dieses unbewusste Verhältnis mit „dem Ding“ sagt daher aus, dass das Begehren kein anderes Verhältnis mit diesem hat als dieses verbotene Verhältnis, denn dadurch wird die Beständigkeit des Subjekts als Träger des Wortes oder der Rede garantiert. „Das Ding“ im Herzen der subjektiven Aktivität stellt damit jene „verborgene Einheit“ da, um die herum sich die

²² Vgl. KÜHN, Rolf: *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik*. Dresden: Text & Dialog 2016, 32–88, zu den vier Diskurstypen bei Lacan: Herrschaftsdiskurs, universitärer, hysterischer und psychoanalytischer Diskurs.

²³ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 82.

ganze Bewegung der Vorstellung organisiert und moduliert, welche als „Vorstellungsrepräsentanz“ die ersten Bündelungen der psychischen Organisation vornimmt, das heißt als das grundlegende Funktionieren der Signifikantenkette. Lacan unterschied dabei diese „psychische Materie“ von der Affektivität, da es nicht die Affekte wären, welche jenes ökonomische oder dynamische Wesen benennen, das an der Grenze des analytischen Horizontes gesucht wird.²⁴

Die Affekte sind für Lacan also eher als bloßes „Signal“ einzuordnen, während das energetisch dunkle Feld „des Dings“ nicht nur das Subjekt innerhalb der intersubjektiven Vermittlung des Signifikanten bezeichnet, sondern jenes Feld des Lustprinzips, welches jenseits des Lustprinzips ist, das heißt den Trieb als Todestrieb. Obwohl „das Ding“ mithin nicht das Gute ist, kann es in Verbindung mit der Vorstellungsrepräsentanz das Wohl im Kantischen Sinne herbeiführen. „Das Ding“ als Quelle allen „Wohls“ auf der Ebene des Lustprinzips ist in sich keinerlei Gutes, da es sich im Bereich der unbewussten Erfahrung auch bereits als das gibt, was das böse Objekt ist, nämlich als Gesetz launenhafter Willkür von Zeichen, wo das Subjekt durch keinerlei „Sicherung“ garantiert ist, um noch einen weiteren Kantischen Ausdruck bei Lacan zu gebrauchen. Als „Höchstes Gut“ tritt „das Ding“ am Horizont transzendenter „Güter“ als Trugbild wie eine Fata Morgana auf, worauf sich das Begehren seinem strukturellen Wesen nach bezieht. Aber das „Höchste Gut“ im Sinne Freuds bleibt die Mutter als Inzestobjekt, das heißt etwas Verbotenes, welches eben die Grundlage des moralischen Gebotes überhaupt abgibt. Die Moral bezieht sich folglich auf ein verlorenes Gut, welches ein solches bleibt, denn das Böse als sein Gegenteil bezieht sich nach Lacan ebenfalls auf nichts anderes, mit anderen Worten auf „das Ding“, welches als verbotenes das Böse ist. Das Gesetz hat daher kein anderes Gut zum Gegenstand als das, was nicht das Gute ist, denn dieses stellt sich – über das Wohl als Lustprinzip hinaus – gegen jedes Objekt. An dieser Stelle trifft sich Lacan zutiefst mit Kant, der das moralische Urteil von jedem Objekt befreit hat, indem er es von jedem Gefühl oder Interesse für die Erfüllung des Gebotes befreite, um ein ethisches Feld als solches zur Geltung zu bringen. Das heißt, dass das moralische Gesetz durch die symbolische Struktur das Reale zum eigentlichen Gewicht macht, „sich vergegenwärtigt“ – und sich so gegen das Vergnügen wendet, wodurch das Reale zur Garantie für „das Ding“ zu werden vermag.²⁵

²⁴ Vgl. *ebd.*, 65, 72 u. 77; für eine programmatische Hinleitung zum Zusammenhang von Affekt, Leiblichkeit und Unbewusstem KÜHN, Rolf: *Die Frage nach der therapeutischen Grunderfahrung. Ein lebensphänomenologischer Dialog mit Freud und Lacan*, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 75 (2017), 13–46; ebenfalls PROENÇA, Nuno Miguel: *Inconscient et refoulement selon la phénoménologie de la vie*, in: *Revue Internationale Michel Henry* 7 (2016), 35–51.

²⁵ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 363f., außerdem 28, 85f. u. 92, sowie GONDEK, Hans-Dieter/WIDMER, Peter (Hgg.): *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens. Kant und Lacan*. Frankfurt/M.: Fischer 1994.

Was Kant²⁶ als „pathologisches“ Interesse im Zusammenhang mit dem moralischen Gesetz bezeichnet hat, ist dementsprechend all das, was das Subjekt für ein Objekt erleiden kann. Dieses „pathologische Objekt“ verbindet sich in der Sichtweise Lacans mit dem Begriff des „imaginären Ich“, weshalb die Artikulierung eines moralischen Gesetzes im Sinne einer Befreiung nichts mit der traditionellen Moral zu tun haben kann, da diese auf der Voraussetzung des Möglichen eines entsprechenden Handelns beruht, das zu tun sei. Letztlich entwickelt sich die traditionelle Moral in diesem Möglichen als einem Verhältnis zum Unmöglichen, nämlich als ein „Du sollst!“, welches im Prinzip durch nichts bedingt ist – es sei denn eben durch jenes Objekt als „das Ding“, welches das Unmögliche selbst ist. Was sich mithin diesem „Ding“ schließlich substituiert (und zwar als sein Gegenteil wie sein Identisches), ist die Wirklichkeit als Befehl und Ordnung. Mit Kant gesprochen wäre „das Ding“ infolgedessen das reine Gewebe des Signifikanten als die reine Maxime, welche all ihrer Bezüge zum Individuum beraubt ist. Dass sie mit dem „Guten“ als Regel dann übereinfällt, heißt eine Distanz beibehalten, da das moralische Gesetz von allem zu befreien ist, was nicht „un-bedingt“ wäre.²⁷

Diese Anerkennung Kants hinsichtlich des reinen oder kategorischen Imperativs ist aber zugleich auch die Grenze Kants, um ihn auf eine Stufe mit Sade stellen zu können, denn wenn Sade epochal den einleitenden Schritt betreffs radikaler Subversion in der Moral vornimmt, so ist Kant bereits jener Punkt, um den herum sie kreist. Kant hat in der Tat die Funktion „des Dings“ als jenes Feld gesehen, in dem sich das Gesetz errichtet, ohne diese Sichtweise jedoch zu Ende zu führen, weil die Definition Kants jene wichtige Stelle leer lässt, wo die Existenz „des Dings“ im Schoß des Realen auszumachen wäre – nämlich am Ort des Begehrens. Deshalb substituiert sich dem „Du sollst!“ im Sinne des Kantischen Imperativs nur allzu leicht das Phantasma der „Lust“ bei Sade als Imperativ, auch wenn dieses Phantasma als solches fast illusorisch ist. Aber nichtsdestoweniger kann es wie ein universales Gesetz auftreten, insofern seine Maxime lautet: „Ich habe das Recht, deinen Körper lustvoll zu genießen, und dieses Recht werde ich ohne irgendeine Grenze ausüben, ohne in der Laune meiner Leidenschaft innezuhalten.“ War es bei Kant eine innere Stimme, die das Gesetz erlässt, so ist es bei Sade die Aussage eines Anderen; aber diese Zweipoligkeit zwischen dem Machtausübenden und dem Opfer ist in den Augen Lacans nichts anderes wiederum als die Spalte des Subjekts im Sinne der Trennung zwischen Aussage und Ausgesagtem auf der Sprach- und Bedeutungsebene. Hierin ist Sades Maxime – strukturell gesehen – sogar ehrlicher als der Anruf einer Stimme aus dem Inneren heraus, denn als Maxime aus dem

²⁶ Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft* (= Kants Werke Akademie Textausgabe V). Berlin: De Gruyter 1968, 71–75 (Teil I,1.3).

²⁷ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 68.

Mund des Anderen lässt sie diese Trennung im Subjekt klar erblicken. Diese Wahrheit ist in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* verschleiert, aber wenn wirklich jedes „pathologische Gefühl“ aus dem moralischen Gesetz verbannt ist, dann wird schließlich eine sadistische Welt verstehbar, auch wenn es sich um die Karikatur einer radikalen Ethik handelt.²⁸

2) SUBLIMIERUNG UND TOD DES SUBJEKTS ALS *CREATIO EX NIHILO*

Es bleibt mithin für diese Kritik des Cogito weiter zu verfolgen, woran im Verhältnis zum „Ding“ die traditionelle Ethik scheitert, auch gerade als Ethik des Triebes, der Lust und des Erotischen. Aus dem zuvor Gesagten geht hervor, dass ohne Ver-bot (*inter-dit*) des Gesetzes das Subjekt betreffs seines Begehrens nicht weiß, dass es immer auch „das Ding“ seines Nächsten begehrt. Somit ist das begehrte „Ding“, welches in sich indifferent ist, durch die Rede in einem verbotenen Verhältnis begründet – nicht in einer „Intimität“, sondern in einer „Extimität“, wie Lacan schreibt. Da „Ding“ und Gesetz korrelativ sind, befindet sich das Begehren mit dem Gesetz, anders gesagt, in einem dialektischen Verhältnis, wodurch zugleich das Begehren wiederum zu einem „Todesbegehren“ wird.²⁹ Wie der Apostel Paulus schon in seinem Römerbrief 7,7–13 festgehalten hat, nimmt die Sünde (welche Mangel und nicht Teilhabe am „Ding“ nach Lacan bedeutet) überhand, und dieses Paradox kennzeichnet den Misserfolg der Ethik, welche „das Ding“ unter ein Ver-bot stellt. Die Menschheit hat daher dieses Gesetz übertreten und eine Erotik für das Verhältnis von Begehren und Transgression eingeführt, welche dem zuvor erwähnten „Objekt *a*“ entspricht. Kant hat dies signalisiert, weshalb er gezwungen war, auf das „Ding an sich“ (*la Chose-en-soi*) zu verweisen, welches aus der Unverfügbarkeit her austretend – wie bei Sade – zu einem Dasein wird, das uns hin und her wirft, martert: „Leihen Sie mir einen Teil Ihres Körpers, der mich einen Augenblick befriedigen kann, und genießen Sie, wenn es denn gefällt, einen Teil des meinigen, der Ihnen angenehm sein kann.“ Diese Weise des Auftretens des Objekts gilt als Perversion, da das Subjekt sich selbst zum Mittel der Lust des Anderen macht, indem es ihm das „Objekt *a*“ seines Phantasmas substituiert und so seinen Körper „zerstückelt“, wie es dem Zustand vor dem „Spiegelstadium“ entsprach, aus dem heraus sich die imaginäre Ich- und Objektstruktur entwickelt.

Vergleicht man diesbezüglich die zwei möglichen Formen der Transgression, das heißt Sublimierung und Perversion, dann handelt es sich beides Mal um eine Art Köder, indem das „Objekt *a*“ als imaginäres Element des Phantasmas als das angesehen wird, was „das Ding“ wäre, welches aber

²⁸ Vgl. *Écrits*, 768–789: Kant avec Sade von 1963.

²⁹ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 100f.

unzugängliche Lust, unmögliches Begehren bleibt.³⁰ Dieser Sachverhalt entspricht der Leere als Ort des „Dings“ innerhalb des Realen, denn in der Vorstellung ist diese Leere in der Tat nichts (*nihil*). Deshalb wurde von uns schon festgehalten, dass die Vorstellung stets in einem Zusammenhang eines unbewussten Systems von „Vorstellungsrepräsentanzen“ gefangen ist, welche den Zugang zur Lust als Genießen (*jouissance*) durchstreichen, insofern sie an das Lustprinzip gebunden bleiben. Das „Realitätsprinzip“ nach Freud bildet dazu die „dialektische Korrelation“ wiederum, insoweit wir „Wirkliches mit Vergnügen (*plaisir*) erstellen“. Lacan kritisiert hier nicht die hedonistische Tradition als solche, weil sie die positiven Wirkungen des Vergnügens unterstrichen habe, sondern weil sie nicht sagt, worin das Gute eigentlich bestehe – und uns so von unserer Lust/Freude im Sinne der *jouissance* fernhalte. Denn das Lustprinzip bildet begrifflich ein „Jenseitiges“, um uns unterhalb desselben zu halten, während genau dieses genannte Jenseitige nichts anderes als das Feld „des Dings“ ist, welches sich allerdings mit dem Todestrieb vermischt, wie wir bereits anführten.³¹

Aber warum ziehen wir nach Lacan in unserem Dasein den Tod vor? Der „Todestrieb“ erscheint destruktiv, aber er ist in den Augen Lacans nur wie ein Vorspiel zu einem „kreativen“ Tun, nämlich als eigener *creatio ex nihilo*. Alles, was existiert, wird vom Todes- als Destruktionstrieb in Frage gestellt, was für das System des Signifikanten heißt, dass von dessen Funktion her alles in Frage gestellt werden kann. Da der Signifikant nur in Gestalt des Schnitts oder der Trennung, mithin der Distanz oder Differenz existiert, aber nicht an sich, wie mit Verweis auf das strukturalistische Sprachverständnis zu betonen bleibt, berührt das Subjekt in Bezug auf diese Signifikantenkette die Grundwahrheit, dass es darin als solches nicht vorkommt. Deshalb ergibt sich der Todestrieb aus diesem Verhältnis zwischen Subjekt und Signifikant, insofern das Subjekt im Signifikanten die Bedeutung seiner selbst als Fehlen, Destruktion oder Tod berührt, wodurch jeder „Partialtrieb“ im Sinne Freuds virtuell einen „Todestrieb“ darstellt.³² Anders gesagt „tötet der Buchstabe“, wie es bereits in der Bibel heißt, aber wir lernen diese Wahrheit nur vom Buchstaben (*lettre*) selber, dass es sich mit jedem Trieb tatsächlich so verhält. Hervorbringung *ex nihilo* ist daraufhin jede Tätigkeit als Todestrieb in dem Maße, wie stets „etwas Anderes“ begehrt wird und deshalb das Begehren immer wieder neu ansteht, weshalb in solchem Tun Zerstörung und Schöpfung zusammenfallen, nämlich als Nichts (*rien*) des Subjekts, dessen Sein oder Wesen nie für sich in einem ursprünglichen oder substantiellen Sinne existiert, sondern

³⁰ Vgl. LIPPI: *Transgressions*, 95–99. u. 239–247

³¹ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 119, 124, 146 u. 218.

³² Vgl. ausführlicher KÜHN, Rolf: *Der „aufgeschobene Tod“ im Begehren nach Jacques Lacan. Lebensphänomenologische Rückfragen an ein sprachlich-unbewusstes Therapiekonzept der Psychoanalyse*, in: *Psychodynamische Psychotherapie. Forum der tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapien* 2 (2016), 95–113.

immer nur im Begehren des Anderen (A). Das heißt als „Zwischen“ der Begegnung und der Rede, die sich beide nie zu einer endgültigen Identität schließen können, weshalb sich in Bezug auf Lacans psychoanalytische Theorie und Praxis der Kur und Therapie auch von einer „Erfahrung des Realen als Erfahrung des Unbewussten im Zerfall der verfehlten Begegnung“ sprechen lässt – verfehlt in dem Sinne, dass sie eben nie zustande kommt.³³

Lacan nennt nun diesen Zusammenhang von Hervorbringung/Todestrieb auch eine „kreationistische Sublimierung“, weil dadurch ein Objekt zur Würde „des Dings“ erhoben werden kann. Indem in der Tat jedes Ding in seiner Leere ergriffen zu werden vermag, das heißt ohne irgendeine wirkliche Substanz, ist es möglich, es vollständig zu depersonalisieren, um ihm den Sinn eines reinen Signifikanten zu geben, was für Lacans Wirklichkeitsverständnis impliziert, dass es Realität nicht vor der Sprache gibt, sondern von dieser nur als Wirkliches bezeichnet wird, etwa als wahr und falsch, um dadurch erfahrbar zu werden.³⁴ In diesem Sinne tritt die Sublimierung als der Symbolisierungsvorgang eines Objekts selbst auf, aus dem ein Signifikant wird, aber wir sehen jetzt noch deutlicher, dass sich dieser Vorgang als *creatio ex nihilo* von einem „Loch“ aus vollzieht, nämlich vom „Ding“ als leerem Bild aus, wobei dann das „Objekt *a*“ als „Repräsentant der Vorstellung“ fungiert. „Das Ding“ bleibt daher unbewusst, so dass alle vom Menschen geschaffenen Formen der libidinösen Ordnung der Sublimierung angehören, um auf eine bestimmte Weise die nicht verstehbare Leere „des Dings“ durch die „Objekte *a*“ zu repräsentieren. Wir entdecken hier das von Hegel entlehnte Schema der Dialektik von Gegenwärtigung/Verschwinden in der Bewusstseins-erfahrung wieder,³⁵ wobei jedoch im psychoanalytischen Kontext Lacans die Sublimierung im ausgeführten Sinne nicht nur der imaginären Funktion des Phantasmas zugeordnet wird, sondern in ihrer aktiven Bewegung nunmehr auch den Trieben im Plural.³⁶

Wenn Lacan „Trieb“ auch mit *dérive* (Abtrift) in Anlehnung an den englischen Begriff *drive* übersetzen möchte,³⁷ dann ist damit sowohl der Trieb

³³ MÜLLER: *Die Lehre vom Unbewussten*, 125–131, sowie MAZET, Sylvie: *Une lecture de L'Avare. Simone Weil et Jacques Lacan*, in: *Cahiers Simone Weil* 42 (2019) 4, 351–360; LACAN: *L'éthique de la psychanalyse*, 251f.; FINKELDE, Dominik: *Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathafter Neubegründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan*. Freiburg: Alber 2015, 186–193; ROUZEL, Jean: *La lettre de l'inconscient. Freud, Lacan et quelques autres au pied de la lettre*. Paris: L'Harmattan 2016.

³⁴ Vgl. MÜLLER: *Die Lehre vom Unbewussten*, 132–139.

³⁵ Bei Freud entspricht dies dem Spiel des Kindes mit einem Gegenstand anstelle der Präsenz der Mutter, wobei es „Fort/Da“ ausruft; vgl. zu dieser Grundsituation SCHINDLER, Regula: *fort-da. Psychoanalyse intensiv / extensiv*. Baden (CH): Vissivo Verlag 2017.

³⁶ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 87, 133, 157 u. 169; zu Hegel/Lacan in Abhängigkeit von Kojèves Hegelinterpretation SAUVERZAC, Jean-François de: *Le désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*. Paris: Aubier 2000, 91–104.

³⁷ Vgl. RATH, Claus-Dieter: *Einige Beziehungen zwischen Lacanscher jouissance und Freud-scher Lust*, in: *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud–Lacan* 85 (2017), 22–39.

in seiner Tatsache als „Schatz der Signifikanten“ bezeichnet wie auch als das Verschwinden des Subjekts, wenn Anfrage und Signifikant zusammenreffen. Da der Trieb in dieser Bedeutung nicht weit vom Feld „des Dings“ entfernt ist, versteht Lacan ihn auch als ursprünglich von jedem Ziel abgewandt. Was sich vom „Ding“ offenbart, ist mit anderen Worten der Ort der Triebe, wodurch zugleich deutlich gemacht wird, dass bei der Befriedigung der Triebe Verdrängung/Wiederkehr des Verdrängten als Wiederholung immer zusammenspielen, und zwar als reines Spiel des Signifikanten im Sinne sich substituierender Bedeutungen für die gewöhnliche Befriedigung. Hingegen befriedigt die Sublimierung auf andere direkte Weise, ohne Rückkehr des Verdrängten und der Verdrängung, da letztere mit der Wiederkehr des Verdrängten identisch ist.³⁸ Denn der Begriff der Sublimierung enthält die Idee einer Veränderung, welche allerdings nicht im Ziel besteht, wie man nach Freuds Hinweisen glauben möchte, sondern im Objekt, das heißt als Befriedigung der Tendenz in der Veränderung *ihres* Objekts. Es handelt sich in dieser Veränderung ohne Verdrängung nicht um ein neues Objekt, sondern um die Veränderung des Objekts in diesem selbst. Dieses Objekt ist der Trieb oder die Libido, welche im Spiel des Signifikanten als grundsätzlich entfremdet von Lacan verstanden werden. Es ist ebenfalls das Begehren als Metonymie, sofern darin ein Ausschluss und ein unaufhörliches Gleiten innerhalb der Signifikantenkette stattfinden; gleichzeitig ist es das Objekt des Phantasmas, welches sich abtrennt und fallen gelassen wird. Die Veränderung des Objekts innerhalb der Sublimierung ohne Entfremdung (*aliénation*) durch die Verdrängung des vom Signifikantenspiel geprägten Triebes ist mithin ein impliziter oder expliziter Übergang vom Nicht-Wissen zum Wissen, anders gesagt die Anerkennung, dass das Begehren nichts anderes ist als die Metonymie des Diskurses der Anfrage an die jeweilige Andersheit. Das „Objekt *a*“ enthält diese Anerkennung insofern, als das Ausgesagte des Begehrens den metonymischen Bezug eines Signifikanten zum anderen beinhaltet, woraus für die analytisch-therapeutische Praxis eine gewisse „Aszese“ des „in Zucht genommenen Vergnügens“ erwächst, um daraus eine „gelebte Substanz für das Subjekt“ hervorbrechen zu lassen, und zwar als reiner Schnitt des Signifikanten, als To-destrieb, Sein oder Begehren *ex nihilo*.³⁹

Wenn es für Lacan über die Sublimierung eine gewisse Möglichkeit des Glücks gibt, unser Streben als Tendenz des Begehrens zu erfüllen, dann nur als jener einzige Augenblick, wo sich die Phantasmen hervorbringen. Das einzelne Phantasma selbst gibt uns keinen Zugang zur Lust als wirklicher *jouissance*, das heißt zum „Ding“ als solchem, wie wir sahen, weil

³⁸ Vgl. dazu ausführlicher KÜHN, Rolf: *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*. Freiburg: Alber 2015, 187–197.

³⁹ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 399f. u. 181; LANGLITZ, Nicolas: *Die Zeit der Psychoanalyse. Lacan und das Problem der Sitzungsdauer*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 207–218.

die Schranke hierzu das Phantasma selbst als Prinzip des Vergnügens ist. Das Gute hält uns in seiner gewöhnlichen Funktion von der Lust fern, da es uns das Trugbild eines Jenseitigen vorspiegelt, wohinein Lust wie Genießen projiziert werden. Nur durch das Andere (A) zugänglich, haben wir weder durch irgendeine innere affektive Bewegung noch durch einen intuitiven Weg nach Lacan die geringste Idee vom Guten, während das Schöne hingegen uns nicht täuscht. Denn beim Schönen wohnen wir der Aufhebung des Horizontes des Begehrens bei, und zwar als Zerstörung eines jeglichen Objekts, was an Kants „interessenloses Interesse“ aus der *Kritik der Urteilskraft* (1790) erinnert. Das Wahre als „das Ding“ wird so vom Schönen angezeigt, obwohl es „das Ding“ verbirgt. Mit bekannten biblischen und antiken Metaphern, die sowohl an die Unsichtbarkeit Jahwes im Alten Testament wie an die Ideen bei Platon erinnern, wäre das Wahre des Guten nur in seiner blendenden Schönheit zu sehen, welche aber das Sehen selbst gerade verhindert, weil „das Ding“ als das Wahre immer nur verborgen gegeben ist. Das Schöne gewinnt damit die Rolle einer äußersten Schranke, um den Zugang zu einem grundsätzlichen Furchterregenden zu verbergen, was nichts anderes besagt, als dem Subjekt vor dem unbenennbaren Feld des radikalen Begehrens Einhalt zu gebieten. Dieses Feld ist die „absolute Zerstörung“, die „Zerstörung über die Verwesung hinaus“, so dass das Schöne diesbezüglich das Begehren einschüchtert, es verbietet,⁴⁰ wie Lacan dies an der emblematischen Figur der Antigone in der griechischen Tragödie verdeutlicht. Diese lässt jenseits des Imaginären ein anderes Imaginäres *ex nihilo* erscheinen, um so durch die kathartische Wirkung des Theaters von jeglicher imaginären (Seins-)Ordnung sowie den Leidenschaften gereinigt zu werden – insbesondere von Mitleid und Furcht.⁴¹

Unter Verwendung von Aristoteles' Begriff der Katharsis versteht Lacan allerdings ein solch reinigendes Vermögen des Bildes als „zwischen-zwei-Toden“, weil sich der Glanz der Schönheit dieses Bildes wiederum aus der Aufhebung aller Objekte ergibt. Wird in der Tat dieses Bild als Trennung oder Schnitt betrachtet, als fehlendes Sein des Subjekts, als Todestrieb *ex nihilo*, dann wird verständlich, dass es sich bei diesem Bild um das reine Begehren handelt, das heißt um das Begehren nach dem Tod als solchem. Dieser ist nicht zunächst der biologische Tod, sondern der nunmehr schon öfters unterstrichene Platz des Begehrens als Verhältnis des Subjekts zu seinem „Fehlen-zu-sein“, was damit auch zu einem Verhältnis des Subjekts zu seinem „zweiten Tod“ wird – zu jener Schranke, an der alle ontologische oder substantielle Vergewisserung als „Seinswissen“ vergessen wird.

⁴⁰ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 256 u. 280; *Écrits*, 776; TURNHEIM, Martin: *Trieb und Werk*, in: *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 51 (1996) 1: *Psychoanalyse und Philosophie*, 35–40, über die Sublimierung.

⁴¹ Vgl. GUYOMARD, Pierre: *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*. Paris: Champ-Flammarion 1992; VION-DURY, Jacqueline (Hg.): *Entre-deux-morts*. Limoges: Pulim 2000.

In der Libido (sofern sie ein Trugbild der Befriedigung ist, ein Bild der Abwesenheit jenseits des Feldes des „Dings“ als Andersheit) können wir in flüchtigen Augenblicken diese Konfrontation mit dem Jenseitigen der Abwesenheit vergessen, woran der „zweite Tod“ erinnert. Dies heißt erneut nichts anderes, als dass alles Existierende geboren oder entstanden ist und dadurch nur im *Mangel an Sein* gegeben wird, weshalb der „zweite Tod“ noch über den natürlich eingetretenen Tod hinaus gedacht werden kann. Dieser physische Tod vermag nämlich auf sich warten zu lassen, er kann sogar herbeigesehnt werden, was aber dabei verlangt wird, ist eigentlich der „zweite Tod“. Dieser Wunsch ergibt sich ebenfalls bei der Lust als Transgression des Begehrens, da sich eine solche Verwirklichung in ihrem Zielverlangen als Grenze setzt, wo der „zweite Tod“ als der letztmögliche auftritt, wie es der mit dem Schönen verbundene Schmerz besonders zeige. Denn das Schöne hat hier nichts mit einem Ideal zu tun, welches mit dem Ideal-Ich verbunden werden kann, sondern mit einer „Grimasse“, um vom Mitleid und der Furcht wie in der antiken Theaterkatharsis zu heilen.⁴²

Die Furcht ist nämlich letztlich jenes Gefühl, nicht mehr begehren zu können, mithin die *aphanisis* als mögliches Verschwinden des Begehrens, so dass der Schmerz in existentieller Hinsicht jenes Feld für uns darstellt, wo sich genau die Möglichkeit abzeichnet, sich als subjektives Sein nicht mehr bewegen zu können. Der „versteinerte Schmerz“ sei daher der Schmerz zu existieren schlechthin, wobei Subjekt und Begehren weiterhin identisch gedacht werden, nämlich als reines Begehren im Sinne des reinen Seins als unzerstörbares Verhältnis. Mit anderen Worten ist der Schmerz eine *stasis*, welche das Existierende, das Subjekt, als das bestimmt, was nicht in das Nichts (*néant*) zurückkehren kann, woraus es hervortrat. Mithin handelt es sich wiederum um eine Schranke, wie sie Sade in seinem Phantasma als ewigen Schmerz auffasste. Der Schmerz ist daher der Signifikant jener Grenze, „wo das Subjekt in seinem Schmerz besteht“, folglich die Grenze des „zweiten Todes“, denn was an dieser Grenze angezeigt wird, ist die Unmöglichkeit für das Sein des Subjekts, sich weiter zu bewegen. Deshalb hat Kant unter den sonst als „pathologisch“ verstandenen Gefühlen hinsichtlich einer reinen Ethik den Schmerz davon ausgenommen, da er eine gefühlsmäßige Korrelation zur Moral in ihrer Reinheit abgebe. Sade sah Ähnliches im Prinzip, wenn er zur Erreichung „des Dings“ alle Schleusen des Begehrens öffnen wollte, um am Horizont derselben den Schmerz auftreten zu lassen – den des Anderen oder des Subjekts selber. Der Zugang zum „Ding“ kann aber auch durch die zuäußerst angestrebte Lust nicht erzwungen werden, da „das Ding“ unerreichbar für die Lust bleibt. Ebenso wie die Verbindung von Schönheit und Schmerz im imaginären Feld des Phantasmas verbleibt, weil das radikale oder unnennbare

⁴² Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 341 u. 345; *Écrits*, 776, sowie ŽIŽEK, Slavoj: *Grimassen des Realen. Lacan oder die Monstrosität des Aktes*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1993.

Begehren absolute Zerstörung ist: die Leere, das Fehlen, der zweite Tod des Subjekts.⁴³

Wenn die Lust nun ihrerseits ein Böses ist, dann deshalb, weil sie in sich das „Böse des Anderen“ beinhaltet. Lacan stellt hierbei eine Verbindung mit Gott als dem Anderen dar, der nach Nietzsche tot ist, was im strukturalistischen Kontext Lacans heißt, dass er der durchgestrichene Andere ist – der Abwesende.⁴⁴ Diese Abwesenheit, und nicht sein Tod, sei für den Eintritt des Bösen in die Welt verantwortlich, denn sie bezeichnet die Abwesenheit seines Signifikanten als letzte Antwort hinsichtlich der Garantie, welche vom absolut Anderen (A) im Sinne jenes Gesetzes ausgedrückt ist, das im Tiefsten des Unbewussten ruht und mit dem Sinn des Todes identisch ist. Wenn mithin die Problematik des Bösen gegenwärtig neu von der Frage der Abwesenheit Gottes her zu stellen ist,⁴⁵ welche letztlich das Durchstreichen der Anerkennung durch das radikal Andere (A) bedeutet, dann impliziert dies die Notwendigkeit, dass sich das Subjekt in seinem Bezug zu solcher Andersheit selbst als durchgestrichen wieder erkennt. Dadurch setzt sich das Subjekt zugleich in seinem Verhältnis zum Signifikanten dergestalt, dass das Subjekt nicht wusste, das heißt tot war – nämlich das Subjekt als der schlechthin Andere als Subjekt der Aussage. Dieses unerkennbare oder verborgene Subjekt ist von dem des Ausgesagten verschieden, weil das sich im Sprechen mit sich selbst identifizierende Ich als Cogito nicht das Selbst ist, was wir eingangs als theoretische Grundvoraussetzung bei Lacan seit seiner Konzeptualisierung des „Spiegelstadiums“ erwähnten.

Das Böse wird mithin aktiv, weil das Subjekt in seinem Verhältnis zum Signifikanten es nicht wusste, und dieses sein Nicht-Wissen bedingt die Illusion eines Jenseitigen der Funktion des Guten in Bezug auf das Begehren. Das Durchbrechen dieser Illusion stellt sich daher als „eine Frage des Wissens“ (*science*) – „eines Wissens des Guten und Bösen“. Indem wir nämlich vom Verbot ausgehen, gelangen wir zunächst zur Erkenntnis des Guten, aber von da aus gelangen wir nur zur Erkenntnis des Bösen in Wirklichkeit, welches nicht die Erkenntnis des „Höchsten Guten“ ist, sondern des verbotenen Guten. Anders gesagt, erreichen wir eher über das Böse als über das Gute die Lust, aber eben nicht als das „Höchste Gut“, sondern als das verbotene Gute. Lacan stellt folglich seine Frage nach Gut/Böse nicht in Abhängigkeit vom Wert, von dem her die Dinge gewöhnlich axiologisch

⁴³ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 304 u. 97; zur weiteren Diskussion auch KÜHN, Rolf (Hg.): *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immmanenter Lebensaffektion*. Freiburg: Alber 2017, hier bes. 193–198.

⁴⁴ Vgl. LACAN, Jacques: *Le Séminaire XX: Encore*. Paris: Seuil 1975 (dt. *Das Seminar XX: Encore*. Berlin: Quadriga 1986), hier bes. Kap. XIII über den „Tod Gottes“.

⁴⁵ Vgl. KÜHN: *Diskurs und Religion*, 224–232.

oder psychologisch aufgeteilt werden,⁴⁶ sondern mittels des Zugangs hinsichtlich „des Dings“, was besagt: hinsichtlich des Wissens der Lust oder des Genießens als „dem Ding“. Deshalb ist uns die Lust nicht wegen des Bösen verboten, sondern letztere bleiben uns vielmehr unter-sagt, bevor wir wussten, dass Gott tot war.⁴⁷

Um noch besser zu verstehen, was das Wissen vom Bösen und vom toten Gott als seine Abwesenheit im Signifikanten darstellt, gehen wir abschließend von der Bosheit unseres Nächsten aus, welche auch jene Bosheit ist, vor sich selber zurückzuweichen, und die ebenfalls in mir ist. Lacan setzt, dass mir nichts näher sei als das eigene Herz meiner Lust, dem ich mich dennoch kaum zu nähern wage. Denn sobald ich mich meinem Herzen nähere, breche jene unergründliche Aggressivität in mir auf, welche ich dann gegen mich selbst wende, und anstelle des verschwundenen Gesetzes sich dessen Gewicht auf jene Grenze lege, die es mir verhindere, den Abstand zum „Ding“ zu überschreiten. Wenn Lacan hierzu das Gebot aus dem Neuen Testament aufgreift, „meinen Nächsten zu lieben wie mich selbst“, dann würde ich deshalb davor zurückweichen, es zu tun, weil sich am Horizont solcher Liebe etwas zeige, was an einer unerträglichen Grausamkeit teilhabe, insofern die Nächstenliebe in ihrer eigenen Richtung der grausamste Weg sein kann. Das „Selbe“ in mir, um den Nächsten zu bezeichnen, ist für ihn zugleich „das Ding“ – jenes Innere als Leere, von denen wir nicht wüssten, ob sie mir oder niemandem zugehörten. Es gibt hier folglich eine gewisse Grenze zu überschreiten, und wenn dabei die Leere das Bild der zu entdeckenden „Leere Gottes“ bildet, dann besteht die Macht Gottes gerade darin, „in dieser Leere selbst voranzuschreiten“. Auf diese Weise offenbart sich die Richtung auf den Anderen hin als Anerkennung des Nächsten in der „Dimension des Abenteuers“. Sade sprach schon von der Gestalt Gottes als dem „Höchsten Wesen an Bosheit“, und für Lacan gilt in diesem Kontext, dass sich auf einen solchen Gott der Bosheit das ausgesprochene Gesetz als Verbot beziehe. Geschichtlich sei die Frage der Nächstenliebe mit dem Tod Gottes identisch, denn ohne dieses Gebot zu zerstören (durch die Aufbewahrung seiner Zerstörung selbst befinde es sich vielmehr auf einer veränderten Ebene), lautet das einzige Gebot in Zukunft: „Du wirst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“. Wenn für das Empfinden der Neuzeit auf ideologisch unerträgliche Weise der Gipfel des ethischen Gebots mit diesem Gebot der Nächstenliebe zusammenfalle, dann deshalb, damit sich das menschliche Subjekt in Bezug auf das Begehren selber zu seinem eigenen Nächsten mache.⁴⁸

⁴⁶ Innerhalb der psychotherapeutischen Richtungen vgl. besonders FRANKL, Viktor: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern: Huber 1984, 177–189, über den Zusammenhang von Sinn/Wert.

⁴⁷ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 217 u. 277.

⁴⁸ Vgl. *ebd.*, 231f. u. 92, sowie *Le désir et son interprétation*, 484–491.

Dennoch führt diese Anerkennung des Gebots der Nächstenliebe als Selbstanerkennung des eigenen Begehrens zur „Zerstückelung des Körpers“ des Nächsten. Eine gewisse Grenze wird in der Nächstenliebe überschritten, nämlich jene mit dem Feld des Imaginären identische Grenze. Einerseits werde ich in der Tat durch dieses Gebot in Bezug auf den Anderen zu einem ihm Gleichen und andererseits würde ich dadurch aufhören, bei der Begegnung mit ihm gewisse Etiketten zu verwenden. Die Liebe zum Nächsten ist daher etwas anderes als jene narzisstische Liebe, die leicht mit dem Altruismus verwechselt wird, so wie auch unser Mitleid nur durch das Bild des Anderen vermittelt ist, welches schnell in Aggressivität umschlägt, wenn ich mich im Feld meines Nächsten befinde – nämlich im Feld meiner Lust und meines Vergnügens. Die Identifikation mit dem Anderen als dem „Selben“ ist also nicht frei von Grausamkeit, denn ich habe mir ein Bild von mir wie von ihm gebildet, woran ich nur zu gern eben meine Etiketten festhefte. Jenseits von diesem Bild ist demzufolge eine Leere aufzusuchen, welche im Bild des Anderen selbst nicht gesehen wird, da sie über das lustvolle Vergnügen meinerseits hinausliegt. Wie aber ist dieses Jenseitige der Nächstenliebe zu erreichen, welche zugleich das Gesetz des Verhältnisses des menschlichen Subjekts zu sich selbst darstellt, das heißt zu seinem eigenen Begehren als seinem „Nächsten“? Was hierzu benötigt wird, ist ein „Verbrechen“, um es mit Sade zu sagen, wo wir den zuvor erwähnten Gott als das „Höchste Wesen an Bosheit“ handeln sehen. Diese Bosheit versteht sich nicht unbedingt im Sinne der Aggressivität, die damit nichts zu tun hat, weil es sich um eine Übertretung (*transgression*) handle, welche sich gegen die Gesetze der natürlichen Ordnung zu wenden scheint, wie es nochmals Sade sich vorstellte. Lacan nennt dies das „geringfügige Phantasma“, da es aus dem *ex nihilo* erfolge.⁴⁹

Mit anderen Worten ist die Triebfeder dieser Bosheit der „Todestrieb“ als das schon zuvor mit Freud erwähnte „Jenseitige des Lustprinzips“, da es sich als Zerstörung um eine Schöpfung vom Nichts (*rien*) aus handelt, um jenseits des Imaginären das „Objekt *a*“ des Phantasmas als eines anderen Imaginären einzuführen. Wenn Sade illustrieren kann, dass die Lust als Transgression des Begehrens eine Zerstückelung des Körpers des Nächsten zur Folge hätte, so ist dahinter noch ein weiteres Phantasma gegeben, nämlich der „unzerstörbare Charakter des Anderen“. Dieses andere Phantasma steigt aus der Gestalt des Opfers empor, und das Subjekt löst dessen ewiges Leiden von ihm ab, um das Opfer eine „ewige Pein“ ertragen zu lassen, von der es als Subjekt im Sinne eines unzerstörbaren Trägers durchgestrichen ist – als „der Schmerz zu existieren“. Sades testamentarisch letzter Wunsch, dass von ihm selber und seinem Grab für die Menschen nichts übrig bleibe, kann daher für Lacan nur heißen, dass dieser unsinnige Wunsch einer „ewigen Pein“ ausschließlich den Ausdruck des „reinen Be-

⁴⁹ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 238.

gehrens“ zu bedeuten vermag: „das Begehren des Todes als solchem“. Das Verbrechen, welches die abstoßende Routine der Natur für Sade durchbrechen sollte, impliziert daraufhin eine äußerste Konsequenz, wonach sich die Auflösung des Subjekts noch verdoppelt, um die zerfallenen Glieder unseres Körpers ihrerseits gänzlich zerstört sein zu lassen, damit sie sich nicht wieder erneut als „Sein“ vereinen können.⁵⁰

Wiederum handelt es sich hier um die These vom „zweiten Tod“ bei Lacan, was zum einen besagt, dass das Subjekt in seinem Verhältnis zum Signifikanten nicht wusste, dass es tot war, und dass die Symbolisierung seines Begehrens im Grunde etwas Unbenennbares darstellt. In dieser Psychoanalyse eines sprachlich-symbolisch strukturierten Unbewussten steht somit der Tod am Anfang, indem er die Existenz des Menschen als eine Signifikantenkette trägt, weshalb die Subjekte in ihrer Entfremdung eine fundamentale „Hilflosigkeit“ nach einem Ausdruck Freuds an den Tag legen. Nie sind die Menschen als Subjekte wirklich ge-wesen, und ihre Gewesenheit als Vergangenheit ist im Grunde eine unvollendete Zukunft, von der sie nicht wissen, was sie dann sein werden, denn stets impliziert die einzelne wie letzte Erfahrung des Menschen, dass sein Selbstverhältnis der Tod für ihn aufgrund der für das Subjekt an keiner Stelle zu schließenden Rede an Andere (A) ist, „von denen keinerlei Hilfe zu erwarten ist“. Der „zweite Tod“ kann angesichts dieser Lage, welche die Verzweiflung nährt, nur die Einschreibung des ausgeschlossenen und unbenennbaren Begehrens in den Ort des Symbolischen bedeuten, aber hier am Ende unserer Analyse zu Ethik und Tod als Verneinung im Sinne der Zerstörung des Signifikanten. Die Psychoanalyse als Ethik, von der wir im zweiten Teil dieses Beitrags sprachen, ist folglich die Verwirklichung eines Begehrens im Sinne eines „Jüngsten Gerichtes“: „Habt ihr gemäß dem Begehren in euch gehandelt?“ Nicht unserem Begehren nachzugeben, ohne darauf zu verzichten, weil es in uns wohnt, heißt seine Inanspruchnahme der Dinge als Güter zu durchschauen, welche als Metonymie stets das „etwas Anderes Wollen“ einschließen – und damit das Jenseitige einer Illusion, wovon nur ein Tun befreien kann, für welches der Tod des Ödipus als Paradigma erscheint.⁵¹

Das letzte Wort des Ödipus enthält in der Tat einen letzten Wunsch: „Besser *nicht* sein!“ Der Akzent ist hier nach Lacan auf das Nicht (*ne pas*) zu legen, denn diese Negation entspricht der notwendigen „Spaltung zwischen Aussage und Ausgesagtem“, welche das Hervorbrechen des Subjekts auf der Grundlage des Signifikanten, mithin auf dem Boden eines unbekannten Seins als Wirklichkeit begründet. Soll jedoch die menschliche Exis-

⁵⁰ Vgl. *Écrits*, 776.

⁵¹ Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 351 u. 362, sowie auch die spätere Weiterführung solcher analytisch-therapeutischer Ethik durch LACAN, Jacques: *Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil 1991; *Le Séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil 2007; THIBERGE: *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, 421–429.

tenz gemäß dem vollendeten Tod des Ödipus ihr Ende finden, dann deshalb, weil es kein zufälliger Tod ist, sondern der wirkliche Tod, indem Ödipus selber sein Wesen und Sein (*être*) streicht. Dieser privilegierte Tod ist daher der „Triumph des Seins-zum-Tode“, aber er bedeutet nicht wie bei Heidegger die letzte irrelative Daseinsmöglichkeit als unsere eigentliche Möglichkeit schlechthin, sondern ein tragisch-komisches Schicksal, welches sich als „Entfremdung“ wie als „Entfliehen“ bereits am genannten Anfang befindet, der eben kein fester oder ewiger Ursprung sein kann. Vom Anfang unserer Existenz an herrscht ein unaufhörliches Gleiten unter das Ephemere der Signifikanten, wie wir sahen, da wir uns nach Lacan nie am Ort eines möglichen Rendezvous mit uns selbst einfinden. Eine Zustimmung in dieses Gleiten als Gesetz der Signifikanten ohne Halt im „Garn“ derselben ist daher nur möglich als der nicht benennbare Tod. Deshalb tritt das Begehren als tragisch auf; es ist Begehren des „zweiten Todes“, insofern sich das Begehren selbst der Ordnung der Welt entzieht und sich als „Sein des Nicht-Seienden“ bejaht. Denn das Subjekt vermag niemals ein festzuhaltendes oder definiertes Seiendes zu werden, wenn es durch das Gleiten der Signifikanten als solches bestimmt ist. Daher gibt es auch kein anderes Objekt für das Begehren als jenes, welches man für die Befriedigung des Begehrens zahlt: „ein Pfund Fleisch“ unseres Leibes. Dies ist es, was jeweils den Rang eines bestimmten Signifikanten erhält, um das verschwindende Subjekt, sein *fading*, am Ort der Symbolisierung zu bezeichnen.⁵²

Was die Postmoderne zumeist philosophisch als dezentriertes Subjekt thematisiert, findet mithin als ursprüngliches *sum moribundus*, um es mit Heidegger⁵³ zu sagen, ein offensichtliches Echo aus analytisch-therapeutischer Sicht bei Lacan, der damit auf seine Weise zur Neubewertung eines originären *Cogito* einlädt, bei dem Philosophie und Psychoanalyse gleichwertige Gesprächspartner sein können.⁵⁴ Dass dabei eine andere Descarteslektüre möglich ist, die ebenfalls das rein phänomenologische Leben als *passio* oder Intensität des *Cogito* an den Anfang stellt, liegt auf der Hand. Aber es bleibt Lacans Verdienst, durch seine Freilegung eines verworfenen Phantasmas auf die subtile Gefahr eines Ursprungsdenkens hinzuweisen, das einen solchen Anfang erneut in eine „Metaphysik der Vorstellung“ ver-

⁵² Vgl. *L'éthique de la psychanalyse*, 361f. u. 353.

⁵³ Vgl. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1967, § 46–53: „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (= GA 20). Frankfurt/M.: Klostermann 1979, 437–444, zum *cogito sum* als *sum moribundus* als „Ich bin mein Sterben“.

⁵⁴ Vgl. auch in Ergänzung zu unserer Anm. 5 schon HENRY, Michel: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF 1985, mit den entsprechenden Kapiteln zu Descartes und Freud. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Psychoanalyse in Frankreich seit Minkowski und Sartre bis heute allgemein vgl. GONDEK/TENGELYI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 260–282.

legen würde, anstatt hier das reine Begehren am Werk zu sehen, welches letztlich keiner begrifflichen Sprache zugänglich ist, um als solches erprobt werden zu müssen. Die Postmoderne hat bisher die individuellen wie kulturellen Konsequenzen eines alteriologisch orientierten Differenz- und Pluralitätsdenkens vorgezogen. Was als Aufgabe bestehen bleibt,⁵⁵ ist bei aller Berechtigung desselben auf der gesellschaftlichen Ebene gegenseitiger singulärer Anerkennung nicht eine immemorale Einheit transzendentaler Verlebendigung zu verkennen, die auch eine erneuerte gemeinschaftliche Zukunft diesseits von ausschließlicher Metonymie und Metaphorik als Anerkennungssymbolik eröffnen könnte.

Zusammenfassung

Als Psychoanalytiker unterscheidet Jacques Lacan in seiner Spätzeit ab 1960 zwischen der Unmöglichkeit, dass die symbolische Repräsentanz das Reale (le réel) abdeckt, und dem Genießen (jouissance), welches sich nur teilweise solchen Signifikanten unterwirft und daher einen realen Rest – das „Objekt a“ – hinterlässt. Dieses vom imaginären Objekt unterschiedene "Objekt a" stellt einen nicht assimilierbaren Überschuss dar, der einerseits als Ursache des Begehrens (désir) auftritt und andererseits auf die an sich verhüllte Gegenwart des „Objekts a“ als Ursprung der Angst zurückverweist. Das Begehren erscheint auf diese Weise rätselhaft und verfestigt sich im Phantasma zum „Partialobjekt“ (Freud), welches das Subjekt für den „Anderen“ (A) zu sein glaubt. Die Kur besteht im Durchqueren dieses Phantasmas, um die ursprüngliche Identifizierung aufzugeben; das heißt, die Spannung zwischen dem Begehren nach Anerkennung und dem Anspruch im Bedürfen (besoin) zu sehen und dadurch aufzulösen. Das Freudsche Unbewusste ist in seinem Wirken für Lacan damit eine gleichzeitige Öffnung und Schließung, deren Pulsieren Tiefe und Innerlichkeit ausschließt. Insofern das Subjekt zwischen singulärer Wahrheit des Begehrens (Sade) und einem allgemeinen Wissen darüber gespalten ist (Kant), gelangt diese Wahrheit erst zu ihrem eigentlichen Sprechen, wenn eingesehen wird, „dass keine Sprache je das Wahre über das Wahre sagen kann“ (Ecrits, 246).

⁵⁵ Vgl. im Einzelnen auch KÜHN, Rolf: *Psychoanalyse, Philosophie und Religion – wer leitet die Kultur?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020.

Abstract

As a psychoanalyst, Jacques Lacan, in his late period (starting from 1960), distinguished between the impossibility of symbolic representation covering the real (le réel) and enjoyment (jouissance), which only partially subject itself to such signifiers and therefore leaves a real residue—the “object a”. This “object a”, which is different from the imaginary object, represents a non-assimilable excess that occurs on the one hand as the cause of desire (désir) and on the other hand refers back to the intrinsically concealed presence of “object a” as the origin of fear. In this way, desire appears puzzling and solidifies in the phantasm into the “partial object” (Freud), which the person believes to be the “other” (A). The cure consists in traversing this phantasm in order to abandon the original identification; that is, to see the tension between the desire for recognition and the demand in need (besoin) and thereby to dissolve it. For Lacan, the Freudian unconscious is thus a simultaneous opening and closing, the pulsation of which excludes depth and inwardness. Insofar as the subject is split between the singular truth of desire (Sade) and a general knowledge about it (Kant), this truth only really comes to speak when it is seen that “no language can ever tell the truth about the truth” (Ecrits, 246).

