

### 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>2</sup>1991b, 38).

Lacans frühe theoretische Ausarbeitung zu Signifikant und Signifikat beruht auf der entsprechenden Unterscheidung durch Ferdinand de Saussure (<sup>2</sup>1967, 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). Dienen 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>2</sup>1991b, 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 <sup>2</sup>1990a, 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 (<sup>2</sup>1967, 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 Logoentrismus 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>2</sup>1967, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>3</sup>1997, 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 Schwebe. 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 Signifikanten (Jacques Lacan 2016g, 604–605; 2003, 53).

Es muss also einen Moment geben, in dem eine Interpunktion bzw. ein „Steuerelement“ (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 Steuerelemente 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. „Sinneneffekt“ tritt ein, wenn das Signifikante in das Signifikat übergeht (Jacques Lacan 2016g, 596, 610; Nina Ort 2014, 157; Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 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 Steuerelemente verblieben die potentiell erfassbaren Bedeutungen im Feld einer „schwebenden Masse“ (Jacques Lacan 1997, 316), also in dem, was Ferdinand de Saussure (<sup>2</sup>1967, 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 <sup>2</sup>1991a, 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 bedeutungstiftende 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 <sup>4</sup>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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>2</sup>1995, 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 <sup>4</sup>1996c, 230). Sie werden mit „S<sub>1</sub>“ und „S<sub>2</sub>“ abgekürzt (ebd., 208), wobei Letzterer der „binäre Signifikant“ ist (ebd., 229).<sup>25</sup> 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 *Herrens signifikanten* (franz. *signifiant maître*).<sup>26</sup> Zunächst gibt es keine Herrens signifikanten, 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 Herrens signifikanten 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 Herrens signifikant) 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 Herrenschriftlichen 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 Herrenschriftliche 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 Verweises (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 Steppunkt beendet der Herrenschriftliche 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 <sup>2</sup>1991b, 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 Beedigung, 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 umfassenden

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:  $\bar{S}$  (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>2</sup>2008, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 ( $\bar{S}$ ) 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, <sup>2</sup>1991a). Grundsätzlich besagt das Spiegelstadium: Die perceptiven 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; <sup>2</sup>1991a, 212–214).<sup>27</sup> 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 (<sup>3</sup>1997, 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.<sup>28</sup> 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>2</sup>1991a, 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 (<sup>3</sup>1976, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>5</sup>1997, 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 <sup>2</sup>1990a, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>4</sup>1996c, 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; <sup>2</sup>1990a, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>4</sup>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 bestimmbar 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 <sup>4</sup>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 <sup>2</sup>1991a, 42, 364). Daher schreibt Lacan das Kürzel für den Anderen – ähnlich zum Subjekt ( $\$$ ) – als durchgestrichenen Buchstaben ( $\bar{A}$ ), was auch bedeutet, dass jeder Signifikant auf einen Mangel im Anderen verweist:  $S(\bar{A})$  (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 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).<sup>29</sup> 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 <sup>4</sup>1996c, 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 1996c, 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 1996c, 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* ( $-\varphi$ ) 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* ( $\Phi$ ) (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).<sup>30</sup> 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 Herrensignifikanten  $S_1$  (Bruce Fink 2006, 83, 85, 103–105). Er räumt aber ein, dass der spätere Lacan den Namen-des-Vaters mit dem Herrensignifikanten 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 <sup>3</sup>1997, 64). Die Beziehung des werdenden Subjekts zu diesen Objekten beschreibt keine „prästabilisierte Harmonie“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 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 <sup>2</sup>1991a, 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 <sup>3</sup>1997, 24). Lacan nennt diesen Mangel „Kastration“, die er mit dem Zeichen des negativen 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, Penisfurche, 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* ( $\Phi$ ) 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 begriff 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>2</sup>1991b, 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 ( $\bar{A}$ ).

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).<sup>31</sup> Das Subjekt „denkt“ laut Lacan „mit seinem Objekt“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>2</sup>1991b, 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 Wissenstriebs ab, nicht aber jene des Triebes. In Seminar XI beschreibt er den Trieb sogar als einen Grundbegriff der Psychoanalyse (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c). 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>4</sup>1996c, 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-jour*) des Subjekts, das sich im Verlust eines vermeintlich vollständigen Genießens gründet (Jacques Lacan 2022, 2007).<sup>32</sup> Lacan identifiziert dieses Plus mit dem Marx'schen Begriff des Mehrwerts.<sup>33</sup> 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 (<sup>3</sup>1997, 143) meint demgegenüber, dass „Mehrlust“ keine optimale Übersetzung für *plus-de-jour* 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 2019a, 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 1996c, 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 Herrensingifikanten ( $S_1$ ) 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 1996c, 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 <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>3</sup>2000, 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