

II. Theoretisches Vorwissen: Sprache des Mangels ausgehend von Lacan

In diesem Kapitel wird die Grosstheorie Lacans, welche das theoretische Vorwissen für die erweiterte GTM nach Kelle/Kluge liefert, in ihrer theoretischen Tiefe entfaltet. Nach den Prolegomena, die erklären, warum sich Lacan als Theoretiker für diese Untersuchung eignet, wird die Sprache des Mangels ausgehend von Lacan dargelegt. Dies beginnt bei der geistesgeschichtlichen Verortung des lacanschen Sprachbegriffs und der lacanschen Topik RSI, welche unter den Voraussetzungen für das Sprachverständnis Lacans mit den Termini das Reale (R)¹, das Symbolische (S)² und das Imaginäre (I)³, eingeführt wird. Darauf folgt die Entwicklung des Borromäischen Knotens, welcher auf der Topik RSI aufbaut, und die Positionierung des Subjekts⁴ nach Lacan, welcher den Menschen zu einem grossen Teil über die Sprache definiert und mit dem

1 | Vorläufige Definition: Das Reale widersteht jeglicher Sprache und in ihm gibt es keinen Mangel und keine Bedeutung, nur reinen Genuss. In ihm gibt es keine Abwesenheit und keinen Bruch, nur Fülle. Es ist mit Materie und Körper konnotiert, auf welche es einwirkt.

2 | Vorläufige Definition: Das Symbolische ist die Sprache des Unbewussten und wird durch die Begriffe des Signifikanten, des Verwerfung sowie des Gesetzes bestimmt. Als Gesetz ist es die Struktur, die das Zusammenleben regelt und zu dem wir keinen Zugang haben. Der fundamentale Signifikant der Sprache des Unbewussten ist verworfen und kann deshalb nur als Mangel benannt werden kann.

3 | Vorläufige Definition: Das Imaginäre ist die sinnvolle (Alltags-)Sprache und wird durch die Begriffe des (Spiegel-)Bildes, der Entfremdung und des Signifikats geprägt. Es ist der Ort, an dem sich das unbewusste Subjekt radikal entfremdet und mit dem Ähnlichen im Spiegelbild identifiziert: Das Ich wird geformt. Das Signifikat beherbergend schafft das Imaginäre eine Sinn konstruierende Sprachmauer, die vom unbewussten Subjekt aufgebrochen wird.

4 | Vorläufige Definition: Das Subjekt ist dem imaginären Ich gegenübergestellt und demnach ein erlebendes, handelndes und sprechendes, nicht ein gesprochenes. Mit

Sinthom eine aussersprachliche Ausnahme zulässt. Nach der Darlegung des lacanschen Sprachverständnisses wird der Begriff der Transzendenzerfahrung ausgehend von Thomas Luckmann in Lacans Borromäischen Knoten mit Sinthom integriert. Dadurch wird Lacans Primat der Sprache kritisiert und erfährt eine Erweiterung im spezifischen Fall der Versprachlichung von Transzendenzerfahrungen.⁵

Für die GTM nach Kelle/Kluge, die in der Linie von Strauss argumentieren, spielt es keine Rolle, wie hoch der Explikationsgrad des Vorwissens ist, solange vor dem Feldkontakt der theoretische Ballast wieder abgearbeitet wird. Dies wird im folgenden Teil III. Qualitative Untersuchung: Briefsammlung der PBS geschehen, welches die theoretische Differenziertheit des lacanschen Sprachverständnisses auf einen heuristischen Rahmen herunterbricht.

1. PROLEGOMENA ZUR THEORETISCHEN GRUNDLAGE LACANS

Bereits der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, erachtet das Feld der Religion als wichtiges Objekt seiner Forschung und wurde zu einem der bedeutendsten Religionskritiker des zwanzigsten Jahrhunderts. In diesem ursprünglichen Spannungsfeld befinden sich die beiden Wissenschaften noch heute: Einerseits durch die Degradierung der Religionsforschung zum Objekt, gepaart mit dem entsprechenden Vorwurf einer antireligiösen Grundhaltung der Psychoanalyse, und andererseits durch das Belächeln der Psychoanalyse als pseudowissenschaftliche Forschung seitens der Geisteswissenschaften.⁶ Nichtsdestotrotz gibt es viel psychoanalytische Forschung zu Religion und hermeneutische Ansätze der Psychoanalyse in der Religionsforschung, die ständig bemüht sind, zwischen beiden Wissenschaftsfeldern zu vermitteln.⁷ Bevor Lacan als theoretisches Vorwissen der GTM verwendet werden kann, gehört es in dieser Tradition zu den Prolegomena einer religionswissenschaftlichen Arbeit, sich die Frage zu stellen: Wieso Lacan?

Im Folgenden soll diese Frage nicht nur bezüglich der Religionsforschung, sondern auch der Parapsychologie, welche die Datenbasis liefert, beantwortet

Lacan 3 kann das Subjekt als Borromäischer Knoten verstanden werden, der imaginäre, symbolische und reale Anteile in sich vereint.

5 | Der vorausblickende Leser, der die soeben verwendeten Fachtermini zu Lacan bereits verstehen möchte, kann ihre Definitionen vorweg lesen. Siehe Anhang Glossar, 245.

6 | Vgl. Beit-Hallahmi, Psychoanalytic, vii.

7 | An dieser Stelle sollen exemplarisch zwei Werke genannt werden, einmal aus der Perspektive der Psychoanalyse, die sich mit Religion beschäftigt und einmal aus der Perspektive der Religionsforschung, welche den psychoanalytischen Ansatz integriert: Vgl. ebd. und Bassler, Psychoanalyse und Religion, 5-7.

werden. Hier stellt sich die Frage »Wieso Lacan?« genauso virulent, da Lacan sich weitgehend aus dem Gebiet der Parapsychologie raushält und dort bis heute selten rezipiert wird. In den beiden Abschnitten zur Religionsforschung und Parapsychologie wird sich zeigen, wie der späte Lacan durch sein Verständnis der *jouissance*⁸ als *supplémentaire jouissance*⁹ in beiden Wissenschaften einen Anknüpfungspunkt findet.

1.1 Lacan und Religionsforschung

Unter dem Begriff Religionsforschung werden jene wissenschaftlichen Disziplinen zusammengefasst, die Religion als einen bedeutend grossen Teil ihrer Forschung betrachten. Beispiele dafür sind Religionswissenschaft, theologische Wissenschaften¹⁰, Islamwissenschaft, Psychologie, Psychoanalyse, Sozialanthropologie, Soziologie, interdisziplinäre Studien¹¹ etc. Einerseits soll der Leser in diesem Prolegomenon zur Religionsforschung klar werden, inwiefern Lacan selbst als Psychoanalytiker für diese Arbeit relevante Bezüge zur Religion und dem Begriff »Transzendenz« schuf. Andererseits soll geklärt werden, inwiefern in der Religionsforschung bereits Rezeptionen Lacans ausgearbeitet wurden, die in die Richtung der vorliegenden Arbeit gehen, und wo mit dieser Arbeit innerhalb der Religionsforschung Neuland betreten wird.

8 | Vorläufige Definition: *Jouissance* wird in dieser Arbeit zweifach verwendet, als *supplémentaire* und *mangelhafte jouissance*. Letztere impliziert sexuelle Lust und beinhaltet die Idee der Überschreitung eines Gesetzes, der Sprache. Die *mangelhafte jouissance* kann jedoch niemals die Sprache überschreiten und unterliegt stets deren Gesetze. Die *supplémentaire jouissance* hingegen impliziert Fülle und Grenzenlosigkeit und wird auch weibliche *jouissance*, *jouissance* des Körpers oder des Anderen genannt. Sie kann die Sprachgrenzen überschreiten und ins vollkommene Geniessen führen. Geniessen (*jouir*) wird im Kontext dieser Arbeit als Erfahrung, die der Sprache gegenübersteht, verstanden.

9 | Der Begriff »*jouissance supplémentaire*« wird im Zuge der theoretischen Entfaltung Lacans durch den Begriff »Transzendenzenerfahrung« ersetzt.

10 | Die theologischen Wissenschaften werden hier im Plural formuliert, damit christliche Theologien jeder Konfession sowie jüdische, muslimische oder andere Theologien gemeint sein können.

11 | Als Beispiel dienen die Interreligiösen Studien der Theologischen Fakultät Bern, die sich interdisziplinär mit Religion auseinandersetzen.

1.1.1 Lacans Rekurs auf Religion

Lacan kehrt mit seiner Arbeit zu Freud zurück, um dann über ihn hinauszuwachsen und viele seiner psychoanalytischen Ansätze, wie jenen des Ödipuskomplexes, komplett struktural zu lesen und umzudeuten.¹² Im Zuge dieser Rückkehr zu Freud setzt er sich ebenfalls kritisch mit der Religion auseinander, aber anders als Freud vornehmlich mit dem katholischen Christentum. Als Lacan 2¹³ bewegt ihn dies 1960 zu einer öffentlichen Vorlesung und 1974 zu einer Pressekonferenz, die zusammen von Jacques-Alain Miller veröffentlicht wurden. Im Zuge der Pressekonferenz sagt Lacan:

»Es gibt eine *wahre* Religion, das ist die christliche Religion. Es geht einfach nur darum herauszubekommen, ob diese Wahrheit durchhalten wird, Sinn derart zu verbreiten, dass man wahrlich gut ertränkt ist.«¹⁴

Weniger interessant ist dabei die Zentralität des Christentums, sondern vielmehr, dass er die Religion als Sinnanbieter sieht und sie damit im Symbolischen, der Sprache, verortet, was sich für Lacan 3 mit der Einführung der supplementären *jouissance* grundlegend ändern wird. Ohne zu viel vorwegzunehmen wird die Notwendigkeit, Lacan 1 und 2 von Lacan 3 zu unterscheiden, deutlich sichtbar. Diese Unterscheidung ist besonders dann vonnöten, wenn es um seinen Rekurs auf Religion geht, der einen grundlegenden Wandel erfährt. So verwendet er den Begriff »Transzendenz« als Lacan 2 und bezieht ihn auf Kant, von dessen Transzendentalphilosophie diese Arbeit sich mit der systematischen Lektüre von Lacan 3 klar distanziert.¹⁵ Lacans Rekurs auf Religion ist für diese Arbeit von Relevanz, wenn er dies als späterer Denker nach dem Seminar XX tut. Erst in diesem Seminar führt er die *jouissance*, genauer die supplementäre *jouissance*, ein, wodurch er Tür und Tor für religionstheoretische Verwendungen seiner Arbeit öffnet:

12 | Siehe Kapitel 2.1.1 Mit Freud und darüber hinaus, 64.

13 | Siehe Abkürzungsverzeichnis, 19.

14 | Lacan, *Triumph der Religion*, 72.

15 | »Ihre Exploration das Reale und das Transzendente konvergieren zu lassen, scheint mir ein Glaubensakt zu sein.« Lacan, *Triumph der Religion*, 84. Später während der Pressekonferenz lässt der Kontext vermuten, als Lacan von *Kant avec Sade*, einem Essay der in den *Ecrits* abgedruckt ist, spricht, dass er von einem Transzendenzbegriff, wie ihn Kant verwendet, ausgeht. Vgl. ebd., 88 und Lacan, *Ecrits*, 875. Siehe auch Kapitel a) Kant: Transzendentalphilosophie, 114.

»Cette doctrine [que le Christ ait une âme] ne parle que de l'incarnation de Dieu dans un corps, et suppose bien que la passion soufferte en cette personne ait fait la jouissance d'une autre. Mais il n'y a rien qui ici manque, pas d'âme notamment.«¹⁶

Lacan führt kurz vor diesem Zitat die supplementäre jouissance ein, die sein Religionsverständnis grundlegend verändert, sodass ein Zugang zu christlichen Dogmen wie Christus als Inkarnation Gottes geschaffen werden kann. Dieses Zitat zeigt einerseits, wie weit er über Freuds Religionskritik hinausgeht und andererseits lässt es anklingen, dass es im Feld der Religion einen Ort ohne Mangel geben kann, was für seine vom Mangel geprägte Sprache aussergewöhnlich ist.

1.1.2 Rezeption Lacans in der Religionsforschung

Dieser Abschnitt soll zeigen, inwiefern die Fülle an Sekundärliteratur zu Lacan und Religion den grundsätzlichen Zugang zu Lacan dieser Arbeit legitimiert. Dazu werden exemplarisch vergleichbare und andersartige Ansätze aus der Sekundärliteratur aufgeführt, die zeigen, in welcher Weise Lacan in der Religionsforschung bisher verstanden und verwendet wurde. Abschliessend wird hervorgehoben, was an diesem Zugang zu Lacan neu ist und wie er der Religionsforschung Türen öffnen könnte.

Lacan war in der Linie Freuds erklärter Atheist und Kritiker vornehmlich der christlichen Religion. Trotzdem wurde er stets von Theologen und anderen Religionsforschenden rezipiert, um ihn für eine christliche oder eine monotheistische Dogmatik zu verwenden. Diese Kehrtwende ist, wie bereits erwähnt, dem späten Lacan, der die supplementäre jouissance einführte, zu verdanken. Für diese Arbeit, die Lacan systematisch aus seiner späten Perspektive liest, sind demnach jene Rezeptionen Lacans in der Religionsforschung von Bedeutung, die sich auf die supplementäre jouissance beziehen und nicht lediglich Lacan 1 und 2 berücksichtigen.¹⁷ Trotz der Fülle an Sekundärliteratur in unterschiedlichsten geisteswissenschaftlichen Studien von Literatur, Philosophie bis hin zur Theologie zu Lacan im Kontext von Religion wird äusserst selten auf Lacan 3 und seine Entwicklung der supplementären jouissance Bezug genommen. Dies lässt sich unter anderem im Sammelband *Wieder Religion?* von Kesel und Hoens sehen, der sich im vierten Teil Lacan widmet, Hoens selbst aber keinen Bezug zum späten Lacan macht.¹⁸ Anderenorts im Sammelband

16 | Lacan, séminaire XX, 99.

17 | Dementsprechend fallen Autoren wie Alexandre Leupin weg, der sich im Kapitel *God is Real* seines Buches *Lacan today* lediglich auf die Schriften und frühen Seminare (bis Seminar XX) bezieht. Vgl. Leupin, *Lacan today*, 105-123.

18 | Vgl. Hoens, *Liebe das Gesetz ist*, 280-282.

wird in der Rezeption Lacans der Begriff »jouissance« verwendet, jedoch nicht differenziert, was bei Lacans unterschiedlichen und sich sukzessive entwickelnden Verständnissen von »jouissance« zwingend notwendig wäre.¹⁹ Analog zeigt sich dies in *Versprachlichung – Entsprachlichung* von Schlieter, der Lacan als europäischem Denker zum philosophischen Stellenwert der Sprache ein Kapitel widmet, sich jedoch nur bis und mit Seminar XX auf ihn bezieht.²⁰ Unter den christlich-theologischen Forschern setzten sich seitens der systematischen Theologie manche mit dem späten Lacan auseinander und gehen über das Seminar XX hinaus.²¹ Attraktiv ist der psychoanalytische Ansatz für Religionsforscher allemal, unabhängig davon, ob sie Lacan 1, 2 oder 3 verwenden, denn in jedem Fall geht er von einem gespaltenen Subjekt aus, dessen unbewusster Anteil sich in der Sprache artikuliert. Die Einführung des gespaltenen Subjekts bietet multiple Vorlagen für kritische Auseinandersetzung mit Religion und Theologie.

Im frankophonen und angelsächsischen Raum ist der späte Lacan breiter rezipiert, weshalb vermutlich der Begriff »jouissance« Eingang in die systematische Theologie fand. Beispiele dafür liefern Jean Ansaldi, protestantischer Theologe und Pfarrer aus Frankreich, oder Tina Beattie, römisch-katholische Theologin aus Grossbritannien, die Lacan als hermeneutischen Schlüssel verwenden, um christliche Dogmen zu kritisieren und neu zu deuten. Beide Theologen setzen sich explizit mit der supplementären jouissance auseinander.²² Dunlap, als nicht-Theologe²³, beschäftigt sich ebenfalls eingehend mit

19 | Vgl. ebenfalls Maccannell, *negative Universale*, 237-240.

20 | »Lacan hält, wie oben dargelegt worden ist, an der Notwendigkeit der Versprachlichung fest, und fordert – durchaus vergleichbar mit Gadamers Aufforderung, sich an die Tradition zu »überliefern« – die Einschreibung in die symbolische Ordnung.« Schlieter, *Versprachlichung – Entsprachlichung*, 141.

21 | Vgl. Schneider-Harpprecht, *Mit Symptomen*, 298ff.; 329f.

22 | Allerdings gehen beide Autoren nicht über das Seminar XX, indem die supplementäre jouissance erstmals eingeführt wird, hinaus. Vgl. Beattie, *Theology after Postmodernity*, 25. Bei Ansaldi bleibt die jouissance an die Angst gekoppelt: »le sujet de la jouissance se laisse entrevoir aux approches des objets a grâce à la montée de l'angoisse qui signale leur imminence.« Ansaldi, *discours de Rome*, 92.

In der Einleitung zum Verhältnis theologischer und psychoanalytischer Sprache bei Ansaldi und Lacan schreibt Geissbühler, es handle sich um die Begegnung zwischen Christus als Gott und dem Gläubigen im Glauben. Für die adäquate theologische Beschreibung dieser Begegnung im Glauben wird das psychoanalytische Vokabular Lacans, so auch der Begriff »jouissance« verwendet. Vgl. Geissbühler, *réception apaisante du manque*, 180.

23 | Dunlap hat zum Zeitpunkt der Verfassung dieser Arbeit eine Assistenzprofessur am Shriver College in Chicago inne und befasst sich in seiner akademischen Laufbahn unter anderem mit Poesie und Musik. Vgl. Shriver College, Dunlap, Webseite.

den verschiedenen Schattierungen der jouissance und entwickelt provokativ von diesem Standpunkt aus Lacan als Theologen, obwohl Dunlap in seiner Einleitung betont, wie wenig Interesse Lacan an der Rolle der Religion in der Kultur gehabt hätte.²⁴

1.1.3 Beitrag dieser Arbeit zu Lacan und Religionsforschung

Mit dieser Arbeit vergleichbare Ansätze, welche Lacan 3 mit der supplementären jouissance stark gewichten, finden sich bisher nur seitens theologischer Forschungen im frankophonen oder angelsächsischen Raum. Lacans Begriff »supplementäre jouissance« erfährt im Rahmen dieser Arbeit eine Erweiterung um die grosse Transzendenz nach Luckmann, was den psychoanalytischen Begriff der »supplementären jouissance« für Soziologie und Religionswissenschaft direkt zugänglich macht. Dementsprechend ist die systematische Herangehensweise via den späten Lacan, sowohl als religionswissenschaftlicher als auch als deutschsprachiger Forschungsbeitrag, ein Novum.

Ausserdem eint die bisherige Religionsforschung die hermeneutische Auseinandersetzung mit Lacan: Sie verwendet sein Sprachverständnis mit den entsprechenden Konsequenzen für das Subjekt, um theologische Konzepte oder Religionsverständnisse zu kritisieren oder umzudeuten. Bisher haben Religionsforscher, ausser den Psychoanalytikern selbst, Lacan nicht empirisch fruchtbar gemacht. Obwohl es seitens der Psychoanalyse eine grosse Menge an qualitativen und quantitativen Untersuchungen zu Religion gibt, befassen sich nur die wenigsten mit religiösen Erlebnissen oder Erlebnisschilderungen und wenn, dann sind es meist Einzelfallstudien.²⁵ Diese Arbeit leistet mit der Aufbereitung des lacanschen Sprach- und Subjektverständnis als theoretisches Vorwissen für die qualitative Untersuchung einen Beitrag zur empirischen Religionsforschung, in der es bisher keine Versuche gab, Lacan 3 zu operationalisieren.

1.2 Lacan und Parapsychologie

Einerseits soll der Leserin in diesem Vorwort zu Lacan und Parapsychologie klar werden, wie sich Lacan selbst zur Parapsychologie äussert und auf sie Bezug nimmt. Andererseits soll geklärt werden, inwiefern die psychoanalytische Forschung nach Lacan den Bezug zwischen ihm und der Parapsychologie herstellt und ob diese Arbeit dahingehend einen Beitrag leistet.

Die Verbindung zwischen der Psychoanalyse nach Lacan und der Parapsychologie wurde bereits mehrfach hergestellt und in der Forschung verwendet, ob-

24 | Vgl. Dunlap, Lacan and Religion, 1, 100 und 141ff.

25 | Vgl. Beit-Hallahmi, Psychoanalytic, 10 und 67-74.

wohl sie historisch durch den Umgang der Forscher beider Felder miteinander vorbelastet ist.²⁶ Lacan ist nicht bekannt dafür, öffentlich zur Parapsychologie Stellung zu beziehen. Er plädiert in der Linie Freuds dafür, dass Telepathie als Teilgebiet der Parapsychologie und Psychoanalyse nichts miteinander zu tun hätten, da sich die Telepathie ausserhalb der Sprache, dem Feld der Psychoanalyse, befinde.²⁷ Lacans persönliche Zurückhaltung gegenüber der Parapsychologie ist wohl eher wissenschaftspolitischen Überlegungen als einem tatsächlichen Desinteresse gegenüber der Erforschung parapsychologischer Phänomene zuzuschreiben.²⁸ Die wissenschaftlichen Brückenbauer zwischen der klinischen Psychologie und der Psychoanalyse betonen mit dem frühen Lacan vor allem die pathologische Seite der Parapsychologie und können das Potential der supplementären *jouissance* in Verbindung mit dem lacanschen Sprachverständnis nicht ausschöpfen.²⁹ Die Schüler und Patienten Lacans sind nichtsdestotrotz bemüht, die beiden Felder zusammenzuführen und sehen gar bei Lacan selbst paranormale Fähigkeiten, womit Lacan nie etwas zu tun haben wollte.³⁰ Die zeitgenössischen Psychologen Maléfan und Evrard entdecken die Verbindungen zwischen Lacan und den aussergewöhnlichen Erfahrungen in ihrer klinischen Praxis. Evrard beschäftigt sich vornehmlich mit der pathologischen Seite und unterscheidet neurotische und psychotische Strukturen der ausserordentlichen Psychose, wie er aussergewöhnliche Erfahrungen bezeichnet. Maléfan dagegen untersucht den heilsamen Aspekt von Halluzi-

26 | Si Ahmed, der sich mit beiden Feldern beschäftigt, schreibt in seiner Einleitung: »Condamnée à chercher un »habit« adéquat, trouver un langage puis une collection susceptible d'accueillir un tel ouvrage: trop psychanalytique pour les uns, trop parapsychologique pour les autres.« Si Ahmed, *Parapsychologie et psychanalyse*, 8.

27 | Vgl. Evrard, *Lacanian Approaches*, 5.

28 | Lacan selbst hat versucht, logisch aufgebaute Experimente zu parapsychologischen Phänomenen zu machen. Als ein Experiment zu Lacans Erstaunen vielversprechende Ergebnisse zeigte, brach er den Versuch ab. Vgl. ebd., 6.

Lacans wissenschaftspolitischen Überlegungen werden später im Buch *Philosophie der Psychologie* bestätigt: Parapsychologie und Psychoanalyse werden polemisch unter Pop-Psychologie abgehandelt und im selben Satz als Musterbeispiele für Pseudowissenschaft bezeichnet. Vgl. Bunge, *Philosophie der Psychologie*, 169.

29 | Si Ahmed, der sich in den ausgehenden 1980er Jahren mit dem Feld der Parapsychologie und Psychoanalyse beschäftigt, widmet nur Freud, nicht aber Lacan ein Kapitel und führt ihn auch in seiner Bibliographie nicht an. Vgl. Si Ahmed, *Parapsychologie et psychanalyse*, 1 und 191ff.

30 | »Maybe he tried to deny his magico-religious charisma so that psychoanalysis keeps its scientific prestige?« Evrard, *Lacanian Approaches*, 9.

nationen oder aussergewöhnlichen Manifestationen: Nahtoderfahrungen, ausserkörperliche Erfahrungen, Geistererfahrungen etc.³¹

1.2.1 Parapsychologie und jouissance

Maléfan stellt eine Verbindung zwischen den paranormalen Erfahrungen in der Adoleszenz und der jouissance her, wobei er den Fokus auf die mangelhafte und nicht die supplementäre jouissance legt. Er sieht in den Paradigmen der paranormalen Erfahrung eine Möglichkeit, die erfahrene Fülle zu strukturieren und in die Sprache zurückzuführen. Die Rückführung in die Sprache bedeutet immer ein Begehren dessen, was man nicht hat oder kann. Dies lässt sich bei parapsychologischen Phänomenen wie der Präkognition oder Psychokinese beobachten, die als Sprache für das Unsagbare dienen, wodurch sie in die mangelhafte oder phallische jouissance überführt werden.³² Diese Brücke zwischen der Parapsychologie und Lacans jouissance zeigt die Anwendbarkeit von Lacans Konzept der jouissance auf aussergewöhnliche Erfahrungen. Gleichzeitig wird bei Maléfan die mystische Erfahrung, welche von Lacan selbst mit der supplementären jouissance assoziiert wird, aus dem Dialog über aussergewöhnliche Erfahrungen ausgeschlossen.

In eine ähnliche Richtung tendiert der Kulturanthropologe Wargo, dessen jouissance-Verständnis als Erklärungsversuch für Präkognition und Vorahnung erhalten muss. Obwohl er seine jouissance im Realen Lacans verankert, bleibt sie mangelhaft und demnach im Subjekt verhaftet, als Teile dessen Unbewussten, die sich in der Sprache manifestieren.³³ Die inexistente Differenzierung von mangelhafter und supplementärer jouissance weist darauf hin, dass Wargo kein Experte auf dem Gebiet der Psychoanalyse ist und dementsprechend Lacan wenig erkenntnisbringend auf das Feld der Parapsychologie anwenden kann.

1.2.2 Beitrag dieser Arbeit zu Lacan und Parapsychologie

Die oben beschriebene Sammlung der interdisziplinären Forschung zwischen Parapsychologie und Psychoanalyse umfasst nur am Rande den Bereich der Mystik, welcher mit Lacans jouissance assoziiert wird.³⁴ Die Argumentation über die Mystik als Teil aussergewöhnlicher Erfahrungen kann erst mit dem späten Lacan gemacht werden, der seine frühere Aussage, die Sprache sei das exklusive Feld der Psychoanalyse, wiederlegen würde. Die Verknüpfung

31 | Vgl. ebd., 10 und vgl. Maléfan, Comments, 71f.

32 | Vgl. Maléfan, vérité est ailleurs, 718ff.

33 | Vgl. Wargo, Trauma Displaced, 9f.

34 | Si Ahmed schreibt in seinem Buch ausgehend von der Parapsychologie über die Psychoanalyse und erwähnt einleitend das gemeinsame Feld der Nahtoderfahrungen und Mystik. Vgl. Si Ahmed, Parapsychologie et psychanalyse, 7.

der supplementären jouissance mit aussergewöhnlichen Erfahrungen bedarf eines tiefen Verständnisses des späten Lacans, der dem Sinthom eine besondere Rolle innerhalb des Borromäischen Knotens zukommen lässt. Die Anthropologie und das Sprachverständnis des späten Lacans bieten Möglichkeiten zur Identifikation aussergewöhnlicher Erfahrungen und deren Auswirkungen auf das Subjekt mittels sprachlicher Analyse der Erlebnisschilderungen. Das Potential des späten Lacans zur sprachlichen Analyse aussergewöhnlicher Erfahrungen soll im Laufe dieser Arbeit ausgeschöpft werden und zum Schluss eine Typologie liefern, die eine sprachliche Klassifikation aussergewöhnlicher Erlebnisschilderungen ermöglicht.

2. SPRACHE DES MANGELS NACH LACAN

In diesem Kapitel soll der lacansche Sprachbegriff aus der Perspektive seiner dritten und letzten Arbeitsphase erläutert werden. Dieses Verständnis der Sprache liefert die theoretische Grundlage für die empirische Arbeit mit den Briefen der Parapsychologischen Beratungsstelle (PBS). Zentral für Lacan 3 sind vor allem die Topik des Borromäischen Knotens und das daraus evolvierende Sprachverständnis und Menschenbild. Seine Sichtweise als Psychoanalytiker hat ihren Ausgangspunkt beim Menschen, als das dem Realen begegnenden parlêtre. Das Reale innerhalb des Borromäischen Knotens verändert seine Bedeutung gegenüber Lacan 1 und 2, wodurch es zu einer Form von Transzendenzerfahrung³⁵, zu etwas Unfassbarem, Aussersprachlichem, zu einer radikalen Alterität gemacht wird. Um die Kategorien der Sprache des Mangels nach Lacan zu verstehen, müssen Lacans Begriffe zunächst historisch eingebettet und anschliessend definiert werden. Danach können die zentralen lacanschen Begriffe für die Konzeption der Sprache des Mangels im Borromäischen Knoten zusammengeführt werden, um so die reziproke Wirkung der Sprache des Mangels und des Realen zu verstehen. Als Teil des Borromäischen Knotens werden Lacans Sinthom und die supplementäre jouissance aus der Perspektive von Thomas Luckmanns Transzendenzerfahrung einer phänomenologischen Kritik unterzogen. Die entwickelte Sprache des Mangels dient schliesslich als

35 | Lacan verwendet diesen Begriff nicht; er wird später in dieser Arbeit eingeführt. Vorläufige Definition: Transzendenzerfahrung meint die grosse Transzendenz nach Luckmann, nachdem sie in den Borromäischen Knoten Lacans anstelle der supplementären jouissance eingeführt wurde und das Primat der Erfahrung mit sich bringt. Die Transzendenzerfahrung umfasst Phänomene von mystisch bis traumatisch.

theoretisches Vorwissen, das als heuristischer Rahmen für die GTM nach Kelle/Kluge³⁶ weiterverwendet wird.

2.1 Historische Einbettung des lacanschen Sprachbegriffs

Die Auswahl der Denker, die Lacans Sprachbegriff prägten, erstreckt sich durch den Zeitraum der Geistesgeschichte von Anbeginn des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart Lacans. Der französische Psychoanalytiker pflegte ausgezeichnete Beziehungen zu den grössten geisteswissenschaftlichen Denkern seiner Zeit, etwa Heidegger, de Saussure und Lévi-Strauss, um nur einige zu nennen, welche, zusammen mit ihren eigenen Vordenkern, Lacans philosophisches Denken stark prägten. Lacan bedient sich zur Entfaltung seines Sprachbegriffs bei Linguisten, Philosophen und Ethnologen, was ihm die Aufmerksamkeit der entsprechenden Disziplinen bescherte³⁷. Seine Interdisziplinarität scheint zunächst eine Stärke zu sein, mündet jedoch in einer Schwäche: Er entlehnt Begriffe und Konzepte ohne Rücksicht auf ihre Forschungsgeschichte und gibt ihnen vollkommen neue Bedeutungen durch ihre Verwendung im Kontext seiner psychoanalytischen Thesen. Demnach geht es in diesem Abschnitt nicht darum, zu verstehen, wie die Lacan beeinflussenden Denker wirklich gedacht haben, sondern sie so darzulegen, wie Lacan sie verstand und später fruchtbar machen konnte.³⁸ Es wird daher keine abschliessende Gesamtdarstellung der von Lacan zitierten Grössen der Wissenschaft gegeben, sondern es werden jene Konzepte vorgestellt, welche seinen Begriff der Sprache massgeblich prägten. Hierbei spielen die Sprachphilosophie, der deutsche Existenzialismus und der französische Strukturalismus und Poststrukturalismus eine hervorzuhebende Rolle.³⁹

Wie wir bereits gesehen haben, ist die Psychoanalyse in der Linie Freuds zentral für Lacans Schaffen allgemein, im Speziellen für sein Sprachverständ-

36 | Vorläufige Definition: GTM nach Kelle/Kluge bezeichnet die Methode der Grounded Theory, wie sie von Kelle/Kluge in der Tradition von Strauss weiterentwickelt wurde. Ausgehend vom Einzelfall entsteht durch qualitative Sozialforschung mittels Fallvergleich und Fallkontrastierung eine Typologie.

37 | Als Beispiel hierzu könnte sein Seminar mit dem Titel »Die Kehrseite der Psychoanalyse« des Jahres 1969 dienen, in welchem Lacan den Tractatus logico-philosophicus von Ludwig Wittgenstein kommentierte. Vgl. Roudinesco, Jacques Lacan, 340f. Trotz Lacans Anspruch, die klinische Welt der Psychoanalyse einem philosophisch interessierten, intellektuellen Publikum zugänglich zu machen, gab er nie den Bereich der psychiatrischen Praxis auf und drängte seine Schüler zu einem Studium der Medizin. Vgl. ebd., 242.

38 | Vgl. Gondek, Jacques Lacan, 130f.

39 | Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 21.

nis; gegen den freudschen Sprachbegriff lehnt er sich auf und kritisiert ihn. Lacan führt eine radikale Wende in der Psychoanalyse herbei, indem er an die Stelle der biologisch bedingten Triebe bei Freud die kulturbedingte Sprache setzt und sich damit an den linguistischen Strukturalismus des saussureschen Sprachmodells anlehnt. Trotz dieser radikalen Wende knüpft Lacan an die historischen Begrifflichkeiten Freuds und den biologisch verstandenen Ödipuskomplex an.⁴⁰

2.1.1 Mit Freud und darüber hinaus

Zentral für Lacans Sprachbegriff sind, wie wir sehen werden, die Ordnungen des Imaginären, Symbolischen und Realen in der Struktur des Borromäischen Knotens. Lacan konfrontiert seine neuen Begrifflichkeiten mit dem »Ich« und »Es« Freuds, wobei sich interessante Unterschiede und Gemeinsamkeiten ergeben.⁴¹ Solange sich Lacan in den Ordnungen des Imaginären und Symbolischen befindet, befasst er sich stark mit Freuds Begriffen des Bewussten, Unbewussten⁴², Es und Ich⁴³; zudem untermauert er seine Theorie der menschlichen Psyche mit dem biologisch verankerten Ödipuskomplex Freuds. Hier verändert er die freudsche Psychoanalyse wesentlich, und um nicht länger der Biologie den Vorrang als Bezugswissenschaft und Fundament einzuräumen, setzt er an ihren Platz die Linguistik.⁴⁴ Begriffe aus Freuds Repertoire, etwa männlich und weiblich, Vater und Mutter, werden weiterhin verwendet, haben aber keine biologische oder kulturelle Konnotation⁴⁵ mehr und können daher von Lacan geschlechterneutral verwendet werden. Trotz dieser neuen Prämissen

40 | Vgl. Reich, *Ordnung der Blicke*, 496 und Roudinesco, *Wörterbuch der Psychoanalyse*, 939.

41 | Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 17.

42 | Vorläufige Definition: Das Unbewusste wird bei Lacan grundlegend anders definiert als bei Freud. Das Wort »unbewusst« meint bei Lacan die Ordnung des Symbolischen, welche strukturiert ist wie eine Sprache. Alles, was unbewusst ist, unterliegt der Ordnung der aneinandergereihten Signifikanten (Signifikantenkette) und ist grundsätzlich nur über die Struktur der symbolisch-imaginären Sprache zugänglich.

43 | Vorläufige Definition: Das Ich wird bei Lacan grundlegend anders definiert als bei Freud. Bei Lacan wird das Ich dem Subjekt entgegengesetzt, welches es entfremdet und sich zu seinem Ähnlichen macht. Es ist zu grossen Teilen bewusst und gibt dem Subjekt einen Sinn.

44 | Vgl. Gondek, Jacques Lacan, 132.

45 | Es sei angemerkt, dass gerade Lacan hier vorsichtiger sein müsste, denn der Begriff strukturiert das Gesagte, unabhängig davon, was das sprechende Subjekt sagt.

se, der Weiterentwicklung von Freuds Biologismus, konnte Lacan sich nicht vollständig mit dem Feminismus versöhnen.⁴⁶

Lacan entwickelt Freud nicht nur weiter, sondern geht weit über ihn hinaus, indem er das Reale als jenseits der Sprache einführt. Die psychische Realität, mit der sich Freud ein Leben lang beschäftigt, wird auf einmal durch diese ausersprachliche Ordnung gestört. Anders als noch bei Freud, kann die Sprache jetzt nicht länger vollständig entschlüsselt werden, denn ihr mangelt es immer am ursprünglichen oder fundamentalen Signifikanten⁴⁷, der verschollen und unauffindbar ist. Das Postulat des Realen wird für Lacan unter anderem möglich, weil er, anders als Freud selbst⁴⁸, sich der Philosophie bedient und Bezüge zu Descartes denkendem Subjekt⁴⁹, Wittgensteins Bedeutung⁵⁰ und besonders Heideggers Sein und Nicht-Sein schafft.⁵¹

46 | Die Genderproblematik der psychoanalytischen Begriffe seit Freud soll nicht das Thema dieser Arbeit sein. Denn obwohl sie zum Umdenken in der Psychoanalyse und zur kritischen Betrachtung ihrer Begriffe angeregt hat, kann sie nur wenig zum Sprachverständnis im Kontext dieser Arbeit beitragen. Dementsprechend werden die biologisch und kulturell stark konnotierten Begriffe, die Lacan von Freud übernimmt oder selbst einführt, wenn möglich durch Synonyme, die Lacan selbst verwendet, ersetzt oder entsprechend erläutert, um die Genderproblematik zu minimieren.

47 | Vorläufige Definition: Der fundamentale Signifikant ist verworfen, dem Subjekt nicht länger sprachlich zugänglich und befindet sich im Realen. Er fehlt im symbolischen Anderen und konstituiert dadurch die nie endende Signifikantenkette.

48 | Freud bekundete öffentlich, er weigere sich, Nietzsche zu lesen. Vgl. Gasser, Nietzsche und Freud, 86.

49 | Der Begriff »Subjekt« wird in dieser Arbeit mehrfach verwendet und nimmt je nach Kontext eine andere Definition an. Für Lacan gilt die vorläufige Definition: Das Subjekt ist dem imaginären Ich gegenübergestellt und demnach ein erlebendes, handelndes und sprechendes, nicht ein gesprochenes.

50 | Der Begriff »Bedeutung« wird in dieser Arbeit mehrfach verwendet und nimmt je nach Kontext eine andere Definition an. Im Kontext von Lacan sind die Begriffe »Bedeutung« und »Sinn« Synonyme, weil er den Unterschied selbst kaum macht. Vgl. Lacan, Pas-tout, 16.

51 | Lacan selbst las Werke Heideggers und Hegels, besonders interessierte er sich für Alexandre Kojèves Seminar über Hegel und besuchte es regelmässig. Vgl. Stavrakakis, Lacan, 19. Ausserdem kannten sich Lacan und Heidegger persönlich. Lacan übersetzte den Logos-Aufsatz Heideggers in seinem Buch Vorträge und Aufsätze ins Französische. Die Übersetzung erschien in Lacan, l'usage de la parole, 59-71.

2.1.2 Wittgenstein und Heidegger

Obwohl Descartes in der Überschrift nicht erwähnt wird, soll er als ältester Vordenker Lacans genannt werden. Durch seinen berühmten Satz »cogito ergo sum« hegte er als erster solipsistische⁵² Gedanken. Lacan selbst hat auf Descartes Bezug genommen und seinen Satz zum Sein des Subjekts wie folgt umformuliert: »Dort, wo ich denke, bin ich nicht – dort, wo ich bin, denke ich nicht.«⁵³ Lacans Subjektbegriff darf demnach nicht als cartesisches Subjekt, ein Subjekt, welches sich nach dem radikalen Zweifel an der Realität zum Schluss als letztes Seiendes postuliert, missverstanden werden. Das Subjekt der Psychoanalyse ist ein in Sprache denkendes Subjekt, welches in sich gespalten ist, in sprachlich Sinnvolles und sinnlose Sprache, wodurch es sich selbst verliert. Lacan überwindet den Solipsismus durch die Angewiesenheit des Menschen auf die Sprache: Das Subjekt findet sich im Anderen⁵⁴, die Sprache, durch den anderen⁵⁵, seine Mitmenschen, als Ich.⁵⁶ Diesen Ausgangspunkt des Subjekts für alle folgenden Thesen, wie ihn Descartes vormacht, übernimmt Lacan und denkt das Primat des Subjekts mit Wittgensteins Sprachverständnis weiter, um es durch das Sein Heideggers zu ergänzen.⁵⁷ Bei aller Faszination Lacans für die Philosophie des Seins und der Sprache muss man sich stets Lacans Grundhaltung gegenüber Philosophen wie Descartes, Wittgenstein oder Heidegger vor Augen halten: Er spricht von miserablen Kümmerlingen der Philosophie, die wir seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts hinter uns her schleifen;

52 | In der Philosophie bezeichnet der Solipsismus die Vorstellung eines Individuums, das einzig wirklich existierende Subjekt zu sein. Das ganze Sein erschöpft sich somit in subjektiven Bewusstseinsinhalten.

53 | Lacan, *Ecrits*, 493ff. und 517. Zudem soll hier angemerkt werden, dass Lacan Descartes nicht geringschätze. Vielleicht drückt folgende Umformulierung, frei nach Lacan, noch präziser aus, was Lacan meinte: Ich denke, also kann ich nicht sagen, wer ich bin. Wobei sich für Lacan sprechen und denken nur in Sprache tätigen lassen.

54 | Vorläufige Definition: Der Andere stellt eine radikale Alterität dar, tritt immer von aussen an das Subjekt heran und entsteht nicht aus dem Subjekt selbst. Der Andere ist ein Synonym für die Sprache und das Gesetz.

55 | Vorläufige Definition: Der andere wird oft durch das Ich ersetzt, da es eine Spiegelung des Subjekts ist. Der andere steht, anders als der Andere, auch für etwas Ähnliches (andere Leute), mit dem sich das Subjekt identifiziert.

56 | Vgl. Gondek, Jacques Lacan, 133-135.

57 | Die jeweiligen Vordenker der Vordenker Lacans werden nicht separat abgehandelt, sondern lediglich genannt, wenn es deren Nennung bedarf. Somit fallen Hegel, de Saussure und eben Descartes weg.

sie würden die Frage nach der Wahrheit lediglich umkreisen und sich nicht trauen, sie zu benennen.⁵⁸

a) Wittgensteins Verständnis von »Bedeutung« wird zu Lacans »Signifikat«

Der Ausgangspunkt von Wittgensteins Bedeutung und Lacans Signifikat⁵⁹ ist ein vergleichbarer, auch wenn dieser die beiden Denker zu unterschiedlichen Thesen und in unterschiedliche wissenschaftliche Felder führt. Einig sind sie sich in der Unzugänglichkeit der Bedeutung eines Wortes, was den Fokus auf die Verwendung innerhalb einer Struktur lenkt. Wittgenstein spricht von Zeichen⁶⁰, Sätzen und Bedeutung, während Lacan die Worte Signifikanten⁶¹ und Signifikat verwendet. Mit Zeichen meint Wittgenstein die Möglichkeit, einen Namen für ein Ding⁶² zu haben und einen weiteren für ein weiteres Ding. Innerhalb des Satzes werden diese Zeichen durch logische Konstanten⁶³ miteinander verbunden. Dies führt Wittgenstein zu zwei Kategorien von Sätzen, die nicht als wahr oder falsch bewertbar sind: Sinnlose Sätze entbehren

58 | Lacan, séminaire XIII, unveröffentlicht. Dazu der Originaltext: *Aucune philosophie, dis-je, actuellement ne nous en rend compte. Et ces misérables avortons de philosophie que nous traînons derrière nous comme des habits qui se morcellent ne sont rien d'autre – depuis le début du siècle dernier – qu'une façon de batifoler, plutôt que de s'attaquer à cette question qui est la seule, sur la vérité et ce qui s'appelle – et que Freud a nommée – l'instinct de mort, le masochisme primordial de la jouissance, à savoir: des métaphores, des reflets éclairs que projette sur cette question notre expérience.*

59 | Vorläufige Definition: Das Signifikat wird dem Signifikanten untergeordnet. Es blitzt am Steppunkt der miteinander verketteten Signifikanten auf, wodurch Sinn entsteht. Das Signifikat gehört der Ordnung des Imaginären an. Lacan verwendet das Wort »Signifikat« meist gleichbedeutend mit dem Wort »Bedeutung«. Dies wird ihm von Kritikern wie Rupert Read vorgeworfen, da das Signifikat eines Wortes dadurch gleichermaßen den Sinn und seine weiteren Konnotationen bedeutet. Allerdings ist diese Einheit von Sinn und Konnotation auch Lacans Stärke. Vgl. Read, *Applying Wittgenstein*, 27f.

60 | Der Begriff »Zeichen« wird im Rahmen dieser Arbeit mehrfach verwendet und erhält je nach Kontext eine neue Definition.

61 | Vorläufige Definition: Der Signifikant ist primär und produziert das Signifikat. Er bedeutet zunächst nichts und erhält seinen Sinn als Differenz zu den anderen Elementen eines Systems, der Sprache. Diese Elemente sind nicht nur Worte oder Zeichen, sondern beinhalten Morpheme, Redewendungen, Objekte, Beziehungen und Symptome, die in Signifikantenketten kombiniert werden.

62 | Hier ist nicht der Begriff »des Dings« bei Lacan gemeint. Wittgenstein verwendet den Begriff im umgangssprachlichen Sinn von »ein Gegenstand oder eine Sache, die nicht näher bezeichnet wird«.

63 | Damit sind in der Umgangssprache folgende Wörter gemeint: »und«, »oder«, »nicht«, »wenn ... dann« etc.

jeder logischen Form und unsinnige Sätze machen Aussagen über die logischen Formen der Sprache, über die Welt selbst.⁶⁴ Mit diesem engen Korsett der logischen Form zerfällt die Welt für Wittgenstein in Tatsachen: Etwas kann der Fall sein oder nicht oder es macht keinen Sinn.⁶⁵ Für Lacan ist das Reale, das Wirkmächtige, nicht Teil der Struktur oder der logischen Form, wie Wittgenstein sie bezeichnet. Die Struktur ist für Lacan eine Notwendigkeit für die psychische Realität; die Sprache repräsentiert diese Struktur und macht den Menschen zu einem *parlêtre*, einem Sprechwesen.⁶⁶

Wir stellen die Ähnlichkeiten fest zwischen Lacans und Wittgensteins Sprachverständnis bezüglich der Struktur oder logischen Form der Sprache, welche in einem bestimmten Kontext zumindest einen Teil der Wirklichkeit⁶⁷ abbildet. Lacan unterscheidet sich stark von Wittgenstein, wenn es um die Bedeutung⁶⁸ eines Satzes geht, die für ihn niemals in der logischen Form liegen kann, sondern als Signifikat zwischen den Signifikanten aufblitzt. Anders als die Bedeutung lässt sich das Signifikat nicht an seiner logischen Form festmachen, sondern wird durch die Form hervorgebracht und verschwindet wieder. In der Struktur eines Satzes liegt für Lacan niemals seine Bedeutung, sondern sie verweist auf einen nächsten Signifikanten, welcher Teil einer neuen Struktur ist und wieder auf einen weiteren verweist. Zum Schluss mangelt es der Struktur an Bedeutung oder, in Lacans Worten, zum Schluss ist der fundamentale Signifikant – das, was man eigentlich meint – unzugänglich; er ist verworfen.⁶⁹

64 | Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.0311f. und 4.032; »Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit.« ebd., 2.18.

65 | Vgl. ebd., 1.2 und 7.

66 | Vgl. Ort, *Das Symbolische*, 175 und Lacan, *séminaire XXII*, 118ff.

67 | In dieser Arbeit werden unterschiedliche Begriffe der »Wirklichkeit« verwendet, demnach ist der Begriff kontextabhängig. Im Zusammenhang mit Wittgenstein bezeichnet er das, was unabhängig von der Sprache besteht und sich in ihrer Struktur abbildet.

68 | Lacan selbst würde hier ohnehin nicht von Bedeutung, sondern von Sinn sprechen, da wir über die symbolisch-imaginäre Sprache diskutieren und diese niemals Bedeutung hervorbringen kann. Lacan unterscheidet jedoch nicht konsequent zwischen Sinn und Bedeutung. Als vorläufige Definition für Lacans »Bedeutung« gilt: Sinn, als etwas Ganzes und Verständliches, und Bedeutung werden gleichbedeutend verwendet.

69 | Woher genau die Idee des fundamentalen Signifikanten, auch als Name-des-Vaters bezeichnet, innerhalb von Lacans Sprachverständnis kommt, werden wir im Kapitel 2.2.3 Register des Symbolischen unter a) Signifikanten, 61, sehen.

b) Heideggers Dasein wird zu Lacans Subjekt

Wie Wittgenstein argumentiert Heidegger⁷⁰ für einen sprachlichen und vernünftigen Umgang des Menschen mit der Welt, welche sowohl abstrakte Konzepte wie konkrete Dinge umfasst. Im Unterschied zu Wittgenstein betont er zusätzlich einen direkten Umgang des Menschen mit dem in der Welt seienden Subjekt, dem Dasein.⁷¹ Für Heidegger bestimmt zwar das in der Zeit verortete Dasein unser Bewusstsein; es bewegt sich jedoch stets in den Fängen seiner Ontologie: Das Sein kann nur durch den Logos auftreten, wodurch es zum Dasein wird. Das rationale Denken des Logos ist eng mit dem Sein verwoben und kann nicht, wie bei Descartes, getrennt davon betrachtet werden.⁷² Lacan sieht, wie Heidegger, die Unmöglichkeit der kausalen Abfolge der Wesensmerkmale (Logos und Sein) des Menschen. Anders als Heidegger will er sie aber nicht zum Dasein verschmelzen lassen, sondern die grundsätzliche Trennung von Logos und Sein wie Descartes beibehalten. Er nützt die Zeitlichkeit des Daseins bei Heidegger, welche beständig die eigene Zukunft im Tod assoziiert, um Freuds Todestrieb in eine neue Sprache zu fassen. Lacan interessiert sich für die Lücke zwischen Sein und Logos, welche sich in der Sprache zeigt, wobei wir wieder bei Wittgensteins Auffassung der Sprache als logische Form, welche von Heidegger geteilt wird, angelangt sind.⁷³

Lacan destruiert mit Heidegger und Wittgenstein eine gegebene Ontologie und Semantik, wodurch sich ein Sprachverständnis des Verweisungszusammenhangs (bei Heidegger) oder der Sprachspiele (bei Wittgenstein) etabliert. Dieses Verständnis der Verweise bzw. der Spiele der Sprache wird später von

70 | Hegel, dessen Ansichten des Seins auch Lacan prägten, geht mit seiner Ontologie Heidegger als Denker des neunzehnten Jahrhunderts voraus. Als Vordenker Lacans soll er in dieser Arbeit lediglich erwähnt werden, da Lacan, wie bereits gesagt, die Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts eher als Ballast empfindet und demnach mit Heidegger und über diesen hinaus Hegel scharf kritisiert. Vgl. Žižek, Hegel versus, 8.

71 | Vgl. Furuta, Wittgenstein und Heidegger, 143; »Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen. Dieser Nachweis muss sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit.« Heidegger, Sein und Zeit, 17; »Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht.« Ebd., 152.

72 | »Im Sichrichten auf [...] und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt.« Heidegger, Sein und Zeit, 62.

73 | Vgl. Žižek, Hegel versus, 9 und 11f.

Lacan zur Struktur der Sprache gemacht. Die Erfassung und Ausdifferenzierung dieser Struktur der Sprache durch das Gleiten der Signifikanten gelingt Lacan mit der Hilfe des Linguisten Jakobson, der auf de Saussure aufbaut.

2.1.3 De Saussure und Jakobson

Je nach Fokus der Rezeption Lacans wird der frühere Linguist Ferdinand de Saussure, der erst posthum von seinen Schülern als Strukturalist gelesen wurde, oder sein Schüler Roman Jakobson, der sich selbst als Pionier des Strukturalismus⁷⁴ sah, hervorgehoben. Liegt die Betonung auf Erstgenanntem, stehen oft die Probleme der Sinnlosigkeit der einzelnen Zeichen, die Voraussetzung der Sprache als ganze Sprache und damit die Fokussierung auf den Zwischenraum oder Zusammenhang der Zeichen im Zentrum.⁷⁵ Folgt man der Linie Jakobson-Lacan, verschiebt sich der Schwerpunkt auf die Eigenschaft des Gleitens der Zeichen in Metonymie und Metapher.⁷⁶ Beide Sprachwissenschaftler sind zentral für die Weiterentwicklung des freudschen Ödipuskomplexes, den Lacan von einem psychogenetischen Prozess in einen strukturalen transformiert. Freud beschäftigt sich nicht mit der Entwicklung der Psyche eines Kleinkindes bis ins Erwachsenenalters und den damit verbundenen realen Bezugspersonen wie Vater und Mutter. Lacan transformiert diese realen Bezugspersonen in eine relative Struktur, welche den Sinn⁷⁷ des Lebens festlegt, indem das Subjekt sich relativ zu dieser Struktur positioniert.⁷⁸ De Saussure liefert Lacan die Grundlage für die unüberwindbare Schranke zwischen Signifikant und Signifikat, welche zum Charakteristikum der Sprache wird. Mit Jakobsons Idee der Metonymie und Metapher gelingt es Lacan, Freuds Verschie-

74 | Jakobson kann zu den bedeutendsten Linguisten des letzten Jahrhunderts gezählt werden. Er ist etwas jünger als de Saussure, hat dessen revolutionäre Gedanken bereits verinnerlicht und sieht sich selbst als Exponenten des Strukturalismus. Vgl. Teichmann, *Psychoanalyse und Sprache*, 32.

75 | Vgl. Gondek, Jacques Lacan, 148f.

76 | Bei der lacanschen Rezeption der Begriffe wie »langage«, »langue« oder »parole« von de Saussure sowie Metonymie und Metapher von Jakobson, darf nicht vergessen gehen, was zu Beginn dieses Kapitels gesagt wurde: Lacan entlehnt Begriffe und Konzepte ohne Rücksicht auf ihre Forschungsgeschichte und gibt ihnen vollkommen neue Bedeutungen durch ihre Verwendung im Kontext seiner psychoanalytischen Thesen. Vgl. ebd., 130f.

77 | Vorläufige Definition: Sinn wird bei Lacan durch die symbolisch-imaginäre Sprache erzeugt und gehört im Borromäischen Knoten dem Bereich des Imaginären an. Sinn entsteht, wenn aus Bruchstücken ein Ganzes, Sinnvolles geformt wird. Als Beispiel dient das Ich als zusammenhängendes, sinnvolles Subjekt. Lacan unterscheidet die Begriffe »Sinn« und »Bedeutung« nicht stringent.

78 | Vgl. Haute, *Non-Oedipal Psychoanalysis*, 88.

bung und Verdichtung auf eine strukturelle Ebene zu heben und von ihrem Ursprung im Ödipuskomplex zu befreien.

a) De Saussure gibt die Vorlage für die Beziehung von Signifikant und Signifikat

Den Grundstein für diesen struktural gelesenen Ödipuskomplex legt de Saussure⁷⁹ mit seinem Dualismus von Signifikant und Signifikat, wodurch er die traditionelle Zeichen-Wirklichkeits-Verbindung⁸⁰ auflöst. De Saussure sieht in der Sprache nicht länger eine Substanz, sondern eine Form, die unsere Welt nicht wiedergibt, sondern sie in erster Linie ordnet. Die Sprache versteht sich als Netzwerk des synchronen Sprachmaterials der Signifikanten und des diachronen Sprechaktes, der das Signifikat evoziert. Damit ein Signifikant synchron verstanden werden kann, ist es eine notwendige Bedingung, die Beziehung von Lautbild und einem bestimmten mentalen Bild als beliebig zu definieren. Erst so werden Homophone, Ambiguitäten und schliesslich Metaphern in einer Sprache möglich. Diese Beliebigkeit der Beziehung zwischen Lautbild und mentalem Bild impliziert die Negativität der Signifikanten: Weder sind sie aussersprachlich festzulegen, noch haben sie eine räumliche oder zeitliche Ausdehnung in der Wirklichkeit.⁸¹

Lacan betont mehrmals seinen Rückbezug auf de Saussure⁸² und liess sich vom Schweizer Sprachwissenschaftler inspirieren. Vielmehr als eine Quelle der Inspiration war de Saussure nicht für Lacan. Sein berühmtes Schema von

79 | Ein grosses Problem der Rezeption Lacans liegt in der Verkürzung seiner Theorie durch die Reduktion der Herkunft seines Gedankenguts auf einen bestimmten Autor, wobei vergessen geht, was Lacan tatsächlich aussagen wollte. Gerade im Fall de Saussures und auch Jakobsons ist hier besondere Vorsicht geboten, da sich Lacan derselben Begrifflichkeiten mitsamt ihren Grundideen bedient, diese jedoch komplett anders verwendet und damit, gemäss seiner eigenen Theorie, ihre Bedeutung verändert. Die Schuld für die Verkürzung der lacanschen Theorie auf die Begrifflichkeiten eines bestimmten Autors liegt unter anderem bei Lacan selbst, der die Rezeption bestimmter Autoren, unter Auslassung eigener Veränderungen, stets betont hat. Vgl. Gondek, Jacques Lacan, 151.

80 | Der Begriff »Wirklichkeit« bedeutet für de Saussure dasjenige, was innerhalb der Sprache konstruiert wird. Die Bedeutung des Begriffs »Wirklichkeit« ist demnach komplett abhängig vom sprachlichen Kontext und kann beliebig viele Bedeutungen annehmen.

81 | Vgl. Lacan, *Ecrits*, 414 und Teichmann, *Psychoanalyse und Sprache*, 25. Teichmann spricht allerdings von Linearität und Arbitrarität anstelle von Diachronizität und Synchronizität.

82 | Unter anderem erwähnt Lacan in den *Ecrits de Saussures* Werk *Cours de linguistique générale*. Vgl. Lacan, *Ecrits*, 497.

Signifikant und Signifikat wird zwar gerne mit jenem von de Saussure verglichen; die beiden Schemata weisen jedoch mehr Differenzen als Parallelen auf. De Saussure geht vom Primat der Bedeutung⁸³ aus und lässt ihm ein Lautbild oder Wort entsprechen, welches mit der Bedeutung eine Bindung eingeht. Für de Saussure ist das mentale Bild der Schlüssel zur Konstruktion der Wirklichkeit, nicht aber für Lacan, der den Signifikanten (Lautbild) über das Signifikat (Bedeutung) setzt und dem Signifikanten das Primat einräumt.⁸⁴ Erst in der zu überwindenden Differenz zwischen Signifikant und Signifikat erschliesst sich ihre Bedeutung oder, mit Lacan, ihr Sinn.⁸⁵ Diese zu überwindende Differenz wird zum Ausgangspunkt des lacanschen Strukturalismus. Ausgehend vom Primat des Signifikanten und von der Trennung von Signifikant und Signifikat ohne jeglichen Zusammenhalt verwendet Lacan Jakobson zur Neuinterpretation Freuds für die nächsten Schritte seiner strukturalistischen Theorie der Sprache.

b) Jakobson liefert die Grundlage für das Gleiten der Signifikanten als Metonymie und Metapher

Jakobson soll, wie die vorher genannten Denker, lediglich in jenem Aspekt gezeigt werden, der zur Entwicklung des lacanschen Sprachverständnis beitrug, und dies sind vornehmlich die zwei Achsen der Sprache, wie sie sich bereits bei de Saussure finden.⁸⁶ Lacan wird von Jakobsons literarischen Kategorien Metapher und Metonymie Gebrauch machen, um das Gleiten der Signifikanten zu beschreiben, anstelle der freudschen Termini Verdichtung und Verschiebung. Doch bereits bei der Zuordnung der Wörter Verdichtung und Verschiebung aus dem Vokabular Freuds ist Lacan mit Jakobson nicht mehr einig. Während Lacan den Begriff der Metapher mit Freuds Verdichtung in Verbindung bringt, zieht Jakobson die Linie von Verdichtung-Metonymie.⁸⁷ Ausserdem sind sich, laut Russell Grigg, einem Philosophen und Psychoanalytiker, der sich eingehend mit dem lacanschen Sprachverständnis beschäftigt, Jakobson und Lacan nicht darüber im Klaren, von welch unterschiedlichen Konzeptionen einer Me-

83 | Lacan 3 würde an dieser Stelle wieder eher das Wort Sinn, welches mit der imaginären Ordnung in Verbindung steht, verwenden.

84 | Vgl. Ort, *Das Symbolische*, 149f.

85 | Der Beziehung von Signifikant und Signifikat widmen wir uns im Kapitel a) Signifikanten, ab S. 61.

86 | An dieser Stelle soll nicht weiter auf die durch Lacan nicht rezipierten Terminologien, der »Kombination« und »Selektion«, von Jakobson eingegangen werden. Für Lacans Sprachverständnis sind lediglich die Begriffe »Metonymie« und »Metapher« von Bedeutung, zumal Jakobson mit diesen Begriffen die Verbindung zu Freud gleich selbst herstellt.

87 | Vgl. Teichmann, *Psychoanalyse und Sprache*, 42.

tapher sie ausgehen. Ein grundlegendes Problem liegt in der Annahme, wie eine Metapher funktioniert: Für Jakobson substituiert ein Wort für ein anderes (Mütze, Kopfbedeckung oder schützendes Dach für Hut) ohne semantische Verbindung; für Lacan hingegen springt der Funke nicht zwischen dem manifest vorhandenen Wort und dem latent vorhandenen (Mütze für schützendes Dach), sondern zwischen dem latent vorhandenen Wort »schützendes Dach« und den restlichen Worten in der Signifikantenkette^{88, 89} Wie genau Lacan Metonymie und Metapher versteht und welchen Stellenwert ihnen in seinem Sprachverständnis zukommt, wird im entsprechenden Kapitel im Detail behandelt.

Lacan hat sich bei den Linguisten de Saussure und Jakobson offensichtlich bedient und dabei nicht gezögert, den Inhalt des Verwendeten komplett zu verändern und auf seine Theorie masszuschneidern. Dementsprechend ist es für die Rezeption von Lacans Sprachverständnis mit Rekurs auf die genannten Sprachwissenschaftler zentral, niemals die ursprüngliche Idee eines zitierten Autors zu verwenden, sondern präzise Lacans Rezeption eines jeden Autors zu verstehen.⁹⁰ De Saussures Verbindung von Bedeutung und Lautbild wird nicht nur invertiert, sondern zusätzlich von ihrer Bindung befreit. Es bleibt alleine die Spaltung der Sprache – Signifikant und Signifikat, wie Lacan Lautbild und Bedeutung bezeichnet. Jakobsons Achsen der Sprache dienen Lacan zur Strukturierung des Gleitens der Signifikanten, welche sich fortan metonymisch und metaphorisch entlang der Signifikantenkette verschieben.

88 | Vorläufige Definition: Die Signifikantenkette kombiniert Signifikanten nach den Gesetzen der Metapher und Metonymie; die Signifikanten können sowohl in einer syntagmatischen als auch in einer assoziativen Beziehung zueinander stehen. Sie endet niemals, denn der fundamentale Signifikant ist verworfen und damit nicht Teil der Sprache.

89 | Grigg, der sich mit den Metaphern bei Jakobson und Lacan beschäftigt, entdeckt drei grundlegende Formen der Metapher. Jakobson und Lacan benennen selbst jeweils nur eine Form, wobei Lacan fälschlicherweise meint, von derselben wie Jakobson zu sprechen, obwohl dies laut Grigg nicht der Fall ist. Vgl. Teichmann, Psychoanalyse und Sprache, 162 +168.

90 | Entsprechend dieser Diskrepanz der Begrifflichkeiten und Theorien zwischen Lacan und anderen Autoren lässt sich Literatur finden mit Titeln wie »Subjektivität bei Jacques Lacan und Jacques Derrida« oder »Von Saussure zu Lacan«, welche stets bemüht sind, Gemeinsamkeiten und Differenzen präzise aufzuzeigen.

2.1.4 Lévi-Strauss' Verwandtschaftssysteme legen die Basis zur strukturalen Lektüre Freuds

Lévi-Strauss sagte selbst über die Werke Lacans, er habe durch die Zitate in einem Buch über sich selbst und Lacan mehr über den Psychoanalytiker gelesen als je zuvor und gemerkt, dass Lacan offenbar durch ihn beeinflusst worden sei, was ihm bis dato nicht bewusst gewesen war.⁹¹ Umgekehrt ist dies nicht der Fall; Lacan fand bald Gefallen an Lévi-Strauss' theoretischen Überlegungen zu Freud, dem universalen Inzestverbot und den Verwandtschaftssystemen, in denen Lacan das Potential sah, den freudschen Begriff der Familie innerhalb des Ödipuskomplexes zu ersetzen, wodurch eine strukturale Lesart der freudschen Lehre möglich werden sollte.⁹² Diese Lesart führt Lacan über den Umweg der Sprache, deren theoretischen Hintergrund er in der Rezeption de Saussures durch Lévi-Strauss findet.⁹³

Um Lacans Sprachbegriff verstehen zu können, ist es deshalb unerlässlich, Lévi-Strauss' Lesart von de Saussure zu kennen, welche seine Theorie zu den Verwandtschaftssystemen massgeblich prägte. Erst durch die Brille Lévi-Strauss' wurde Lacan die Möglichkeit gegeben, de Saussures Verhältnis von Signifikat und Signifikant umzukehren und den Signifikanten über das Signifikat zu setzen, wie er es selbst in einem Dialog mit Lévi-Strauss am Collège de philosophie andeutete. Lacan war demnach nicht der Erste, sondern bereits vor ihm fand die Umkehrung dieses Algorithmus, der massgeblich für sein Sprachverständnis sein wird, durch Lévi-Strauss statt, wobei Lacan nicht auf den Sozialanthropologen, sondern auf den älteren und bereits etablierten Linguisten de Saussure verweist.⁹⁴ Ausgehend von dieser algorithmischen Umkehrung entwickelt Lacan seine Prämisse des fundamentalen Signifikanten, des Namen-des-Vaters, der stets verworfen ist und nicht expliziert werden kann. Dieser verworfene Signifikant wird zum zentralen Element der Entfaltung des

91 | Unabhängig davon, ob diese Aussage von Lévi-Strauss wahrheitsgetreu ist oder nicht, grenzt er sich von einer direkten Beeinflussung durch Lacan ab. Vgl. Zafiroopoulos, Lacan and Lévi-Strauss, viii. Lacan und Lévi-Strauss lernten sich um 1949 bei einem Abendessen kennen und wurden sehr schnell zu Freunden durch eine sie verbindende Leidenschaft: die Kunst. Nicht psychoanalytische oder philosophische Themen prägten ihre Treffen, sondern gemeinsame Ausflüge und der Kunsthandel. Vgl. Roudinesco, Jacques Lacan, 210.

92 | Vgl. Roudinesco, Jacques Lacan, 210.

93 | Teichmann schreibt unter dem Titel »Charakter der Sprache Lacans«: »Gerade auch Methode und Denkhaltung von Lévi-Strauss sind unentbehrlich für das Verständnis [der Charakterisierung der Sprache] Lacans.« Teichmann, Psychoanalyse und Sprache, 105.

94 | Vgl. Zafiroopoulos, Lacan and Lévi-Strauss, 197f. und vgl. Simons, Critical Theorists, 15.

symbolischen Registers, worauf später in dieser Arbeit genauer eingegangen wird. Der Name des Vaters wird zum Symbol für das Gesetz⁹⁵ der patriarchalen Namensgebung, der ein jedes Kind, ein jeder Mensch unterworfen ist.⁹⁶ Jede Namensgebung ist für Lacan eine Einordnung in eine bestehende Struktur, noch vor der Geburt, und reguliert den Austausch in einem sozialen System, verstanden als eine mögliche Struktur. Dasselbe zeigt sich in der Arbeit Lévi-Strauss' zu Verwandtschaftssystemen: Es braucht bestimmte Gesetze und Verbote, damit der genetische Austausch in einer Gesellschaft gewährleistet ist; das Minimum liegt beim Inzestverbot, weil ohne dieses kein Austausch stattfindet. Deshalb hebt Lévi-Strauss das Inzestverbot in den Status eines universal gültigen Gesetzes. Lacan nimmt in seinen Schriften Bezug auf das Inzestverbot, ohne Lévi-Strauss zu erwähnen, dafür mit Bezugnahme auf Freud, um die Funktion der Sprache zu erklären, die eine Gesellschaft strukturiert und ihr die Gesetze und Verbote vorgibt.⁹⁷

Trotz vieler Ähnlichkeiten fehlt es vielerorts an Evidenz für den eindeutigen Übergang von Lévi-Strauss zu Lacan. Es bleibt unklar, ob Lacan die seinen *Ecrits* entsprechenden Stellen bei Lévi-Strauss gelesen hat oder bloss in ähnlicher Weise durch das Denken Freuds beeinflusst war. Unabhängig davon teilen sie das Postulat eines besonderen Signifikanten, wie es Zafiropoulos in seinem Vergleich der beiden französischen Denker nennt. Dieses Postulat ermöglicht den Forschern erst das symbolische Denken, welches den Raum für das gesplante Subjekt öffnet.⁹⁸ Ein klarer Unterschied liegt bereits bei einem oberflächlichen Vergleich auf der Hand: Lacan sieht die Sprache als *die* Struktur; Lévi-Strauss hingegen betrachtet das soziale Gefüge der Verwandtschaftssysteme als eine Mischung aus Kultur und Natur als *die* Struktur, welche die Welt ordnet.

95 | Vorläufige Definition: Das Gesetz gehört zur symbolischen Ordnung Lacans und ist die Summe der universalen Prinzipien, die die sozialen Beziehungen ermöglichen, indem sie jeglichen sozialen Austausch regulieren. Dem Gesetz liegt das Gesetz der Sprache zugrunde, welche jegliche Kommunikation regelt.

96 | Wir sprechen hier von der westeuropäischen Gesellschaft Mitte des 20. Jahrhunderts, in der sowohl Lévi-Strauss als auch Lacan lebten.

97 | »La Loi primordiale est donc celle qui réglant l'alliance superpose de règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement. L'interdit de l'inceste n'est que le pivot subjectif, dénudé par la tendance moderne à réduire à la mère et à la sœur les objets interdits aux choix du sujet, toute licence au reste n'étant pas encore ouverte au-delà.« Lacan, *Ecrits*, 277 und vgl. Zafiropoulos, *Lacan and Lévi-Strauss*, 140f.

98 | Vgl. Zafiropoulos, *Lacan and Lévi-Strauss*, 214. Zafiropoulos ist der Meinung, Lacan habe die Ideen von Lévi-Strauss übernommen.

Nebst Lévi-Strauss⁹⁹ wären noch andere im französischen Raum wirkende Philosophen wie Jacques Derrida oder Gilles Deleuze zu erwähnen, jedoch werden diese in der Sekundärliteratur oftmals als von Lacan beeinflusst beschrieben und nicht umgekehrt. So wird von einer überzeichneten Lacan-Interpretation seitens Derridas gesprochen oder von der Anregung des Denkens Deleuzes und Guattaris in *Anti-Ödipus* durch Lacans *Ecrits*. Trotz der unbestreitbaren Reziprozität des Einflusses teile ich das Urteil insofern, als diese Autoren nicht als massgeblich prägend für Lacans Sprachbegriff einzustufen und dementsprechend nur am Rande zu erwähnen sind.¹⁰⁰

2.1.5 Zusammenfassung der historischen Einbettung des lacanschen Sprachbegriffs

Was vorweggesagt wurde, soll nochmals betont werden: Meistens verwendet Lacan einen Begriff eines Zeitgenossen oder historischen Denkers in eigensinniger Art und Weise. Demnach ging es in diesem Abschnitt einerseits darum, Lacans Vordenker und ihre Begriffe zu kennen, um zu verstehen, wovon sich Lacan inspirieren liess. Andererseits soll verdeutlicht werden, wie stark der Leser Lacans bereit sein muss, auf die verwiesenen Konzepte wieder zu verzichten, um den Gedanken des eigenwilligen Psychoanalytikers folgen zu können. Besondere Vorsicht ist bei Freud geboten, zu dessen Theorie Lacan, laut eigenen Aussagen, stets zurückkehren wollte.¹⁰¹

Zusammenfassend gesagt leiht Lacan sich die Grundlage seines Sprachbegriffs bei de Saussure, gelesen durch die Brille von Lévi-Strauss. Die Beziehung von Signifikant und Signifikat wird dadurch loser und erhält ihr entscheidendes Merkmal durch das Gleiten der Signifikanten, welche Lacan mit den Begriffen der Metonymie und Metapher, entliehen bei Jakobson, verdeutlicht. Die grundlegende Idee der Abbildung eines Teils der Wirklichkeit in der Struktur findet Lacan bei Wittgenstein, wobei er sich stark von Wittgensteins Begriff der Bedeutung entfernt und an dessen Stelle das Signifikat setzt. Für Lacan ist die Struktur nicht unbedingt eine logische Form, sondern die Sprache mit all ihren assoziativen Verknüpfungen, die bar jeder logischen Form sind. Erst in einer späteren Phase seines Schaffens wird Lacan die Ordnung des Realen vollumfänglich innerhalb des Borromäischen Knotens entwickeln. Hierfür greift er auf das Konzept des Daseins bei Heidegger zurück, welches ihm die Verbindung von Sprache (Logos) und Wirklichkeitserfahrung (Sein) im Subjekt ermöglicht, ohne sie in kausaler Abfolge voneinander zu postulieren. Die vor-

99 | Lévi-Strauss kennt man als Ethnologen, zuerst studierte er aber Philosophie und Jura.

100 | Vgl. Zichy, *Ich im Spiegel*, 205 und vgl. Bert, *Subject*, 52.

101 | »Dass Lacan sich so demonstrativ an Freud bindet, gibt dafür jedenfalls noch keine Gewähr.« Gondok, Jacques Lacan, 132.

gestellten Konzepte liefern Lacan die Grundlage für seinen Sprachbegriff, mit dem er schliesslich die »Rückkehr zu Freud«, wie Lacan sein Schaffen selbst bezeichnet, wagt. Der Ödipuskomplex Freuds kann damit struktural gelesen werden und bleibt nicht länger in der Biologie und Historik verhaftet. Nicht zuletzt ist dies seinem Zeitgenossen und Freund Lévi-Strauss zu verdanken, der Freud selbst neu gelesen und interpretiert hat.

2.2 Voraussetzungen für das Sprachverständnis Lacans: das Reale, das Symbolische und das Imaginäre

Damit man als Leser das nötige Rüstzeug hat, um Lacans Sprachverständnis mit dem Borromäischen Knoten nachzuvollziehen, bedarf es zunächst einer knappen Einführung in dessen Menschen-¹⁰² und dem davon abgeleiteten Weltbild. Alle Versuche Lacans, Sprache zu beschreiben, räumen dem begehrenden Menschen das Primat ein, wobei dessen grundsätzlicher Mangel¹⁰³ im Vordergrund steht. Der Mangel und das Begehren¹⁰⁴ bedingen einander und sind beide sprachbedingte menschliche Eigenschaften. Mit Lacan ist der Mensch in seiner Ganzheit der Sprache unterworfen. Sprache versteht sich, wie bereits zuvor erwähnt, als Struktur, die sich nicht alleine auf Worte, Sätze und Bilder beschränkt, sondern psychoanalytisch gesprochen den Körper mit seiner Mimik und Gestik sowie seinen Symptomen¹⁰⁵ einschliesst. Diese Struktur, wel-

102 | Das Wort »Mensch« wird hier gleichbedeutend mit der Verwendung von Lacan 3 »Subjekt« gebraucht. Das Wort »Subjekt« ist an dieser Stelle eher verwirrend als klärend, denn es geht Lacan 3 nicht um die klassische Subjekt-Objekt-Beziehung, um ein Innen, welches einem Aussen gegenübergestellt wird. Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 12.

103 | Vorläufige Definition: Der Mangel ist stets eng verknüpft mit dem Begehren, welches er in Gang setzt und damit das Subjekt konstituiert. Er versteht sich als Mangel des fundamentalen Signifikanten im Anderen, der Sprache. Der symbolisch-imaginären Sprache haftet der Mangel stets an und er kann nur in der supplementären *jouissance* überwunden werden.

104 | Vorläufige Definition: Das Begehren bezieht sich nicht auf einen Anspruch zur Befriedigung eines (biologischen) Bedürfnisses, sondern auf den Rest, der unbefriedigt bleibt, wenn das Bedürfnis befriedigt wurde. Dieser Rest kann für alle drei Ordnungen formuliert werden: das Ding im Realen, das mangelnde Objekt im Symbolischen oder das Partialobjekt im Imaginären.

105 | Vorläufige Definition: Als Symptom wird ein möglicher Signifikant und vice versa verstanden, die beide Teile einer Struktur bilden. Die Symptome bilden die Sprache des Unbewussten: die symbolische Sprache. Das Ende der Analyse bildet die Identifikation mit dem Symptom, welches dadurch zum *Sinthom* wird.

che dem Menschen durch die Sprache aufgezwungen wird, bietet ihm keinen festen Boden unter den Füßen, da es die Strukturen der Signifikanten sind, die sich im ständigen Wandel befinden und stets weiterleiten.¹⁰⁶

Lacans Menschen- und Weltbild lässt sich am prägnantesten entlang der drei Register des Realen, Symbolischen und Imaginären erläutern. Dabei soll stets das Ziel des Verständnisses des Borromäischen Knotens, mit dessen Hilfe Lacan die Sprache erklärt, im Auge behalten werden. Der historischen Genese der drei Register wird in dieser systematischen Betrachtung keine Beachtung geschenkt, da die Hierarchie und die Funktionen der drei Register durch die Entwicklung des Borromäischen Knotens komplett revidiert wurden. Lacan entwickelte diesen erst in seiner dritten Schaffensphase, dementsprechend sollen die drei Register der Topik des RSI aus dieser Perspektive erläutert werden. Eminent wichtig für den Borromäischen Knoten sind seine Mitte mit dem Objekt *a* sowie das Sinthom¹⁰⁷ als Rettungsanker, der das Zusammenhalten des Knotens beim Wegfall eines Registers garantiert. Das Objekt *a*, Symbol des Mangels, ist Teil eines jeden Registers und wird deshalb je Register behandelt; der Ursprung des Sinthoms hingegen lässt sich sowohl historisch als auch systematisch dem Register des Realen zuordnen und wird deshalb unter dem Register des Realen behandelt.

2.2.1 Übersicht der sprachlichen Konzepte zu RSI

Nachfolgende Tabelle wurde im Rahmen dieser Arbeit in didaktischer Absicht entwickelt, um dem Leser den Zugang zum lacanschen Vokabular, welches für das Sprachverständnis notwendig ist, durch eine systematisierende Übersicht zu erleichtern. Die Tabelle ist nicht ohne weitere Erläuterungen verständlich und soll deshalb lediglich als Karte durch Lacans Sprachlandschaft dienen, die während der Lektüre dieser Arbeit immer wieder zur Übersicht hinzugezogen werden kann.

Da sich der gesamte Zugang zu Lacans Sprachverständnis entlang der drei Register des Realen, Symbolischen und Imaginären entfaltet, werden in untenstehender Tabelle diesen Registern die zentralen sprachlichen Konzepte

106 | Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 11-13. »Ohne das Subjekt existiert die Sprache nur als Ansammlung von Signifikanten.« Ebd., 53 und vgl. Ort, *Das Symbolische*, 11.

107 | Vorläufige Definition: Das Sinthom bezeichnet das Ende der Analyse, in der sich der Analysand mit dem Symptom identifiziert, wodurch es zum Sinthom wird, das gegen die Wirksamkeit der Sprache immun ist, also nicht zum Signifikanten werden kann. Es organisiert die supplementäre *jouissance* und sichert dadurch als vierter Ring des Borromäischen Knotens den Zusammenhalt der drei Ordnungen (Reales, Symbolisches und Imaginäres).

von Körper bis Sinn zugeordnet. Das Sinthom ist ausserhalb einer einzelnen Ordnung angesetzt, da es als zusätzlicher Ring des Borromäischen Knotens verstanden wird und sich keinem Register zuordnen lässt. Trotzdem wird es im Zuge des Kapitels 2.2.4 Register des Realen eingeführt, da es für diese Ordnung von besonderer Relevanz ist. Ausserdem wird das Sinthom in der Tabelle den sprachlichen Themen untergeordnet, dies geschieht im Hinblick auf die Kontrastierung mit Luckmann und wäre für Lacan nicht zulässig.¹⁰⁸

		Register/Ordnung			
		des Realen	des Symbolischen	des Imaginären	
sprachliche Themen	Mensch	Körper	Subjekt	Ich	Sinthom
	Alterität	der reale Andere	der Andere	der andere	
	Zeichen	fundamentaler Signifikant	Signifikant	Signifikat	
	Objekt a	das Ding	der Mangel	Partialobjekt	
	Borromäischer Knoten	supplementäre jouissance	mangelhafte jouissance	Sinn	

Tab. 4: Thematisch geordnete Tabelle der sprachlichen Konzepte zu RSI

2.2.2 Register des Imaginären

Zu Beginn der Lehrtätigkeit Lacans stand das Register des Imaginären im Zentrum und es gab eine entsprechende Hierarchie der drei Register: ISR (anstelle von RSI).¹⁰⁹ Bereits in dieser Zeit verortet er darin das Ich (moi), welches sich durch sein Spiegelbild formiert, wobei ihm stets die Konnotationen des Imaginären anhängen: Illusion, Faszination, Verführung oder Bildsprache. Dies soll keinesfalls eine Abwertung des Registers bedeuten, sondern weist lediglich auf den Charakter der darin vorherrschenden Sprache hin: Sie ist voller bildhafter Vorstellungen, die Sinn¹¹⁰ schaffen. Lacan verortet in diesem sinnschaffenden Register das Signifikat, welches dem Signifikanten der symbolischen Ordnung

108 | Später in dieser Arbeit wird genau hier Luckmanns Kritik des Primats der Erfahrung angesetzt, weil das Sinthom die erfahrene supplementäre jouissance in Sprache zu kleiden vermag.

109 | Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 22.

110 | Lacan unterscheidet die Begriffe »Sinn« und »Bedeutung« nicht stringent. An einer Konferenz in Genf 1975 bezieht er sich auf die deutschen Begriffe von Frege und unterscheidet Sinn von Bedeutung. Dabei versteht er Sinn als losgelöst vom Realen und Bedeutung als mit dem Realen in Verbindung stehend. Die Unterscheidung der Begriffe kann für Lacan jedoch nur wenig fruchtbar gemacht werden, da er den Begriff des Sinthoms einführt, welcher die Bedeutung, als Verbindung zum Realen, einschliesst. Vgl. Lacan, Pas-tout, 1678.

untergeordnet wird und jeweils als täuschende Identifikationsmöglichkeit¹¹¹ auftaucht.¹¹² Wie in jeder anderen Ordnung findet sich im Imaginären das Objekt a wieder, dessen Konzept sukzessive über alle Register aufgebaut werden soll, um es in seiner ganzen theoretischen Breite zu erfassen.¹¹³

a) Spiegelstadium

Das Spiegelstadium soll als Metapher verstanden werden, die sich in keinen historischen Kontext setzen lässt.¹¹⁴ Dementsprechend soll es nicht, wie oft in der Sekundärliteratur getan, als Entwicklungsereignis im Leben eines sechs- bis achtzehnmonatigen Kindes dargestellt, sondern als allgemeiner Prozess der Konfrontation eines Menschen mit der Sprache geschildert werden.

Diese Spiegelmetapher wird immer wieder verwendet, um den lacanschen Psychismus zu erklären, wobei es bei Weitem zu kurz greift, wenn man von Lacan 3 ausgeht, für den das Reale eine zentrale Funktion übernimmt.¹¹⁵ Nichtsdestotrotz zeigt sie eine psychische Grundstruktur des Menschen, die Interaktion des Imaginären mit dem Symbolischen, die Lacan bis zum Schluss beibehält: Der Mensch begehrt in seiner Gespaltenheit oder Zerstückelung (*image morcelée*) die Ganzheit, dabei identifiziert er sich mit seinem Spiegelbild, einem sinnstiftenden Konstrukt seiner selbst: dem Ich.¹¹⁶

111 | Vorläufige Definition: Identifikation ist die Annahme von Fremdem als das Eigene, welche in allen drei Ordnungen geschieht. Die imaginäre Identifikation lässt sich durch das Spiegelstadium verdeutlichen, in der das Subjekt sich mit dem Ich im Spiegelbild identifiziert. Die symbolische Identifikation geschieht als Annahme des Signifikanten und die Einverleibung in ein Signifikantensystem, welche ihren Ausdruck im Mangel findet. Die reale Identifikation ist jene mit dem Symptom, welches dadurch zum Sinthom wird.

112 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 146ff.

113 | Lacan führt dieses Konzept 1955 zusammen mit dem Schema L ein, entwickelt es und macht es schliesslich mit dem Borromäischen Knoten zum einem tragenden Pfeiler seiner Theorie. Dies führt zu einer retrospektiven, etwas künstlichen Integration des Konzepts in die früheren Konzepte, wie jenem des Spiegelstadiums. Vgl. ebd., 205.

114 | Für den frühen Lacan hat das Spiegelstadium noch historischen Wert in der geistigen Entwicklung des Kindes. Später tritt dieser historische Wendepunkt, wie er ihn nennt, zugunsten der strukturellen Bedeutung in den Hintergrund. Vgl. ebd., 278.

115 | Vgl. Ort, Das Symbolische, 40.

116 | »*le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental.*« Lacan, *Ecrits*, 96.

Das Spiegelstadium beschreibt den Identifikationsprozess des Subjekts mit dem Ich¹¹⁷, welches ihm erst gespiegelt durch den anderen¹¹⁸ zugänglich wird.¹¹⁹ Sinnbildlich für diese Konfrontation mit dem Gegenüber erwähnt Lacan den griechischen Boten, dem eine Botschaft unter die Stirnlocke geschrieben wird. Der Bote selbst kann die Nachricht erst mit der Hilfe eines anderen, seines Spiegelbildes, lesen.¹²⁰ Das Spiegelbild wird zunächst als etwas Fremdes betrachtet, als ein anderer wahrgenommen, der dem Subjekt aufzeigt, nicht der Einzige, Onnipotente zu sein. Dem Subjekt bleiben zwei Möglichkeiten, um die begehrte Allmacht oder, sprachlich ausgedrückt, die Deutungshoheit, zurückzugewinnen: Entweder das Subjekt identifiziert sich mit dem vorgegebenen Spiegelbild oder es versucht, das ihm Gespiegelte zu vernichten. Auf der Ebene der Sprache bedeutet dies, dass das Subjekt die ihm vorgegebene sinnstiftende imaginäre Sprache entweder übernimmt oder sie ablehnt.¹²¹ Identität oder Sinn, eine Voraussetzung für psychische Stabilität, wird erst möglich, wenn nicht alle Spiegelbilder abgelehnt werden und das Subjekt ein ideales Bild, ein sinnvolles Ganzes konstruiert. Diese Identität des Ichs kann aber immer nur in der Referenz auf das Du, welche die Unterwerfung des Subjekts impliziert, geboren werden. Es wird erst durch den anderen, der ihm den Spiegel vorhält, bestimmt und muss sich seiner Imagination unterwerfen. Das Subjekt wird zum Effekt des Blicks des anderen, der das Subjekt betrachtet und spiegelt.¹²²

117 | Lacan verwendet hier den von Freud geprägten Begriff des »Ich«, deutet ihn aber komplett neu. In einem ersten Schritt ist die Dichotomie Subjekt-Ich wichtig. Wobei das Subjekt der handelnde Mensch ist und das Ich der vernünftige, denkende Mensch.

118 | Der Begriff »anderen« wird entsprechend Lacan und seiner Sekundärliteratur nicht grossgeschrieben, wenn er im Register des Imaginären auftaucht. Lacan unterscheidet zwischen dem anderen (kleingeschrieben), womit er den Mitmenschen oder das Ich bezeichnet, den Anderen (grossgeschrieben), womit er die Gesetz-Sprach-Struktur meint und den realen Anderen, womit er auf das Unsagbare verweist.

119 | Es ist hilfreich, sich hier nicht das klassische Spiegelbild im Spiegel vor Augen zu halten, sondern sich die Spiegung als durch ein Gegenüber geleistet vorzustellen. Als Beispiel könnte die Aussage eines Gegenübers dienen: »Du schaust heute aber gut aus!«, womit sich das Subjekt und folgendes Ich bildet: Ich bin jemand der heute gut ausschaut. Das Ich ist in erster Linie unabhängig vom Subjekt und wird erst durch dessen Identifikation zu einem sinnstiftenden Ganzen zusammengefügt. Dieses Ganze könnte aus dem Munde des sich identifizierenden Subjekts wie folgt klingen: »Ich schaue heute dank des vielen Make-ups gut aus, obwohl ich mich schrecklich fühle.«

120 | Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 44.

121 | Vgl. Ort, Das Symbolische, 41f.

122 | Vgl. ebd., 45. Dadurch wendet Lacan sich deutlich von einem konstruktivistischen Weltbild ab und geht einen Schritt weiter.

Dieser Blick des anderen, der dem Subjekt einen Spiegel vorhält, gibt ihm ein bildhaftes Ganzes vor, mit dem sich das Subjekt, durch seine Identifikation mit dem Spiegelbild, zu einem sinnstiftenden Ganzen zusammenfügen kann und sich selbst einen imaginären Sinn verleiht: Das Ich entsteht.

α. Signifikat: evoziert Sinn

Die sprachliche Tragweite des Spiegelstadiums zeigt sich im Signifikat, einem Begriff, den Lacan von de Saussure übernimmt und zusammen mit dem Signifikanten einführt, weshalb er meistens unter der Ordnung des Symbolischen auftaucht, worin Lacan seine Theorie der Signifikantenketten verortet.¹²³ Systematisch müsste das Signifikat, der Sinn¹²⁴ eines Wortes oder das Vorstellungszeichen, jedoch als Teil des Imaginären aufgeführt werden, unter der Voraussetzung der ständigen Interaktion aller drei Register miteinander.¹²⁵ Das Signifikat ist dem Signifikanten stets unterworfen, wie das Subjekt dem Ich des Spiegelbilds, und wird erst in einem Identifikationsprozess mit dem Signifikanten verknüpft; es entsteht Sinn. Lacan bezeichnet in seinen Schriften das Signifikat als bastardhaften Sprössling der Signifikantenkette, wodurch nicht nur eine Abwertung des Signifikats geschieht, sondern aller Theorien, die das Signifikat über die Signifikanten stellen.¹²⁶

Die Metapher des Spiegelbildes muss somit nicht länger bloss als eine Metapher des lacanschen Psychismus verwendet werden, sondern verleiht Einblick in einen Teil des Sprachverständnisses Lacans. Das Signifikat entspricht dem Ich, welches durch Identifikation mit dem Spiegelbild entsteht; dieses wiederum wird durch das Gegenüber, den anderen, hervorgebracht. Sowohl Signifikat wie Ich bilden aus Teilen ein Ganzes und evozieren Sinn. Welche Entsprechung dem Subjekt und dem anderen in der Spiegelmetapher zukommen, wird im Kapitel a) Spiegelstadium behandelt.

123 | Was ein Signifikant und eine Verkettung von Signifikanten sind oder wie diese mit dem Signifikat zusammenspielen, wird im Kapitel a) Signifikanten ab S. 61, erklärt.

124 | De Saussure und Wittgenstein würden hier von Bedeutung sprechen.

125 | Diese Herangehensweise wird von Evans unterstützt, von Ort jedoch abgelehnt, da sie das Signifikat als anderen Aggregatzustand des Signifikanten betrachtet. Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 147 und vgl. Ort, Das Symbolische, 150.

126 | »Il devient alors la barre qui par la main de ce démon [le démon de l'Αιδώς (Scham)] frappe le signifié, le marquant comme la progéniture bâtarde de sa connotation signifiante.« Lacan, Ecrits, 692.

b) Objekt a: Partialobjekte

Den Begriff »Partialobjekt« hatte bereits Lacan 1 verwendet, jedoch verändert sich seine Bedeutung drastisch beim späten Lacan, von dessen Sprachverständnis hier ausgegangen wird.¹²⁷ Die Objekte der Psychoanalyse nach Freud¹²⁸ werden zum struktural verstandenen Objekt a¹²⁹ bei Lacan, wodurch es sich von seinen biologischen und temporalen Faktoren löst.¹³⁰ Lacan revidiert seine von Freud übernommenen Objekte nicht, fügt jedoch neue hinzu, welche fortan eine dominante Rolle in seinem Schaffen einnehmen und die alten Objekte in den Hintergrund treten lassen. Diese neu eingeführten Objekte sind ausserhalb der sprachlichen Struktur zu verstehen, sind also weder Signifikat noch Signifikant. Dieser Ausschluss aus der Sprache verbannt das Objekt a, welches sich in diverse Partialobjekte aufspalten lässt, grundsätzlich aus den sprachlich strukturierten Registern des Imaginären und Symbolischen. Das sprachlich exkludierte Objekt a hinterlässt Spuren in beiden Ordnungen; so bleiben die Partialobjekte als Produkte des Mangels an und Begehrens von Objekt a in der Ordnung des Imaginären zurück. In dieser Ordnung sind sie der Sprache zugänglich und äussern sich in einem Wunsch nach einem bestimmten Objekt.¹³¹ Die neuen Objekte a, so die Stimme oder der Blick, bringen jeweils Partialobjekte hervor, die mit bestimmten Trieben verknüpft sind.¹³² Der Stimme, ein viel rezipiertes Objekt a, können die Partialobjekte der Ohren und dem Blick die Augen zugeordnet werden.¹³³ Diese Partialobjekte lassen sich keinem bestimmten materiellen Objekt zuschreiben, sondern sind als Signifikate zu

127 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 216f.

128 | Für den frühen Lacan wären die von Freud übernommenen Objekte wie Brust, Phallus, Kot und Urin zentral. Vgl. ebd., 216f.

129 | Lacan führt den Begriff des »Objekt a« ein, um es von den anderen Objekten, wie sie noch bei Freud vorhanden waren, zu unterscheiden. Dabei wird der Buchstabe a nie ausdifferenziert, sondern gilt nur als Erkennungszeichen des so gemeinten Objekts. Vgl. Miller, Voice, 138.

130 | Vgl. ebd., 138.

131 | »Ce sont ces questions qui permettront de considérer l'objet(a) moins comme support de l'objet partiel que comme parcours d'une main traçante, inscription, lettre, a.« Lacan, séminaire XIII, 42. Lacan nimmt hier eine strikte Trennung zwischen dem Objekt a und den Partialobjekten vor.

132 | »Car c'est de cela qu'il s'agit : si vous allez au restaurant chinois, ça n'est pas uniquement pour manger, c'est pour manger dans les dimensions de l'exotisme. Autrement dit, si ma fable doit avoir un sens, c'est pour autant que le désir alimentaire a un autre sens: il est ici support et symbole de la dimension – seule, dans le psychisme, à être rejetée – du sexuel. La dimension de la pulsion dans son rapport à l'objet partiel est là sous-jacente.« Lacan, séminaire XI, 145.

133 | Vgl. Geissbühler, réception apaisante du manque, 109.

verstehen, die der Signifikantenkette unterworfen sind, wodurch sie ständig in Bewegung sind und sich nicht festmachen lassen. Die Ohren oder Augen stehen lediglich für das Aufblitzen des imaginären Sinns zwischen den Signifikanten – auf einmal weiss das Ich, auf welches Objekt sein Trieb es steuert. Das Partialobjekt ist nicht auf ein Objekt festgeschrieben, sondern kann sich zu allen möglichen Konzepten weiterentwickeln: Ohren, Muscheln, Musik, Töne, Unhörbares, Geschichten und beliebig viele Objekte mehr. Die Kategorien Blick und Stimme ergeben sich für Lacan aus seiner psychoanalytischen Praxis und können theoretisch verändert, gestrichen oder um weitere Kategorien ergänzt werden.¹³⁴ Anders als das Objekt a werden die Partialobjekte zu einem Teil der sprachlichen Struktur innerhalb von Signifikant und Signifikat; sie werden zu letztgenanntem. Demnach muss ein Bruch zwischen Objekt a und dem entsprechenden Partialobjekt bestehen, da ersteres nicht Teil der sprachlichen Struktur ist.¹³⁵ Die Partialobjekte umkreisen die Leere¹³⁶ des Objekts a und können demnach niemals ein Bedürfnis befriedigen, denn sie werden durch das Begehren des Objekts a hervorgebracht.¹³⁷ Das Begehren im lacanschen Sinne kann, anders als ein Bedürfnis, per definitionem nicht befriedigt werden. Deshalb verschiebt sich ein Partialobjekt stets auf ein nächstes und ein nächstes.¹³⁸

Mit einer kurzen Einführung in den Begriff »Objekt a« und den Erläuterungen zu den Partialobjekten sollte die Basis gelegt sein, um die Funktion des Objekts a für die Register des Symbolischen und Realen verstehen zu können.¹³⁹

2.2.3 Register des Symbolischen

Nach der Einführung des Symbolischen durch Lacan 1953 erlangte dieses Register grosse Aufmerksamkeit unter Psychoanalytikern und erfuhr breite Rezeption unter Geisteswissenschaftlern wie Althusser, der es für die Entwicklung seiner symptomalen Lektüre verwendete.¹⁴⁰ Das Symbolische ist dem Register

134 | Vgl. Miller, Voice, 140.

135 | Vgl. ebd., 138.

136 | Die Leere versteht sich bei Lacan als Abwesenheit der Fülle der Ordnung des Realen in der symbolisch-imaginären *Sprache*. Als Beispiel nennt er die Stille als Abwesenheit der Stimme.

137 | Vgl. Geissbühler, *réception apaisante du manque*, 110 und vgl. Miller, Voice, 139.

138 | Vgl. Thurston, *Borromean Knot*, 154.

139 | Die neugierige Leserin, die direkt ein vollständiges Bild des Konzepts »Objekt a« haben möchte, kann an dieser Stelle vorblättern. Siehe Kapitel b) Objekt a: mangelndes Objekt, 88 und b) Objekt a: Das Ding, 92.

140 | Vgl. Evans, *Wörterbuch der Lacanschen*, 299 und Roudinesco, *Jacques Lacan*, 300-303.

des Imaginären gegenübergestellt, welches es strukturiert und dadurch einen Bruch in der Identifikation mit einem sinnbringenden Bild schafft.¹⁴¹ Das Symbolische steht hingegen, in Kontrast zu imaginärer Identifikation und Sinn, für den Mangel und den Anderen¹⁴², das beschneidende Gesetz, die Sprache. Während das Subjekt im Spiegelstadium mit dem anderen als sein Spiegelbild konfrontiert wird, bleibt ihm der Andere zunächst fremd, hat jedoch das logische Primat. Im Spiegelstadium kann der Andere als Kultur¹⁴³ oder kulturelles Umfeld mit Zeichensystemen und Gesetzen gesehen werden, die der Begegnung zwischen dem Subjekt und dem anderen vorausgehen. Ohne diese Prämisse der Kultur als Gesetz würden sich das Subjekt und der andere gar nicht erst begegnen und anschliessend wäre es dem anderen im Spiegelstadium nicht möglich, das Subjekt mit Worten oder Gesten zu spiegeln.¹⁴⁴ Das Symbolische weist einen weiteren Kontrast zum Imaginären auf: den Signifikanten. Er ist dem Signifikat übergeordnet und begründet als metonymisch und metaphorisch gleitende Signifikantenkette die Grundlage von sowohl sinnvoller als auch mangelhafter Sprache. Die symbolische Sprache markiert jeweils den Mangel, der auf das Objekt a verweist, welches sprachlich bloss umkreist wird, aber niemals benannt werden kann. Im symbolischen Register wird das Objekt a in Beziehung zum Mangel gestellt, dessen Ausdruck sich im Begehren zeigt, welches keinem stillbaren Bedürfnis entspricht.¹⁴⁵

a) Signifikanten

Das Begriffspaar »Signifikant« und »Signifikat« wird, wie bereits gezeigt wurde, nicht von Lacan selbst eingeführt, sondern beim Linguisten de Saussure geliehen, der den Begriffen allerdings eine andere Bedeutung zukommen lässt. Der Signifikant, das Lautzeichen, erhält im von Lacan adaptierten saussureschen Algorithmus das Primat über das Signifikat, das Vorstellungszeichen. Er verwendet dieselbe Abbildung eines Baumes und nimmt graphisch zwei offensichtliche Veränderungen daran vor:

141 | Vgl. Lacan, séminaire II, 210.

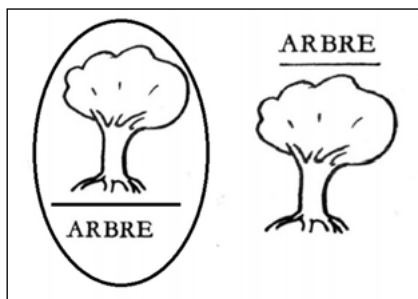
142 | Der Begriff »Anderen« wird gross geschrieben, wenn es sich um den Anderen des Symbolischen handelt.

143 | Lacan würde an dieser Stelle die Begriffe »Sprache« oder »Gesetz« verwenden, auf welche hier verzichtet wird, da der Begriff »Sprache« sonst auf ein Register beschränkt würde und der Begriff »Gesetz« sich zu stark auf Freud bezieht. Zum einfacheren Verständnis werden sie durch den Begriff »Kultur«, der die Gesetz-Sprach-Struktur widerspiegeln soll, ersetzt. Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 124.

144 | Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 44f.

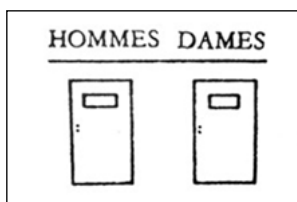
145 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 54-56.

Abbildung 01: Links: De Saussures Darstellung der Beziehung von Signifikat und Signifikant; rechts: Lacans Darstellung der Beziehung von Signifikant und Signifikat¹⁴⁶



Lacan entfernt den Kreis, welcher für ihn die feste Verknüpfung zwischen Signifikat und Signifikant darstellt, und stellt den Signifikanten über das Signifikat, wodurch das Primat des Signifikanten visualisiert wird. Ausserdem hebt er den Balken zwischen den beiden Konzepten als Trennlinie hervor, welche die Konzepte nicht nur differenziert, sondern voneinander fernhält, unüberwindbar trennt. Erst in der Überwindung der Schranke (barre¹⁴⁷) kann ein Signifikant ins Signifizierte übergehen, wofür die Schranke zeitweilig aufgehoben sein muss.¹⁴⁸ Wenig später korrigiert Lacan das Schema von de Saussure erneut und führt folgende Grafik ein:

Abbildung 02: Schema der gleitenden Signifikanten über dem Signifikat¹⁴⁹



146 | Vgl. de Saussure zitiert nach Gondek, Jacques Lacan, 151 und vgl. Lacan, *Ecrits*, 499. Die Darstellungen wurden lediglich inhaltlich übernommen und einander optisch angepasst, damit ein erster Vergleich leichter fällt.

147 | In den Übersetzungen Lacans wie auch der Sekundärliteratur wird das französische Wort »barre« oft eingedeutscht, was zur Verwendung des veralteten Wortes »Barre« führt. Das Wort »Schranke« scheint mir eine passendere Übersetzung, weil es die Konnotation der Grenze hat, welche hier passend ist.

148 | Vgl. Lacan, *séminaire XX*, 35.

149 | Lacan, *Ecrits*, 499.

Lacan erzählt dazu die Geschichte von zwei Geschwistern, die, sich in einem Zugabteil gegenüberstehend, aus dem Fenster blicken, als der Zug in den Bahnhof einrollt. Dabei sieht jedes der Kinder nur eine Toilettüre der beiden Toiletten, die am Bahnsteig direkt nebeneinander stehen. Das eine Kind bekundet, in Dames angekommen zu sein, während das andere auf dem Ortsnamen »Hommes« beharrt.¹⁵⁰ Lacan erklärt sich das Phänomen durch die Verkettung der Signifikanten »Hommes« und »Dames« mit dem Ortsschild anstelle der nebeneinanderstehenden Toilettüren.¹⁵¹ Dies zeigt zunächst die grundsätzliche Autonomie der einzelnen Signifikanten, die erst durch den Sprechakt¹⁵² mit dem Signifikat verwoben werden, was einer Stimme¹⁵³ bedarf, welche die Trägerin des Signifikanten ist. Diese Stimme gehört nicht zum Wechselspiel von Signifikant und Signifikat, sondern liegt ausserhalb der sprachlichen Struktur. Anders ausgedrückt liegen in der Stimme all jene Teile des Signifikanten, welche nicht in das Signifikat übergehen. Es sind jene Teile, die innerhalb der aneinandergereihten Signifikanten nicht sinnvoll gesagt werden können.¹⁵⁴ Diese Aneinanderreihung von Signifikanten, der Sprung von einem Signifikanten, ohne entsprechendes Signifikat, zum nächsten leeren Signifikanten, nennt Lacan eine Signifikantenkette. Wir sprechen dann von einer signifikanten Kette, wenn dieser willkürliche Sprung zwischen Signifikanten zu einem sinnvollen Übergang zwischen diesen Signifikanten wird. Das Ziel des sinnvollen Übergangs von einem Signifikanten zum nächsten ist die Überwindung der Schranke zwischen Signifikant und Signifikat.¹⁵⁵ Es gibt keine Metasprache, die diese Verkettung adäquat beschreiben könnte, vielmehr spricht Lacan vom metonymischen und metaphorischen Gleiten der Signifikanten, welche ständig in Bewegung sind und nicht auf den Ausgangspunkt zurückverfolgt werden können.¹⁵⁶ Wie genau ein Signifikant zum nächsten gleitet und in der Signifikantenkette die Schranke zum Signifikat überwindet, wird als Teil der symbolisch-imaginären Sprache in einem späteren Kapitel erklärt.

150 | Vgl. ebd., 500f.

151 | Das Beispiel der Namen »Hommes« und »Dames« wird später genauer erklärt und weiterentwickelt.

152 | Lacan spricht oft von Sprechakt, da er von einer psychoanalytischen Praxis ausgeht. Es könnte durchaus auch das Schreiben von Worten oder das Zeichnen von Symbolen gemeint sein.

153 | Für die Stimme gilt dasselbe wie für den Sprechakt, sie kann durch die Handschrift oder den Pinselstrich ersetzt werden. Vgl. Miller, Voice, 142.

154 | Vgl. ebd., 140f.

155 | Vgl. Lacan, Seminar V, 404.

156 | Zitat Lacan, *Ecrits*, 813: » [...] qu'il n'y pas d'Autre de l'Autre.« und vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 189f.

b) Objekt a: mangelndes Objekt

Wie bereits gesagt, soll das Objekt a für jede Ordnung durchdekliniert werden, weil es von Lacan 3 ins Zentrum des Borromäischen Knotens gesetzt und somit zum Aspekt eines jeden Rings wird. Bisher ist das Objekt a, das, was nicht gesagt werden kann, als ausserhalb der sprachlichen Struktur liegend eingeführt worden. Als solches ist es eng mit dem Mangel und dem Begehren verknüpft; es verschiebt sich im Register des Imaginären von einem Partialobjekt auf das nächste und wird im Symbolischen zum mangelnden Objekt, das für den nicht symbolisierbaren Rest der Partialobjekte steht.

Durch die Gespaltenheit des Menschen als Subjekt und Ich in der Sprache entsteht ein grundsätzlicher Mangel, der nicht komplett aufgefüllt werden kann. Dieser Mangel an Sein, wie Lacan ihn mit Heidegger nennt, wird getragen durch das Begehren, welches sich auf ein abwesendes Objekt, das Objekt a, richtet.¹⁵⁷ Im symbolischen Register wird angesichts dieses Seinsverlustes, welcher durch das Ungenügen jeglicher Signifikate hervorgerufen wird, alles zum Symbol, was für das Subjekt von Belang ist. Dieses Symbol repräsentiert als Signifikant das, was ist und gleichzeitig, was nicht ist. Die Symbolfähigkeit bietet die Möglichkeit, über die Wahrnehmung hinauszugehen und sich Dinge vorzustellen, die abwesend sind, wodurch ein Signifikant nicht nur das Wahrnehmbare bedeutet, sondern alles Vorstellbare. Schwarze Wolken werden zum Symbol für heranrauschende Stürme, verstanden sowohl als Auseinandersetzungen zwischen Menschen als auch als tatsächliche Gewitter in der Natur und als alle weiteren denkbaren Substitutionen.¹⁵⁸

Als mangelndes Objekt im Symbolischen, der Ordnung des Anderen, wird das Objekt a als der Mangel im Anderen verstanden.¹⁵⁹ Dem Anderen, der für die Kultur oder die Gesetz-Sprache-Struktur steht, ist ein intrinsischer Mangel inhärent. Das Subjekt begehrt den Mangel und in der Identifikation mit dem Ich wird es ein Teil davon, sobald es sich in eine vorherrschende Kultur integriert. Dies geschieht in erster Linie beim Erwerb einer Muttersprache und später in der Schule beim Erlernen von neuen Sprachen (*langue*¹⁶⁰), wobei sich hierunter nicht nur Fremdsprachen wie Deutsch oder Englisch, sondern auch Mathematik oder soziale Hierarchien¹⁶¹ verstehen. Dem Anderen als Kultur ist der intrinsische Mangel der Gesetze und Sprachen inhärent: Mathematik kann keine Gefühle ausdrücken, soziale Hierarchien können nicht in eine ma-

157 | Vgl. Lacan, *Ecrits*, 515.

158 | Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 47f.

159 | Vgl. Ort, *Das Symbolische*, 249.

160 | Lacan meint mit »*langue*« Sprachen wie Französisch oder Deutsch.

161 | Damit sind die Machtsymbole gemeint, die ein Mensch zuerst lesen lernt, bevor er soziale Hierarchien versteht.

thematische Formel gepresst werden und das deutsche Wort »Sprache« heisst sowohl »langue« wie »langage« auf Französisch.

2.2.4 Register des Realen

Erst 1953, fast zwanzig Jahre nach der Einführung des Begriffs, wird das Reale zu einer zentralen Hauptkategorie der lacanschen Psychoanalyse. Es befindet sich sowohl jenseits des Imaginären wie auch des Symbolischen, wodurch nicht länger von einer Opposition, als gegensätzliche Relation zweier sprachlicher Gebilde, die Rede sein kann.¹⁶² Durch dieses neu hinzukommende jenseitige Register führt Lacan in sein struktureles Erkenntnismodell ein Drittes ein und versucht so dem Dilemma der Reziprozität aller dualistischen Epistemologien zu entkommen. Er postuliert eine radikale Alterität, die nicht als Mischform der dualen Struktur des Imaginären und Symbolischen verstanden werden kann. Diese dritte Instanz hat die Funktion, die beiden relativ zueinander bestehenden Instanzen des Symbolischen und Imaginären als Relation zu reflektieren.¹⁶³ Das Reale ist dabei deutlich von der Realität zu unterscheiden, die von Lacan selbst als eine Grimasse des Realen bezeichnet wird. Die Realität ist ein subjektives oder besser intersubjektives Konzept innerhalb der symbolisch-imaginären Sprache, die Sinn schafft und von Mangel geprägt ist. Das Reale widersetzt sich der Sprache jedoch grundsätzlich und kann darin nur als Leerstelle oder Lücke registriert werden.¹⁶⁴

Innerhalb der Metapher des Spiegelstadiums könnte das Reale durch die Körper der sich begegnenden Menschen, dem Subjekt und dem anderen, repräsentiert werden. Seit dem Seminar XX wird das Reale mit dem Körper, der genießt, in Verbindung gebracht. Es wird ausserdem als das Register des Dings, welches die radikalste, unvorstellbarste und unsagbarste Form des Realen ist, bezeichnet.¹⁶⁵ Das Ding ist das verworfene Objekt, welches in den beiden anderen Registern zum mangelhaften Objekt oder den Partialobjekten wird. Anders als die Objekte a der bisherigen Register kann das Ding nicht benannt, sondern nur genossen werden. Die Fülle des Dings findet Ausdruck in der Leere des fundamentalen Signifikanten¹⁶⁶, der nicht länger Teil einer

162 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 250.

163 | Vgl. Ort, Das Symbolische, 63. Ausserdem darf dieses Dritte nicht als den Beginn eines infiniten Regresses verstanden werden, bei dem sich immer weitere Instanzen hinzugesellen, die eine Beobachterposition einnehmen. Das Reale befindet sich auf derselben Ebene wie das Symbolische und Imaginäre.

164 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 253.

165 | Vgl. Voruz, Later Lacan, xi.

166 | Vorläufige Definition: Der fundamentale Signifikant ist verworfen und dem Subjekt nicht länger sprachlich zugänglich, er befindet sich im Realen. Er fehlt im symbolischen Anderen und konstituiert dadurch die nie endende Signifikantenkette.

Signifikantenkette ist, sondern deren Ende bildet, d.h. auf keinen weiteren Signifikanten mehr verweist. Dieser fundamentale Signifikant kann traumatisierend wirken oder als Sinthom¹⁶⁷ genossen werden. Deshalb erhält für Lacan 3 das Konzept der *jouissance*¹⁶⁸ in Verbindung mit dem Sinthom eine zentrale Bedeutung, welche im Anschluss an das Kapitel b) Objekt a: Das Ding erläutert wird.

a) Fundamentaler Signifikant als Trauma und Sinthom

Der fundamentale Signifikant ist im Subjekt, dem Menschen als Sprachwesen, grundsätzlich verworfen, da das Subjekt keinen Zugang zum Register des Realen hat, in dem sich der Signifikant befindet. Von diesem gebarrten Zugang hängt die psychische Stabilität des Menschen ab, welche im Borromäischen Knoten das Reale durch die symbolisch-imaginäre Sprache kontrolliert. Die Sprache hat die selbstschützende Funktion der Verwerfung des fundamentalen Signifikanten, der nie Teil einer Signifikantenkette werden kann, sondern deren unerreichbares Ende bildet.¹⁶⁹

Das Sinthom stellt diese Theorie Lacans, der Verwerfung des fundamentalen Signifikanten, nochmals auf den Kopf: Das Sinthom wird abgeleitet aus der Identifikation mit dem fundamentalen Signifikanten (Nom-du-Père¹⁷⁰); es bedarf keiner Schranke mehr zwischen Signifikant und Signifikat. Im Normalfall produziert diese Identifikation mit dem fundamentalen Signifikanten ein Trauma, das sich in einem Symptom äussert, welches in der Psychoana-

167 | Zusätzlich wird unter dem Register des Realen, wie bereits einleitend erwähnt, das Sinthom erklärt, welches einer stringenten Logik folgend nicht innerhalb dieses Registers zu verordnen ist.

168 | Vorläufige Definition: Die *jouissance* impliziert Fülle und Grenzenlosigkeit und wird auch *supplémentaire jouissance*, weibliche *jouissance*, *jouissance* des Körpers oder des Anderen genannt. Anders als die mangelhafte *jouissance*, welche sexuelle Lust impliziert und dem Begehren unterliegt, kann *supplémentaire jouissance* die Sprachgrenzen überschreiten und ins vollkommene Geniessen führen. Als Beispiel führt Lacan James Joyce oder religiöse Mystiker auf.

169 | Die Verwerfung (*forclusion*) hat den fundamentalen Signifikanten zum Objekt. Sie reisst eine Lücke in die symbolische Ordnung und platziert den fundamentalen Signifikanten in den Bereich des Realen, der somit von der symbolisch-imaginären Sprache ausgeschlossen wird und nicht durch die Analyse entziffert werden kann.

170 | Der Begriff »der-Name-des-Vaters« geht auf den freudschen Ödipuskomplex zurück und ist weit älter als der Begriff »fundamentaler Signifikant«, den Lacan oft mit dem Phallus gleichsetzt. In dieser Arbeit wird aus didaktischen Gründen lediglich der Begriff »fundamentaler Signifikant« verwendet. Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 197.

lyse entziffert werden muss, um schliesslich einen Sinn zu ergeben.¹⁷¹ Lacan hat in dieser Hinsicht die Psychoanalyse revolutioniert, indem er die Auflösung des Symptoms nicht in jedem Fall¹⁷² für möglich oder ans Ziel führend hält.¹⁷³ Stattdessen wird es für Lacan zum Ziel der Psychoanalyse, mit seinem Symptom umzugehen, und einen Weg zu finden, sein Symptom zu geniessen (jouir), oder anders gesagt, das Symptom durch das Sinthom zu ersetzen. Am Ende einer jeden Analyse sollte seit der Einführung des Sinthoms die Identifikation mit dem fundamentalen Signifikanten geschehen, die sich im Geniessen (jouissance) des Symptoms¹⁷⁴, dem Sinthom, zeigt.¹⁷⁵

α. Trauma

Im Seminar XI widmet sich Lacan 2 der Artikulation des Realen und dem Trauma.¹⁷⁶ Zu diesem Zeitpunkt hat Lacan das Sinthom noch nicht eingeführt und kann deshalb keine Versprachlichung des Realen, das sich analog zur symbolisch-imaginären Sprache verhält, ermöglichen. Für Lacan 2 ist das Trauma der Ausdruck der Berührung des Subjekts mit dem Realen. Diese Berührung kann durch das Subjekt nicht in die symbolisch-imaginäre Sprache integriert werden und bleibt deshalb als traumatische Erfahrung in der Sprache präsent ohne artikuliert werden zu können.¹⁷⁷ Das Reale wird von Lacan in dieser Zeit als unreduzierbar, sinnlos und traumatisch umschrieben, weil es sich ausserhalb der Signifikantenkette befindet und damit vom Subjekt unterworfen werden muss.¹⁷⁸ Lacan 3 benennt das Ende der Signifikantenkette als

171 | Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 187f. und vgl. Gault, Statuses of the Symptom, 96.

172 | Das vielleicht berühmteste Beispiel dafür ist James Joyce, den Lacan nicht für »therapierbar« hält. Sein Symptom, seine Texte, können nicht entziffert werden.

173 | »Mais nous savons tous, parce que tous nous inventons un truc pour combler le trou dans le Réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait »troumatisme«. On invente! On invente ce qu'on peut, bien sûr.« Lacan, séminaire XXI, Leçon 8 du 19 février 1974, 97.

174 | Bei Žižeks Buchtitel »Enjoy your Symptom!« zeigt sich das Ziel Psychoanalyse als Imperativ, wodurch er mit Lacans neuem Ziel der Psychoanalyse kokettiert. Žižek, Symptom!, Buchtitel.

175 | Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 187f. und vgl. Gault, Statuses of the Symptom, 96.

176 | Vgl. Lacan, séminaire XI, 63ff.

177 | »La fonction de la tuché, du réel comme rencontre – la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée – s'est d'abord présentée dans l'histoire de la psychanalyse sous une forme qui, à die seule, suffit déjà à éveiller notre attention - celle da traumatisme.« Ebd., 54.

178 | Vgl ebd., 223.

den fundamentalen Signifikanten, der grundsätzlich verworfen ist, jedoch als Sinthom genossen werden kann.

β. Sinthom

Lacan führt das Sinthom erst 1975 ein und widmet ihm sogleich ein ganzes Seminar.¹⁷⁹ Der Begriff des Sinthoms sollte aufgrund seiner Funktion innerhalb des Borromäischen Knotens, die im Zusammenhalt der drei Ordnungen liegt, nicht bloss in einem Register verortet werden. Trotzdem wird das Sinthom unter der Ordnung des Realen eingeführt, weil es erstmals den Zugang zu diesem Register ermöglicht, ohne dabei traumatisiert zu werden. Dank der Einführung des Sinthoms entsteht die Möglichkeit, der zeitlich begrenzten Aufhebung des Borromäischen Knotens, wodurch sich der Ring des Symbolischen öffnen kann; die Schranke, welche den Signifikanten vom Signifikat getrennt gleiten lässt, wird zeitweilig aufgehoben.¹⁸⁰

Wenn sich ein solches Sinthom zeigt, wird es zum Sprachrohr des fundamentalen Signifikanten, wodurch dieser geniessbar und als solcher minimal strukturiert wird. Das durch den fundamentalen Signifikanten ausgelöste Trauma, wird durch das Sinthom zum *troumatisme*¹⁸¹, welcher nicht länger traumatisch ist. Das Sinthom übernimmt in diesem Moment die Funktion des Borromäischen Knotens, der die drei Register zusammenhält, wodurch das Öffnen eines beliebigen Rings unter Beibehaltung psychischer Stabilität ermöglicht wird.¹⁸²

b) Objekt a: Das Ding

Nach 1970 werden die Konzepte Objekt a und *jouissance* zu den zentralsten in Lacans Arbeiten, wodurch er ihre anfängliche Bedeutung verändert und sie eng miteinander verknüpft.¹⁸³ Objekt a erfährt eine Dreiteilung in Partikularobjekt, mangelhaftes Objekt und das Ding, während die *jouissance* sich vom Geniessen der Lust (*plaisir*), zum Geniessen des Begehrens (*désir*) und schliesslich zur reinen *jouissance* oder supplementären *jouissance* steigert.¹⁸⁴

179 | Vgl. Žižek, *Symptom!*, ganzes Werk.

180 | Vgl. Evans, *Wörterbuch der Lacanschen*, 273-275.

181 | Dies ist ein Neologismus, der sich aus »*trou*« und »*traumatisme*« zusammensetzt und von Lacan erfunden ist, um die Leere des Realen zu füllen. Vgl. Lacan, *séminaire XXI*, *Leçon 8 du 19 février 1974*, 97.

182 | Vgl. Grigg, *Lacan, Language and Philosophy*, 20. Kritische Anmerkung: Lacan behandelt jeweils nur den besonderen Fall, die Herauslösung des symbolischen Rings, geht jedoch nicht auf die Lösung der anderen Ringe ein; dies lässt eine enge Verbindung zwischen dem Symbolischen und dem Sinthom vermuten.

183 | Vgl. Evans, *Jouissance*, 2.

184 | Vgl. ebd., 3-9 und vgl. Thurston, *Borromean Knot*, 154.

Zuerst widmen wir uns dem Objekt a im Register des Realen und anschließend seiner Verknüpfung mit der jouissance.

Das Ding ist, anders als das mangelhafte Objekt, das einen fehlenden Rest bezeichnet, oder die Partialobjekte, die sich stets verschieben, die Substanz der Objekte a. Diese ist jedoch unmöglich zu repräsentieren und daher a priori von jeder Sprache ausgeschlossen. Er nennt sie: Blick, Stimme und das Nichts. Alle drei sind präzise das, was nicht gesagt werden kann. Gehen wir erneut vom Objekt a, der Stimme, aus, die zum Partialobjekt der Ohren und zum mangelhaften Objekt der brüchigen Stimme wird, die nicht alles zu sagen vermag.¹⁸⁵ Zu was wird die Stimme als das Ding im Register des Realen? Objekt a, das Ding, wird zur Stille, welche der Stimme erst ermöglicht, mangelhaftes Objekt oder Partialobjekt zu sein. Miller meint dazu: »We do not use the voice; the voice inhabits language, it haunts it.«¹⁸⁶ Das Ding als der Sprache unzugängliches Unding schafft keinen Sinn, sondern Leere, die nicht entziffert, sondern nur genossen werden kann.

c) Jouissance¹⁸⁷

Dieses Geniessen des Dings bezeichnet Lacan innerhalb des Borromäischen Knotens als jouissance. Jedoch bezeichnet er ebenfalls das Geniessen des Sinns und des Mangels als dasselbe, weshalb dieser oszillierende Begriff der jouissance zunächst in seinen verschiedenen Bedeutungen verstanden werden muss, um ihn innerhalb des Borromäischen Knotens angemessen verwenden zu können.

α. Jouissance und Lust: plaisir

Jouissance, verstanden als »plaisir«, ist die erste Form, welche im Imaginären angesiedelt ist und mit dem freudschen Term der »Lust« gleichgesetzt werden kann. Die Lust kann durch die Befriedigung eines Bedürfnisses ausgelöst werden, bringt aber niemals eine vollendete Befriedigung, sondern schreit stets nach mehr.¹⁸⁸ Diese Form der Lust wird für das Sprachverständnis Lacans nicht weiterverwendet, da sie im Borromäischen Knoten durch den sprachlichen Sinn ersetzt wird.

185 | Lacan nennt in den *Ecrits* die Partialobjekte Freuds und ergänzt diese: »mamelon, scybale, phallus (objet imaginaire), flot urinaire. (Liste impensable, si l'on n'y ajoute avec nous le phonème, le regard, la voix, – le rien.)« Lacan, *Ecrits*, 817. Bei der weiteren Lektüre lässt sich leicht erkennen, auf welches Partialobjekt Lacan sich fokussiert: die Stimme.

186 | Miller, *Voice*, 145.

187 | Der Begriff wird nicht mit Genuss oder Geniessen ins Deutsche übersetzt, denn im Französischen enthält er die sexuelle Konnotation des Orgasmus und wird von Lacan selbst eingeführt, ohne sich etwa auf das Vokabular Freuds zu beziehen.

188 | Vgl. Evans, *Wörterbuch der Lacanschen*, 113 und Evans, *Jouissance*, 3.

β. Jouissance und Begehren: mangelhafte jouissance

In einem ersten Verständnis von jouissance im Kontext des Begehrens im Seminar V wird sie als der simple Genuss des Strebens nach einem Begehren ohne Objekt definiert. Ohne Objekt deshalb, weil es sich beim Begehren Lacans um eines handelt, das nicht befriedigt werden kann und deshalb weiter besteht. Dadurch wird die jouissance zur Triebfeder des Begehrens; wenn das Subjekt das Begehren genießt, erhält die jouissance das Begehren. Im Seminar VI verändert sich das Verhältnis von Begehren und jouissance dahingehend, dass jouissance zum Telos des Begehrens wird. Als Beispiel nennt Lacan das sexuelle Begehren oder die Liebe zwischen Mann und Frau, welche niemals gestillt werden kann.¹⁸⁹ Dieses zweite Verständnis von jouissance setzt einen Mangel des Genusses voraus, denn es kann nur begehrt werden, was man nicht besitzt.¹⁹⁰ Diese Form der jouissance wird innerhalb des Borromäischen Knotens in der Intersektion des Realen und Symbolischen als phallische oder mangelhafte jouissance auftauchen.

γ. Jouissance und der reale Andere: supplementäre jouissance

Dem Realen wird der reale Andere, als der Ort der Signifikanten, des fundamentalen Signifikanten oder des Dings, zugeordnet. Anders als der Andere und der andere ist dies ein Bereich der Gesetzlosigkeit, des grenzenlosen Genießens, befreit von den Schranken der symbolisch-imaginären Sprache.¹⁹¹ Dieser Ort ist nicht als Lokalität zu verstehen, sondern als den Bereich der jouissance, die dem Bereich der sinnvollen Sprache (sens) gegenübergestellt ist.¹⁹² Wenn mit jouissance der Bereich des grenzenlosen Genießens gemeint ist, nennt Lacan ihn unter anderem supplementäre jouissance, was in dieser Arbeit beibehalten wird.¹⁹³ Die supplementäre jouissance kann sich

189 | »il n'y a pas de rapport sexuel.« Lacan, séminaire XXI, 27; »l'amour – rien à faire avec la vérité, c'est beaucoup dire, puisque tout de même ce qu'il démontre, c'est qu'elle ne peut pas se dire toute.« Ebd., 28.

190 | Vgl. Evans, Jouissance, 5f.; »D'un côté, la jouissance est marquée par ce trou qui ne lui laisse pas d'autre voie que celle de la jouissance phallique.« Lacan, séminaire XX, 14.

191 | Vgl. Ritter, reprise, 177.

192 | »Ce n'est pas dire que le désir ne concerne pas l'Autre intéressé dans la jouissance, qui est l'Autre réel.« Lacan, séminaire X, 213; »Mais l'être, c'est la jouissance du corps comme tel, c'est-à-dire comme asexué, puisque ce qu'on appelle la jouissance sexuelle est marquée, dominée, par l'impossibilité d'établir comme tel, nulle part dans l'énonçable, ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation rapport sexuel.« Lacan, séminaire XX, 13.

193 | Im Weiteren wird die supplementäre jouissance von Lacan als »jouissance de l'Autre«, »jouissance féminine«, »jouissance totale« oder »jouissance pure« bezeichnet.

allerdings erst in der Topik des Borromäischen Knotens bzw. in dessen Aufhebung zeigen.

2.2.5 Zusammenfassung der drei Register des Realen, Symbolischen und Imaginären

Aus praktischen Gründen wird die bereits einleitend im Abschnitt 2.2.1 Übersicht der sprachlichen Konzepte zu RSI abgebildete Tabelle nochmals gezeigt, um anhand ihrer Stichworte eine Zusammenfassung der drei Register des Realen, des Symbolischen und des Imaginären zu geben. Die für diese Arbeit in didaktischer Absicht entwickelte Tabelle soll dem Leser, zusammen mit den vorangegangenen Erläuterungen der drei Register, den Zugang zum lacanschen Vokabular erleichtern.¹⁹⁴ Die Bereiche des Imaginären und des Symbolischen wurden als Oppositionspaare entlang der Metapher des Spiegelstadiums erklärt. Dem Imaginären wurden die Konzepte des Ichs und des Anderen zugeordnet, wohingegen die Konzepte des Subjekts und des Anderen dem Symbolischen angehören. Das Ich ist das Produkt des Identifikationsprozesses des Subjekts mit seinem Spiegelbild, welches in der Begegnung mit dem anderen entsteht. Wann immer in einem Identifikationsprozess ein Ganzes hervorgebracht wird, wie bei der Konstruktion des Ichs, entsteht Sinn. Diese Begegnung des Subjekts mit dem anderen wird erst durch den Anderen ermöglicht, der das logische Primat hat. Mit dem Realen wird eine weitere Prämisse, jene des Körpers, welcher die Voraussetzung für eine Begegnung ist, eingeführt. Das Reale beherbergt die radikalste aller Alteritäten: der reale Andere, welchem der Mensch in der supplementären jouissance begegnet. Im Realen ersetzt der fundamentale Signifikant das Spiel von Signifikanten und Signifikaten; die Signifikantenkette wird unterbrochen. Ausserhalb dieses Zeichensystems von Signifikant und Signifikat befindet sich das Objekt a, welches niemals abgebildet werden kann und je nach Register als Partialobjekt, als mangelndes Objekt oder als das Ding auftaucht. Letztgenanntes bringt niemals Sinn hervor, sondern kann lediglich als supplementäre jouissance genossen werden; der Zugang zur symbolisch-imaginären Sprache bleibt ihm verwehrt. Der Mangel, der ebenfalls genossen werden kann, bringt lediglich eine mangelhafte jouissance hervor, die sich im Begehren manifestiert. Das Hervorbringen von Sinn, mangelhafter jouissance und supplementärer jouissance ist erst in der Verknotung des Borromäischen Knotens möglich. Ausserhalb dieser Topik situiert Lacan das Sinthom, welches die Loslösung des symbolischen Registers ermöglicht und so den Zugang zum Realen öffnet. Die

Wobei einzig der Begriff der »supplementären jouissance« keinen unnötigen Ballast an Konnotationen mit sich bringt. Vgl. Weber, *jouissance du manque*, 365f.

194 | Siehe Tab. 4: Thematisch geordnete Tabelle der sprachlichen Konzepte zu RSI, 79.

drei Ordnungen werden im folgenden Kapitel miteinander verknüpft, wodurch dem Leser die Zeile »Borromäischer Knoten« der obenstehenden Tabelle verständlich gemacht wird.

2.3 Borromäischer Knoten – Verknüpfung der drei Ordnungen (RSI)

Mit Lacan ergibt sich erst durch das Gefüge der Ordnungen des Realen, Symbolischen und Imaginären für den Menschen eine sprachliche Wirklichkeit¹⁹⁵. Das späte Sprachverständnis von Lacan lässt sich nur verstehen, wenn man die radikale Heterogenität der drei Ordnungen und deren reziproke Definitionen kennt. Lacan hat in einer frühen Phase seines Schaffens mit Schemata gearbeitet, um die drei Ordnungen miteinander in Beziehung zu setzen.¹⁹⁶ Später beginnt er sich mit der Topologie¹⁹⁷ zu beschäftigen, welche die Schemata ablösen wird, und erklärt die sprachliche Wirklichkeit mithilfe unterschiedlicher Topologien wie dem Möbiusband, dem Torus oder dem Borromäischen Knoten. In dieser Arbeit kann nur auf letztere eingegangen werden, da diese Topologie von zentraler Bedeutung für die reziproke Definition und radikale Heterogenität der drei Ordnungen ist.¹⁹⁸

2.3.1 Borromäischer Knoten nach Lacan

Lacan 3 differenziert den Begriff des Borromäischen Knotens ab Seminar XX, auch wenn er ihn bereits im Seminar XII eingeführt hat.¹⁹⁹ Dieser Knoten lässt die Hierarchie, welche zuvor zwischen den Ordnungen des Symbolischen, Realen und Imaginären bestand, aufbrechen: Ab 1953 spielt das Symbolische eine

195 | Vorläufige Definition Lacans: Der Wirklichkeit obliegt das Primat der Sprache, welche sie strukturiert. Zu dieser Sprache gehört auch der Körper mit seinen Symptomen. Wirklichkeit ist all das, was innerhalb des Borromäischen Knotens mit Sinthom einen (sprachlichen) Ausdruck findet.

196 | Besonders erwähnt sei hier das Schema R, in welchem das Reale die beiden anderen Bereiche durch einen Balken voneinander trennt. Vgl. Ort, Das Symbolische, 4 und 60.

197 | Lacan spricht in freudscher Tradition oft von Topik, wobei die Begriffe als Synonyme verwendet werden können.

198 | In der Sekundärliteratur meist auf den Borromäischen Knoten verwiesen, um die Grundstrukturen des lacanschen Denkens zu erklären.

199 | Vgl. Krutzen, Lacan Séminaire, 351.

zentrale Rolle in der lacanschen Topik²⁰⁰ (SIR²⁰¹), bis im Seminar XX mit dem Borromäischen Knoten diese Vormachtstellung aufgehoben wird. Wodurch im Seminar XXII (RSI) eine neue Gewichtung der Ordnungen möglich wird und Lacan von der Bezeichnung SIR auf RSI wechselt.²⁰² Anders als in seinen vorherigen Schemata²⁰³ geht es Lacan nicht länger in erster Linie darum, das Subjekt der Psychoanalyse theoretisch zu erschliessen, sondern den Menschen in einem grösseren theoretischen Konzept von (sprachlicher) Wirklichkeit zu verorten.²⁰⁴ Lacan kennt mindestens zwei Möglichkeiten den Borromäischen Knoten zu zeigen, wovon die dreidimensionale Verknötung von drei Ringen die psychische Realität und das zweidimensionale Modell²⁰⁵ die Interaktion der drei Ordnungen veranschaulichen soll. Letzteres verwendet er in vielen seiner Seminare nach 1974, wohingegen der dreidimensionale Knoten als theoretische Prämisse zu verstehen ist, dessen Haupteigenschaft der Verknötung nicht zu (zweidimensionalem) Papier gebracht werden kann.

a) Borromäischer Knoten mit drei Ringen

Zunächst muss das Grundkonzept des Borromäischen Knotens verstanden werden, welches in der Verknötung von mindestens drei Ringen besteht, für die folgendes gilt: Löst man einen Ring aus dem Knoten, lösen sich auch alle anderen, da die einzelnen Ringe nicht länger miteinander verbunden sind. Je-

200 | Freud verwendet den Begriff der »Topik« anstelle von »Topologie«, diese können aber als Synonyme, im Sinne der Beschreibung räumlicher Verhältnisse und Prozesse verstanden werden.

201 | SIR ist eine Variante, die Lacan 2 verwendet, um die drei Ordnungen des Symbolischen, Imaginären und Realen zu bezeichnen.

202 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 299 und Meyer zum Wischen, Materialismus, 36 und Roudinesco, Wörterbuch der Psychoanalyse, 999.

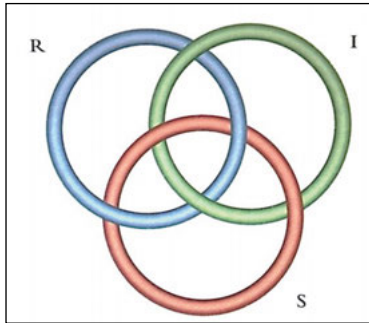
203 | Lacan führt im Seminar IV das Schema L und später das Schema R ein, die alle nur zweidimensional sind.

204 | Immer wieder tritt die Frage auf, ob dieser borromäische Knoten ein Modell, eine grafische Zusammenfassung der Verknüpfung RSI sei. Lacan antwortet darauf im Seminar XXIII, es sei insofern kein Modell, als es etwas ist, woran die Vorstellungskraft scheitert. Er geht von einer Unmöglichkeit der Repräsentation der Struktur RSI aus; der borromäische Knoten ist identisch mit der Struktur. Vgl. Thurston, Borromean Knot, 148. Miller vergleicht Lacan mit René Magritte der unter und sein Bild einer Pfeife schreibt: »Ceci n'est pas une pipe.« Lacan würde dasselbe tun, wenn er unter den gezeichneten Borromäischen Knoten schreibt, dies sei keine Metapher. Zu sagen es sei keine Metapher, wird dadurch zum Teil des gezeichneten Bildes; zu einer Metapher. Vgl. ebd., 158.

205 | Lacan spricht von *mise à plat*, also einem plattgedrückten Knoten, den es nicht geben kann, weil die Zweidimensionalität des Knotens der Definition eines Knotens widerspricht.

dem Ring kommt somit dieselbe Wichtigkeit und Position innerhalb des Knotens zu und kann nicht durch einen anderen kompensiert werden. Lacan verdeutlicht dies mit der Grafik des Borromäischen Knotens:²⁰⁶

Abbildung 03: Borromäischer Knoten des Realen (R), Symbolischen (S), und Imaginären (I)



Lacan sah sich mit dem Problem konfrontiert, drei komplett heterogene Begriffe, die per definitionem keine gemeinsame Metasprache haben können, als Teile einer einzigen Struktur zu verstehen.²⁰⁷ Die Gleichstellung der drei Ordnungen innerhalb einer Struktur, stellt die Konzepte von Lacan 1 und 2 in Frage, in welchen z.B. die symbolische Ordnung stärker gewichtet wurde, als die imaginäre, in welchen letztere für kindliche Illusionen stand und erstere für das wahre Subjekt. Diese Gleichstellung der Ordnungen im Borromäischen Knoten und gegenseitige Abhängigkeit hat zur logischen Konsequenz, dass keine der Ordnungen selbst das strukturierende Prinzip innehaben kann, sondern sich dieses erst aus der Verknötung ergibt.²⁰⁸

Der Knoten hat drei Eigenschaften, die ihn ausmachen und von jeder Ordnung mitgetragen werden: Er ist konsistent, existent und macht Loch²⁰⁹. In der Theorie wird jede der drei Eigenschaften primär von einer Ordnung in den Borromäischen Knoten mitgebracht und dort auf alle anderen Ordnungen übertragen. Anders ausgedrückt übernimmt der Borromäische Knoten die

206 | Lacan, séminaire XXIII, 20.

207 | Vgl. ebd., 90.

208 | Vgl. Thurston, Borromean Knot, 149f.

209 | Lacan kreiert ein Verb für die dominante Eigenschaft der realen Ordnung, welche sich innerhalb des Borromäischen Knotens auf die anderen Ordnungen überträgt: »L'existence comme telle se définit, se supporte de ce qui, dans chacun de ces termes – R.S.I. – fait trou.« Lacan, séminaire XXII36. Er verwendet das Verb, weil es zu seiner Knotenterminologie passt, keine psychoanalytische Vorbelastung mitbringt und ausserdem die nihilistische Erscheinung der realen Ordnung konnotiert. Vgl. ebd., 101-106.

einzelnen Eigenschaften seiner Ringe und diese Eigenschaften werden wiederum durch die Verknotung von allen Ringen mitgetragen.²¹⁰

α. Konsistenz

Die Konsistenz ist eine Grundeigenschaft der imaginären Ordnung und als solche ohne jeglichen Riss oder Bruch. Der Borromäische Knoten als (zweidimensionales) Ganzes übernimmt diese Eigenschaft durch den Zusammenhalt der Ringe und die Unmöglichkeit einen Ring herauszulösen ohne in seine Einzelteile zu verfallen. In der zweidimensionalen Darstellung schieben sich die Ringe übereinander, verlassen das Feld der Topologie und werden wieder zur geometrischen Figur aus Kreisen und Flächen, die benannt werden können – sie zeigen ein imaginäres Bild.²¹¹ Diese Konsistenz überträgt sich als Eigenschaft auf das Reale, welches sich der Sprache ununterbrochen widersetzt und auf das Symbolische, welches beständig die Sprache begrenzt und unterbricht.

β. Existenz²¹²

Die Existenz ist eine Eigenschaft der realen Ordnung, die sich grundsätzlich jeglicher Struktur widersetzt und als unstrukturierte Fülle des Seins verstanden wird. Der borromäische Knoten als Topik, hier der geometrischen Figur entgegengesetzt, übernimmt diese Eigenschaft durch die Verknotung, den Knotenpunkt in der Mitte. Dies liegt daran, dass der Knotenpunkt zweidimensional dargestellt einen Leerraum, eine Schnittstelle ergibt, jedoch in der Topik die Fülle ist, die sich (zweidimensional) nicht zeigen lässt.²¹³ Auf das Symbolische überträgt sich diese Eigenschaft als das Unsagbare, für welches es keine Sprache gibt; als existierender aber verworfener fundamentaler Signifikant. Im Imaginären, dem Bereich der Sprache und Konstruktion, ist die unaussprechliche Existenz ausgeschlossen und kehrt in Form von Partialobjekten des Begehrens zurück, weil es unmöglich ist, in dieser Ordnung den Mangel auszudrücken.

210 | Vgl. Thurston, Borromean Knot, , 150f.

211 | Vgl. ebd., 150 und Schneider-Harpprecht, Mit Symptomen, 281.

212 | Von Lacan selbst oft als »ex-sistence« oder in der Sekundärliteratur als »Existenz« verwendet, den er bei Heideggers »ek-stasis« entlehnt. Weil der Begriff hier nicht weiter ausgeführt wird, reicht es von Existenz, im Sinne eines Seienden ausserhalb der Sprache, zu sprechen.

213 | Vgl. Lacan, séminaire XXIII, 81f.

γ. Loch machen²¹⁴

Die Eigenschaft des Loch-machens, zu durchlöchern oder durchbohren gehört zur symbolischen Ordnung. Es ist ein zentrales Merkmal für das Symbolische zu durchbrechen und zu beschneiden, wodurch es begrenzt und strukturiert wird. Die Ringe des Borromäischen Knotens sind durch ein Loch miteinander verbunden. Indem ein Ring die Schnittstelle zwei anderer, unverbundener Ringe durchdringt, werden alle drei miteinander verknotet.²¹⁵ Das Symbolische macht Loch in die Schnittstelle des Realen und Imaginären, indem es eine Sehnsucht nach dem Realen als Mangel in das Imaginäre einschreibt. Für die Schnittstelle des S-I, von Lacan auch die symbolisch-imaginäre Sprache genannt, bedeutet dies vom Realen durchlöchert zu werden. Das Reale, sich der Sprache widersetzend, wirkt auf den Menschen als Sprachwesen. Es hinterlässt Spuren in der Sprache, die nicht weiter analysiert werden können und als Leere wahrgenommen werden. Das Imaginäre macht Loch in die Schnittstelle des Realen und Symbolischen, indem es ein ganzheitliches, sinnvolles Bild konstruiert. Aus losen Signifikanten, die mit dem fundamentalen Signifikanten in Verbindung stehen, entsteht eine ganzheitliche, sinnvolle Signifikantenkette, die diese Verbindung nur noch zwischen den Zeilen erahnen lässt.

b) Drei Intersektionen des Borromäischen Knotens mit drei Ringen

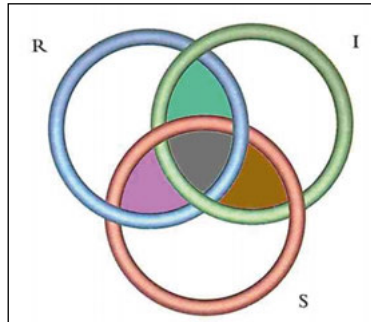
Wird der Borromäische Knoten flach gedrückt (*mise à plat*), ergeben sich wie bereits erwähnt Intersektionen der Kreise RSI. Zur Veranschaulichung wird der Borromäische Knoten mit Sinthom inklusive seiner Intersektionen (türkis, violett und braun) und dem Objekt a (grau)²¹⁶ nochmals abgebildet:

214 | Lacan spricht in Seminar XX von Löchern (*trou*) im Borromäischen Knoten.

215 | Vgl. Schneider-Harpprecht, *Mit Symptomen*, 282.

216 | Die Farben der Intersektionen ergeben sich jeweils aus der Farbkombination der sich überlappenden Ringe: Beispielsweise ergibt sich aus rotem und blauem Ring die violette Intersektion. Das Objekt a (grau) ergibt sich aus der Mischung der Farben der Intersektionen (türkis, violett und braun).

Abbildung 04: Borromäischer Knoten inkl. Intersektionen und Objekt a



Mit der Einführung des Knotens ist der Mensch²¹⁷ nicht länger Teil der symbolischen Ordnung, sondern Teil der Borromäischen Knotenstruktur und muss in Relation zu den drei Intersektionen gesehen werden: R überlappt S durchdrungen von I (violett), S überlappt I durchdrungen von R (braun), I überlappt R durchdrungen von S (türkis).²¹⁸ Im Zentrum ergibt sich aus den Loch machenden Kreisabschnitten eine Fläche, der Platz von Objekt a (grau). In den drei Intersektionen situiert Lacan die *jouis-sens* (»jouissance«, hier zusammengesetzt aus den Begriffen »sich freuen« und »Sinn«), einerseits zu lesen als Sinn und das dem Sinn entgegengesetzte Konzept des Genießens des Sinns, der *jouissance*.

α. Sinn

Die Intersektion von S und I (braun) subsumiert den Sinn, der von R durchbohrt wird und als solcher von der Wirkung des Realen betroffen ist. Der Sinn entsteht in der symbolisch-imaginären Sprache, die ihre Signifikanten aus dem Symbolischen schöpft und diese an den Signifikanten des Imaginären festmacht.²¹⁹ Die (imaginären) Bilder werden mit (symbolischen) Worten verknüpft. Das Reale macht Loch in diese sinnschaffende symbolisch-imaginäre Sprache, indem es die Verknüpfung von Wort und Bild unerlässlich aufbricht. Es stoppt die potentiell unendlichen Signifikantenketten des symbolisch-imaginären Felds, mit dem fundamentalen Signifikanten, der auf keinen weiteren Signifikanten verweist. Dementsprechend existieren Worte losgelöst von

217 | Lacan verwendet das Wort Subjekt in seinen späteren Werken oft gleichbedeutend mit Mensch. Aus Gründen der Begriffsschärfe spreche ich von Mensch im Kontext der Knotenstruktur und von Subjekt im Kontext der imaginären Ordnung.

218 | Lacan verwendet einen links gerichteten Knoten, obwohl er andersherum die gleichen Knoteneigenschaften hätte. Dann würden jedoch die Überlappungen anders liegen (z.B. R unterliegt S). Vgl. Schneider-Harpprecht, *Mit Symptomen*, 285.

219 | Vgl. ebd., 286.

Bildern oder Ideen, die auf etwas ausserhalb der Sprache verweisen, ohne es sinnvoll benennen zu können.

β. Phallische oder mangelhafte jouissance²²⁰

Lacan verortet die jouissance immer im Bereich des Realen, erst durch das Reale wird geniessen möglich. In der Intersektion von R und S (violett) wird durch Lacan die phallische jouissance verortet, die sich durch das Gesetz der Sprache innerhalb des Sagbaren begrenzt findet. Diese jouissance kann mit der unbefriedigbaren Lust, welcher der Mangel inhärent ist, veranschaulicht werden.²²¹ Aufgrund des inhärenten Mangels der phallischen jouissance, wird sie in dieser Arbeit fortan als »mangelhafte jouissance« bezeichnet, wodurch sie ihre biologische Konnotation durch den freudschen Terminus verliert.²²² Die Intersektion R-S wird vom Imaginären durchlöchert, welches die selbstbezogene mangelhafte jouissance deutet, wodurch ihr in einem intersubjektiven Kontext ein Sinn zugeschrieben wird. Sie wird zur Identität des Subjekts und damit zu einem bewussten Teil oder muss als solcher bewusst abgelehnt werden: Das Subjekt muss sich gegenüber seinem Geniessen positionieren, begrenzt es dadurch und setzt es dem Mangel aus.

220 | Lacan hat manchmal den Begriff »jouissance des Anderen« gleichbedeutend mit dem Begriff »phallische jouissance« verwendet. Vgl. Krutzen, Lacan Séminaire, 290ff. Der Vorteil des Begriffs »jouissance des Anderen« ist der Wegfall eines unnötigen biologischen Begriffs des Phallus und der Rückkopplung an Freuds Ödipuskomplex. Lacan verwendet den Begriff »jouissance des Anderen« aber auch für andere Formen der jouissance und die Sekundärliteratur setzt mehrheitlich den Begriff der »phallischen jouissance« ein.

Vgl. ebd., 505. In dieser Arbeit wird der Begriff der supplementären jouissance verwendet, da dieser nicht durch die Genderproblematik vorbelastet ist und sich problemlos von der phallischen jouissance, die manchmal auch als »jouissance de l'Autre« bezeichnet wird, unterscheiden lässt. Zur Problematik der jouissance des Anderen vgl. Boussidan, jouissance sexuelle, 390.

221 | Vgl. Schneider-Harprecht, Mit Symptomen, 288.

222 | Ausserdem wird damit nicht nur die biologische Last getilgt, sondern gleichzeitig die Kritik feministischer Autorinnen und Derridas zum Begriff des »Phallus« integriert. Der Hauptkritikpunkt Derridas liegt in der Hervorhebung eines besonderen Signifikanten, dem Phallus, welche die Metaphysik der Präsenz wieder einführt. Der Phallus wird geradezu idealisiert und zum Garant für die Bedeutung gemacht. Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 228.

y. Supplementäre jouissance

Die Intersektion von I und R (türkis) wird von Lacan unterschiedlich besetzt: einmal als jouissance des durchtrennten Anderen (**JA**) und einmal als »Il n'y a pas d'Autre de l'Autre« (das Feld wird leer gelassen). Gegen Ende seines Schaffens entwickelt er das Geniessen des Anderen weiter, nennt es weibliche jouissance und schliesslich supplementäre jouissance.²²³ Im Seminar XX spricht Lacan zum ersten Mal von »jouissance radicalement Autre«, »jouissance féminine« und »jouissance supplémentaire«, welche als Synonyme mit jeweils leicht variierenden Konnotationen verwendet werden.²²⁴ Supplementär wird in seinem lexikalischen Sinn als ergänzend, die mangelhafte jouissance in ihrer Funktion vervollständigend verstanden. Die Sprache des Mangels erfährt hier ihre Komplementierung, etwas, das für Lacan 1 und 2, der das Subjekt als Begehrendes versteht, undenkbar gewesen wäre. Erst Lacan 3 erkennt eine Möglichkeit, das Subjekt nicht länger nur als Sprachwesen zu verstehen, sondern es mit etwas Aussersprachlichem (hors graphe), dem Realen, in direkte Berührung kommen zu lassen. Die supplementäre jouissance kennt keine Begrenzung durch die Sprache, sondern befindet sich in zwei Bereichen (RI), die per definitionem grenzenlos sind. Das Reale wirkt durch die Bilder²²⁵ des Imaginären, ohne dabei in das Korsett der Sprache gezwängt zu werden. Lacan fügt die Beispiele der Mystik oder des Traumas an: Menschen machen eine Erfahrung²²⁶, die auf sie wirkt und bildhaft in Erinnerung bleibt, aber nicht mithilfe von Signifikanten ausgedrückt werden kann.²²⁷ In diese supplementäre jouissance macht das Symbolische Loch durch die Symptome, die

223 | Streng genommen dürfte die weibliche oder supplementäre jouissance nicht innerhalb des Borromäischen Knotens mit drei Ringen verortet werden. Aus didaktischen Gründen wird dies aber zunächst getan und erst zu einem späteren Zeitpunkt differenziert.

224 | Vgl. Krutzen, Lacan Séminaire, 505. In dieser Arbeit wird der Begriff der supplementären jouissance verwendet, da dieser nicht durch die Genderproblematik vorbelastet ist und sich problemlos von der phallischen jouissance, die manchmal auch als »jouissance de l'Autre« bezeichnet wird, unterscheiden lässt. Zur Problematik der jouissance des Anderen vgl. Boussidan, jouissance sexuelle, 390.

225 | Im Kontext des Imaginären verwendet Lacan das Wort »Bild« als nicht-sprachlichen und wirkmächtigen Begriff. Obwohl er Bilder – damit meint er kommunizierbare Bilder – als Teil der Sprache versteht, verwendet er den Begriff »Bild« als aussersprachlichen.

226 | Erfahrung wird hier alltagssprachlich als »gemachtes Erlebnis, das eine Auswirkung auf das Leben hat« verstanden und mit Lacan der Sprache zunächst gegenübergestellt. Luckmann mit seinen phänomenologischen Wurzeln wird eine präzisere Definition in Anspruch nehmen.

227 | Vgl. Schneider-Harprecht, Mit Symptomen, 289.

diese Erfahrungen hervorbringen. Lacan nennt die Symptome, welche aufgrund der supplementären jouissance entstehen, Sinthom.²²⁸ So findet die traumatische oder mystische Erfahrung Eingang in die Sprache.

ō. Objekt a

Auf das Objekt a wurde bereits ausführlich eingegangen, deshalb soll hier nur seine Funktion als Teil des Borromäischen Knotens erläutert werden. In der Mitte des Knotens macht Lacan das verworfene Objekt a des Begehrens fest, welches je nach Ordnung für reine jouissance (R), mangelndes Objekt (S) oder die Partialobjekte (I) steht. In keinem Fall kann es ausgesprochen werden, denn entweder widersetzt es sich der Sprache komplett (R), bezeichnet den nicht symbolisierbaren Rest (S) oder verschiebt sich von einem Partialobjekt auf das nächste (I). Durch die Integration des fehlenden Objekt a in eine Struktur, jene des Borromäischen Knotens, wird es für den Menschen möglich dieses zu organisieren.²²⁹ Obwohl das Objekt a verworfen ist, wirkt es auf die Sprache des Menschen. Es hat als Teil des Knotens einen Effekt auf das Sprachwesen Mensch, ohne substanzieller Teil seiner Sprache zu sein.²³⁰

2.3.2 Weiterentwicklung des Borromäischen Knotens²³¹

Lacan scheitert dabei eine definitive Topik von RSI für die psychoanalytische Praxis zu etablieren und führt stattdessen mögliche Alternativen zum dreifachen Borromäischen Knoten ein. In diesen soll die Funktion des Sinthoms adäquat gezeigt werden, welches bisher in der Topik des dreifachen Knotens fehlte.²³² In der Rezeption Lacans werden die Variante des Borromäischen Knotens mit vier Ringen jedoch vergleichsweise wenig verwendet, da es die viel rezipierte Gleichstellung der drei Ordnungen durch die Einführung eines vierten Rings in Frage stellt.

228 | Lacan spricht bei der Intersektion R-I nicht von der supplementären jouissance, da diese erst möglich wird, wenn die symbolische Ordnung sich (temporär) aus dem Knoten löst und vom Sinthom abgelöst wird.

229 | Vgl. Thurston, Borromean Knot, 154.

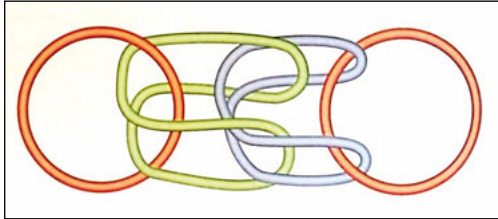
230 | Ort, Das Symbolische, 248f.

231 | Er verbrachte seine Zeit bis zum Tod damit weitere borromäische Knoten zu formen, stets auf der Suche nach dem Absoluten. Zusammen mit Mathematikern entwarf er Varianten, welche sein Konzept des Sinthoms enthielten. Vgl. Roudinesco, Jacques Lacan, 365, 372 und 399.

232 | Vgl. Thurston, Borromean Knot, 157.

a) Borromäischer Knoten mit Sinthom und Symbolischem als Kette²³³

Abbildung 05: Borromäischer Knoten mit vier Ringen: Reales, Imaginäres, Sinthom und Symbolisches (v.l.n.r.)



Diese Variante führt Lacan im Seminar XXIII ein und veranschaulicht die besondere Nähe zwischen dem Symbolischen und dem Sinthom. Das Sinthom differiert vom Symptom und lässt sich nicht als Teilmenge des Symbolischen verstehen.²³⁴ Der Knoten behält seine Eigenschaft der Auflösung durch die Auftrennung lediglich eines Ringes bei, verliert jedoch seine Mitte, das Objekt *a*, und Gleichgewichtung von RSI. Aus dem Knoten wird eine Kette, die von einem Ring zum nächsten führt. Der Ring des Symbolischen verliert seine Schnittstellen mit dem Realen und Imaginären und steht nur über das ihm ausgelagerte Sinthom in Verbindung mit ihnen. Es ist genau diese Anordnung der Ringe, die laut Lacan das Sinthom hervorbringt (surgit).²³⁵

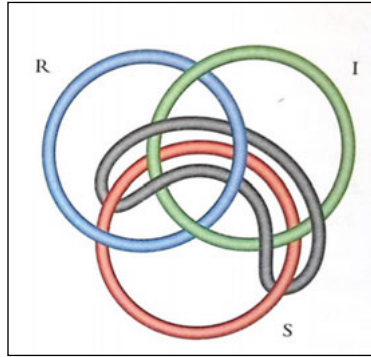
233 | Lacan, séminaire XXIII, 54.

234 | Vgl. ebd., 54f.

235 | »C'est en tant que le sinthome se relie à l'inconscient et que l'imaginaire se lie au réel que nous avons affaire à quelque chose dont surgit le sinthome.« Ebd., 55.

b) Das borromäische Sinthom²³⁶

Abbildung 06: Das borromäische Sinthom: Reales (R), Symbolisches (S), Imaginäres (I) und das Sinthom (schwarzer Ring)



Etwas später im Seminar XXIII führt Lacan einen Knoten ein, der nur noch zusammenhält, weil das Sinthom die Funktion der Verknötung übernimmt. Konkret geht es Lacan um den Fall James Joyce, der als Mensch den Anschein macht, alle Ordnungen wären verknötet, sich jedoch sprachlich so ausdrückt, als hätte sich der symbolische Ring gelöst.²³⁷ Er definiert das borromäische Sinthom als das, was die drei Ringe zusammenhält, auch wenn sie nicht mehr zusammenhalten würden.²³⁸ Joyces literarische Kunst ist für Lacan so distinkt, weshalb er es für angemessen hält, hier vom Sinthom zu sprechen und ihn nicht als jemanden sieht, bei dem sich einer der Ringe gelöst hat.²³⁹

c) Variante des Borromäischen Knotens

Wie bereits am Rande erwähnt, hat Lacan die Borromäischen Knotenspiele bis zu seinem Tod weiterverfolgt und kam zu keinem abschliessenden Ergebnis. Dies liegt zum einen an der Eigenheit der zweidimensionalen Darstellung des Knotens (*mise à plat*), welche andere Eigenschaften aufweist, als die dreidimensionale und Lacan stets die Eigenschaften beider mitgemeint hat. Zum anderen wollte er den Knoten nicht als Modell für die Struktur RSI

236 | Ebd., 94.

237 | Lacan spielt auf das Werk *Finnegans Wake* von James Joyce an.

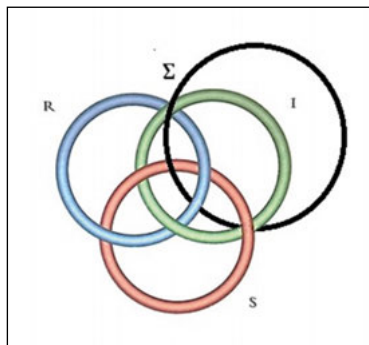
238 | Wichtig zu sehen, ist die nicht borromäische Struktur der farbigen Ringe. Sie sind nicht wie üblich ineinander verflochten, sondern lediglich übereinander geschichtet. Dabei bildet das Symbolische den untersten Ring, überlagert vom Realen und dem Imaginären an der Oberfläche. Erst durch die Verflechtung mit dem Sinthom werden die Ringe zu einem Knoten verwoben.

239 | Vgl. Lacan, séminaire XXIII, 94.

sehen, sondern als Struktur selbst. Damit wird die Struktur des Borromäischen Knotens als identisch mit der Struktur der menschlichen Psyche gesehen. Wodurch er den Anspruch an sich selbst stellt, eine perfekte Kopie der menschlichen Psyche anzufertigen, denn der Mensch ist nicht wie der Borromäische Knoten; er ist der Borromäische Knoten. Diese Idee steht jedoch im Widerspruch zu Lacans Sprachtheorie, welche keine Metasprache für die Struktur RSI liefert.²⁴⁰

Im Sinne Lacans sukzessiver Weiterentwicklung des Borromäischen Knotens möchte ich eine Alternative vorschlagen, die sich nur als Metapher für die Struktur RSI versteht und nicht den Anspruch auf Vollständigkeit hat. Zusätzlich soll der neue Knoten ermöglichen, dem Leser die Hauptkonzepte von Lacan 3 (Knotenstruktur, Sinthom, jouissance und Objekt a) zueinander in Beziehung zu setzen und durch die Bildsprache zu veranschaulichen.

Abbildung 07: Borromäischer Knoten mit Sinthom: Reales (R), Symbolisches (S), Imaginäres (I) und das Sinthom (Σ)



Der Borromäische Knoten mit Sinthom²⁴¹ veranschaulicht Lacans ursprüngliche Gleichstellung der drei Register und integriert die weiteren Eigenschaften der späteren Viererknoten. Zuallererst betont der Knoten, durch die Einführung eines vierten Rings, die Eigenständigkeit des Sinthoms, im Gegensatz zum Symptom, welches der symbolischen Ordnung angehört. Zudem zeigt dieser Knoten die Funktion des Sinthoms als Versicherung des Zusammenhalts zweier Ringe, im Fall einer temporären Aufhebung des dritten Rings. Durch den Borromäischen Knoten als Kette wird klar, die He-

240 | Siehe Kapitel a) Borromäischer Knoten mit drei Ringen, 97.

241 | Man beachte wie dieser vierte Kreis mit dem restlichen Knoten verhängt ist. Er durchdringt lediglich die Mitte des ursprünglichen Borromäischen Knotens, sodass sich nun ein farbiger Ring lösen kann, ohne die gesamte Knotenstruktur aufzulösen, weil sie durch das Sinthom zusammengehalten wird.

rauslösung welcher Ordnung Lacan im Blick hat; er geht davon aus, dass es Momente gibt, in denen sich der symbolische Ring löst und die drei Ringe dennoch nicht auseinanderfallen.²⁴² Diese Gewichtung der Ringe oder gar deren Herauslösung wird im borromäischen Sinthom nicht veranschaulicht. Beim neuen Borromäischen Knoten ist das Sinthom, ähnlich dem Borromäischen Knoten als Kette, erst von Bedeutung, wenn sich ein Ring herauslöst. Entsprechend Lacans Ausführungen zur borromäischen Kette, kann angenommen werden, dies bei der Herauslösung des symbolischen Ringes beobachten zu können.

2.3.3 Bedeutung des Borromäischen Knotens für das Sprachverständnis und Menschenbild Lacans

Grundsätzlich kann für Lacan der Mensch nur über seine Sprache adäquat erfasst werden. Deshalb rückt Lacan 3 den Borromäischen Knoten mit dem Primat der Sprache ins Zentrum seiner theoretischen Überlegungen, weil er dieselbe Struktur, mit den entsprechenden Eigenschaften des Realen, Symbolischen und Imaginären, wie der Mensch selbst aufweist. Diese RSI-Verknotung macht den Menschen als ganzes Sprachwesen aus und zeigt, wie er als Teil einer Sprachgemeinschaft auf die Welt reagiert.²⁴³ Diese Reaktion auf die Welt und den Umgang mit ihr lässt sich an der Struktur der Sprache und ihrer Verwendung ablesen. Die Sprache dient einerseits als innerpsychisches Bindeglied und andererseits als Verbindung zwischen dem Menschen und der Welt. Doch was bedeutet der Borromäische Knoten für das Sprachverständnis Lacans?

Durch die Borromäische Verknotung der drei Ordnungen wird Lacans Sprachverständnis und Menschenbild durch den Mangel bestimmt. Drei Haupteigenschaften des Knotens unterstützen diesen Mangel als zentrales Charakteristikum der Sprache: Erstens bildet das mangelnde Objekt *a* die Mitte des Knotens, das, was den Menschen antreibt und doch nie benannt werden kann. Zweitens hat der Knoten selbst die Eigenschaft des Loch-machens²⁴⁴ der symbolischen

242 | Lacan beobachtet solche Momente in den Werken von James Joyce.

243 | Lacan selbst wollte den dreidimensionalen Borromäischen Knoten über den Status eines Modells hinausheben und ihm den erfahrbaren, nicht artikulierbaren Charakter der Wirklichkeit verleihen. »Il noeud borroméen ne constitue pas un modèle pour autant qu'il a quelque chose près de quoi l'imagination défaille. Je veux dire qu'elle résiste comme telle, à l'imagination du noeud. L'abord mathématique dans la topologie est insuffisant.« Lacan, séminaire XXIII, 42.

244 | Der technische Term des Loch-machens, den Lacan im Zusammenhang mit der Knotenstruktur verwendet, könnte mit dem Ausdruck »auf einen Mangel hinweisen« übersetzt werden.

Ordnung übernommen. Drittens ist das Sinthom innerhalb der Sprache ein Ausdruck einer erfahrbaren, dem Mangel gegenübergestellten Fülle, welche sich ausserhalb der Sprache befindet. Es ist versprachlichter Ausdruck der jouissance, welche der sinnschaffenden symbolisch-imaginären Sprache gegenübergestellt ist. Das Sinthom ist das Ende der Signifikantenkette, das Ende der Sprache, die auf etwas verweist, um wieder auf etwas Nächstes zu verweisen.

Die Eigenschaft des Mangels ist die vermutlich zentralste des Borromäischen Knotens, wenn nicht sogar Lacans Gesamtwerk.²⁴⁵ Der Mangel ist für Lacan an die Sprachfähigkeit oder Sprachbedingtheit des Menschen (parl-être) gekoppelt, wodurch die Sprache zum Ort des Mangels wird. Nicht weil sie dem Subjekt ermöglicht, den Mangel auszudrücken, sondern weil dem Subjekt mit dem Eingang in die Sprache der Mangel eingeschrieben wird.²⁴⁶ Das im Borromäischen Knoten verhaftete Sprachwesen Menschen ist per definitionem dem Begehren unterworfen, da es der Sprache bedarf, um in der Welt unter anderen Menschen zu leben.²⁴⁷ Die Sprache wird der unerträglichen Fülle des Realen gegenübergestellt und erhält eine negative Konnotation; sie wird zur Sprache des Mangels. Das Ding, die unerträgliche Fülle, kann der Mensch nur unter der Bedingung des Sinthoms erfahren, welches zeitweilig die Funktion des Symbolischen, das Loch-machen, übernimmt und ein Loch in die symbolische Sprache macht.²⁴⁸

2.3.4 Zusammenfassung des Borromäischen Knotens

Mit der Einführung des Borromäischen Knotens bricht Lacan 3 aus seinem Psychismus aus und verortet den Menschen nicht länger in einer rein sprachlichen Wirklichkeit des Symbolischen und Imaginären, sondern auch im Realen. Die Hierarchie zwischen den Ordnungen RSI wird durch die gegenseitige Abhängigkeit ihrer Eigenschaften innerhalb des Knotens eingeebnet. Die Konsistenz der imaginären Ordnung wird zur Unmöglichkeit der Auflösung des Knotens, das Loch-machen der symbolischen Ordnung wird zur Verknötung zweier Ordnungen durch die Dritte und die Existenz der Realen Ordnung als unstrukturierte Fülle wird zur Mitte des dreidimensionalen Knotens, die durch

245 | Widmer setzt in seiner Einführung in Lacans Werk den Begriff des »Begehrens« ins Zentrum, was stärker das Subjekt, welches begehrt, betont. Wohingegen der Begriff des Mangels nicht unbedingt eines Subjekts bedarf, sondern den Mangel einer Struktur bedeuten kann. Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens, 11.

246 | Vgl. Geissbühler, *réception apaisante du manque*, 156.

247 | Lacan geht davon aus, dass ein (gesunder) Mensch dies tut und sieht den Menschen als sprachbedingt. Vgl. Widmer, Subversion des Begehrens 11.

248 | Die Funktion der Sprache liesse sich frei nach Ludwig Gosewitz auch positiv formulieren: Alle Sprache ist auch nur da, damit das, was nicht da ist, entlastet wird. Vgl. Zitat in Glauner, Sprache und Weltbezug, 5.

keine Ordnung strukturiert wird. Diese Mitte nennt Lacan Objekt a, welches je nach Ordnung für reine jouissance (R), mangelndes Objekt (S) oder die Partialobjekte (I) steht. In den umliegenden Intersektionen entsteht die *jouis-sens*, einerseits zu lesen als Sinn (*sens*) und das dem Sinn entgegengesetzte Konzept des Genießens (*jouissance*) des Sinns: Zwischen Symbolischem und Imaginärem entsteht Sinn, zwischen Realem und Symbolischem entsteht mangelhafte *jouissance* und zwischen Imaginärem und Realem entsteht die (unmögliche) *supplémentaire jouissance*. Die Möglichkeit der *supplémentaire jouissance* birgt einen Widerspruch, weil sich dazu der konsistente Borromäische Knoten zeitweilig lösen müsste, um dem Genießen durch das Aussetzen der Sprache den Weg frei zu machen. Um diese Möglichkeit ohne Kontradiktion in die Theorie des Borromäischen Knotens einführen zu können, braucht es das *Sinthom*, welches die drei Ringe ohne Knoten zusammenhält. Dies bietet die Möglichkeit der Wirklichkeitskonstruktion innerhalb des Borromäischen Knotens, in ständiger Verknüpfung mit der symbolisch-imaginären Sprache oder die zeitweilige Aufhebung der Sprachgrenze mithilfe des *Sinthoms*, welche die aussersprachliche Wirklichkeit minimal strukturiert. Der Mangel wird zu einem Hauptcharakteristikum der Sprache, die in erster Linie diese Wirklichkeit strukturiert und sie damit niemals in ihrer Fülle erfassen kann. Mit dem Borromäische Knoten wird ein Menschenbild konstruiert, welches grundsätzlich Erfahrungen der Wirklichkeit zulässt und dennoch von einer alltäglichen, durch die symbolisch-imaginäre Sprache strukturierten, Wirklichkeit ausgeht. Der Mensch konstruiert die Wirklichkeit (innerhalb des Borromäischen Knotens) und hat die Möglichkeit sie unter besonderen Umständen zu erfahren (ausserhalb des Borromäischen Knotens) – diese Erfahrung ist für die alltägliche Wirklichkeit, in der er lebt und spricht, jedoch nicht notwendig, sondern lediglich *supplémentaire*.²⁴⁹ Somit genügt der Borromäische Knoten alleine als anthropologisches Modell nicht mehr, sondern bedarf der Ergänzung durch das *Sinthom*, um dem Menschen die Erfahrung ohne Sprache zu ermöglichen.

3. TRANZENDENZERFAHRUNG IM BORROMÄISCHEN KNOTEN

Die Abhängigkeit des Realen, Symbolischen und Imaginären im Borromäischen Knoten ist zusammen mit dem *Sinthom* der Schlüssel zum lacanschen Sprachverständnis. Lacan 3 verlässt seine strukturalistische Denkweise und räumt dem Realen, durch das *Sinthom* und die *supplémentaire jouissance*, eine besondere Rolle ein, die nicht länger nur traumatisierend, zerstörerisch wirken kann. Als *supplémentaire jouissance* wird das Reale durch das *Sinthom* dem

249 | »Vous remarquerez que j'ai dit *supplémentaire*. Si j'avais dit *complémentaire*, où en serions-nous! On retomberait dans le tout.« Lacan, séminaire XXIII, 68.

Sprachwesen Mensch zugänglich, wie sich im Fall James Joyce zeigt. Er verkörpert bereits im Namen (»joy« bedeutet auf Englisch »jouissance«) das Geniessen jenseits der Sprache, welches Lacan im borromäischen Sinthom, dem Borromäischen Knoten mit dem zusätzlichen Rettungsring des Sinthoms, darstellt.²⁵⁰ Es gibt mit Lacan eine Möglichkeit, die Grenze der Sprache zu übersteigen, oder, mit anderen Worten, das Potential, die Sprache zu transzendieren. Obwohl Lacan selbst kaum von Transzendenz oder transzendieren²⁵¹ sprach, wurde er von Theologen²⁵², Linguisten²⁵³ und Psychoanalytikern²⁵⁴ mehrfach, wenn auch unterschiedlich, im Kontext dieser Felder erwähnt.

Im Seminar Encore bringt er die supplementäre jouissance mit der Mystik in Verbindung und öffnet den Religionen, die sich vorher ausschliesslich im Register des Symbolischen befanden, Tür und Tor für das Reale.²⁵⁵ Zuvor waren Gott, Mohammed, Ganesha, der Liebe und allen anderen benannten religiösen Grössen der Status der Partialobjekte oder im besten Fall der mangelhaften Objekte vorbehalten. Niemals konnten sie in den Status des Dings, dem Gesicht des Objekt a im Register des Realen, gehoben werden, weil es zu diesem keinen Zugang gab.²⁵⁶ Als mangelhafte Objekte, welche mangelhafte jouissance auslösen, hatten diese religiösen Grössen vor allem die Funktion, die supplementäre jouissance zu verdrängen und in keinem Fall zu evozieren. Lacan 3 erinnert hier an das christliche Gebot der Nächstenliebe, das an die Liebe zum anderen/Anderen appelliert, welcher dem Register des Imaginären/Symbolischen angehört. Mit der Einführung der supplementären jouissance sieht Lacan die Möglichkeit, die Selbstliebe im doppelten Liebesgebot zu betonen, in welcher er das Potential einer asexuellen Liebe sieht, die nichts

250 | Vgl. Jadin, *Au coeur de la jouissance*, 483f.

251 | Ein Gegenbeispiel wird im Seminar X geliefert: »Transcendance, ai-je dit. Et après? Il n'y a pas de quoi vous effaroucher. Cette transcendance n'est ni plus ni moins marquée à ce niveau que dans n'importe quelle autre incidence du réel, de ce réel que l'on appelle en biologie *Umwelt*, histoire de l'appivoiser. Mais justement, l'existence de l'angoisse chez l'animal déboute parfaitement les imputations de spiritualisme qui ne sauraient d'aucune façon se faire jour à mon endroit sous prétexte je pose comme transcendante la situation du signifiant. En effet, dans l'angoisse animale il s'agit bien d'un au-delà dudit *Umwelt*. C'est du fait que quelque chose, un tremblement de terre par exemple, ou à tout autre accident météorique, vient à ébranler cet *Umwelt* jusque dans ses fondements que l'animal se montre averti quand il s'affole.« Lacan, séminaire X, 344f.

252 | Vgl. Boeve, *Transcendence*, ganzes Werk.

253 | Vgl. Brennan, *Trauma, Transcendence and Trust*, ganzes Werk.

254 | Vgl. Allouch, *exercice spirituel*, ganzes Werk.

255 | Vgl. Boussidan, *jouissance sexuelle*, 383.

256 | Vgl. Fink, *Lacanian Subject*, 115.

bezeichnet und nur genossen werden kann.²⁵⁷ Lacan 1 und 2 betrachtet sich selbst in der Linie Freuds als Atheisten, trotz seiner vielfältigen christlichen Rhetorik, die vom Namen-des-Vaters bis zu Gott als Beispiel für den grossen Anderen reicht. Der späte Lacan wendet sich der Mystik zu und bedient sich für seine Argumentation der supplementären *jouissance* bei einer christlichen Mystikerin, Therese von Avila.²⁵⁸

Luckmann, der sich ebenfalls mit mystischen Erfahrungen, Traum und Rausch als Teil einer anderen Wirklichkeit²⁵⁹ befasst, verwendet als Soziologe mit Rückbesinnung auf Husserls Phänomenologie den Begriff der Transzendenz, genauer der grossen Transzendenz²⁶⁰, um diese Ereignisse zu kategorisieren.²⁶¹ In der Tradition der Phänomenologie setzt Luckmann das Primat des Subjekts, wie Lacan dies tut, geht aber nicht vom Primat der Sprache als Zeichensystem ohne Bedeutung aus, sondern setzt die subjektive Erfahrung als logische Prämisse. Dieser phänomenologische Zugang zu Mystik, Traum und weiteren ausseralltäglichen Wirklichkeiten, der die Erfahrung des Subjekts priorisiert, übt Kritik an Lacans Primat der Sprache. Luckmanns Erfahrungsbegriff soll als Fundament der grossen Transzendenz Lacans supplementärer *jouissance*, die alleine durch die Einführung des *Sinthoms* ermöglicht wird, kritisch gegenübergestellt werden. Das Primat der subjektiven Erfahrung ermöglicht die Betrachtung des *Sinthoms* als Versprachlichung der supplementären *jouissance*, die in den Begrifflichkeiten Luckmanns als (grosse) Transzendenz bezeichnet werden kann. Damit diese Verschränkung der Konzepte des Borromäischen Knotens, des *Sinthoms* und der Transzendenzerfahrung als Substitut für die supplementäre *jouissance* nachvollzogen werden kann, bedarf es zunächst einer genaueren Betrachtung der Begriffe »Transzendenz«

257 | Vgl. Lacan, séminaire XXIII, 191 und vgl. Fink, Lacanian Subject, 120.

258 | Vgl. Evans, Wörterbuch der Lacanschen, 255f.

259 | Vorläufige Definition: Für Luckmann gibt es zwei Kategorien der Wirklichkeit. Erstens die ausseralltägliche Wirklichkeit, die natürliche Einstellung, in welcher der Mensch sich bewusst Erfahrungen zu- und abwenden kann. Er erlebt sich selbst als handlungsfähig und kann seine Erfahrungen innerhalb des Zeichensystems der *Sprache* ausdrücken. Zweitens die ausseralltägliche Wirklichkeit, die eine ersatzlose Abkehr vom Alltag beschreibt, in der ich mich nicht länger selbst erlebe. Es geschieht ein Verlust der alltäglichen Bewusstseinsspannung, die ein sich Zu- und Abwenden von gewissen Erfahrungen ermöglicht. In Symbolen lässt sich auf die ausseralltägliche Wirklichkeit verweisen.

260 | Vorläufige Definition: Die grosse Transzendenz umfasst Wach- und Schlafzustände, die als Träume und Ekstasen die alltägliche Wirklichkeit übersteigen. Sie lassen sich in sprachlichen Symbolen, die als Wegweiser auf eine ausseralltägliche Wirklichkeit zeigen, ausdrücken.

261 | Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 655.

und »Erfahrung« und einer anschließenden Einführung in Luckmanns Verständnis der Transzendenzenerfahrungen, die aus der bereits dargelegten Perspektive des späten Lacan kritisch betrachtet wird.

3.1 »Transzendenz« als Begriff

In *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe* wird einleitend zum Begriff »Transzendenz« gesagt, dass, gemessen an einer analytischen Semantik, alle Rede von Transzendenz verschlissen sei, weshalb der Terminus nicht länger in philosophischen Lexika aufgeführt werde.²⁶² Diese Aussage stellt bereits zu Beginn klar, welche die grösste Schwierigkeit der Definition des Begriffs sein wird: die Abgrenzung von all den bereits vorhandenen, einander widersprechenden Definitionen.

Der lateinische Ursprung beider Begriffe, »Transzendenz« und »transzendental«, geht auf das Verb »transcendere« zurück, was mit »überschreiten«, »übersteigen« übersetzt werden kann. Anders als der Begriff »transzendental«, der eine Bedingung bezeichnet, drückt der Begriff »Transzendenz« die Erfahrung der Begrenztheit des Menschen aus.²⁶³ Sowohl die Bedingungen der Erkenntnistheorie Kants wie auch Erfahrungen der Begrenztheit des Menschen beziehen sich auf heterogene Aspekte von Entzügen. Beide Begriffsdefinitionen der Transzendentalität und Transzendenz beschäftigen sich mit der Frage, was sich unserer Erkenntnis entzieht, was diese übersteigt.²⁶⁴ Diese Erfahrung einer Grenze soll entlang der deutschen Philosophiegeschichte kurz aufgezeigt werden, um den Optionsraum für den Begriff »Transzendenz« abzustecken und sein Potential zu begründen. Anschliessend wird eine verwendbare Definition von Transzendenz in Verbindung mit Lacans Sprachverständnis gebracht, um dieses in einem weiteren Schritt für die qualitative Untersuchung der Briefe der aussergewöhnlichen Erfahrungen zu operationalisieren.

3.1.1 Begriffsgeschichte von »Transzendenz« und »transzendental« in der deutschen Philosophie: Kant, Husserl, Wittgenstein und Heidegger

Die Begriffe »Transzendenz« und »transzendental« werden in ihren jeweiligen Begriffsgeschichten nicht immer genau voneinander getrennt, was in der Auseinandersetzung mit der Materie hinderlich scheint. Doch genau diese wenig strikt eingehaltene Trennung zwischen der Sprache als Struktur, welche

262 | Vgl. Müller, *Transzendenz*, 2232. Die Aussage ist offensichtlich paradox, da sie in einem philosophischen Lexikon steht. Müller bezieht sich u. a. auf die Ausführungen von Kant, Aristoteles, Goethe, Heidegger, Jaspers, Simmel, Blumenberg und Horkheimer.

263 | Vgl. Zwenger, *Transzendenz*, Webseite.

264 | Vgl. Glauner, *Sprache und Weltbezug*, 111f.

gegenüber der erfahrbaren Welt als transzendental bezeichnet werden kann, und der Transzendenz, welche sich der Sprache gänzlich widersetzt, soll in dieser Arbeit als »Versprachlichung von Transzendenzerfahrung« fruchtbar gemacht werden. Luckmann liefert hierfür das Konzept der (Transzendenz-) Erfahrung und Lacan jenes der Sprache und des Unsagbaren. Um Lacans Sprache und Luckmanns Transzendenzerfahrung miteinander in Verbindung zu setzen, muss eine minimale Begriffsgeschichte von »Transzendenz« und »transzendental« gezeichnet werden. Dies hilft, um zu verstehen, inwiefern Lacans Reales auf den Begriff der »Transzendenz« und Luckmanns kleine und mittlere Transzendenz²⁶⁵ als Transzendentalitäten verstanden werden können. Für Luckmann sind in erster Linie die Überlegungen von Husserl mit Kant von Bedeutung und für Lacan sind es jene von Heidegger und Wittgenstein, wobei letzterer sich lediglich indirekt an der Begriffsgeschichte beteiligt hat.

a) Kant: Transzendentalphilosophie

Kants Transzendentalphilosophie hat dem Begriff »Transzendenz« Aufwind gegeben und in der Phänomenologie wurde stets auf seine Transzendentalphilosophie rekurriert. Ein gegenwärtig sinnvoll zu verwendender Begriff der Transzendenz, egal ob in der Tradition der Phänomenologie oder nicht, muss sich zu Kants Transzendentalphilosophie, in der die Möglichkeit der Erkenntnis a priori postuliert und dann zur Wissenschaft der Möglichkeit einer systematischen Erkenntnis a priori weiterentwickelt wird, positionieren. Im Zuge von Kants transzendentaler Wende wird der Begriff »transzendental« als Prädikat der Erkenntnis des Seienden gebraucht und mit der Möglichkeit einer Erkenntnis vor jeder Erfahrung in Verbindung gebracht.²⁶⁶ Seine Transzendentalphilosophie ermöglicht Kant den Versuch des Beweises der objektiven Erkennbarkeit von Gegenständen vor jeder subjektiven Erfahrung. Diese synthetischen Überlegungen zielen darauf ab, den Gebrauch von Begriffen vor die Erfahrung zu setzen und als Bedingung für den Erfahrungsbereich zu verstehen.²⁶⁷ Als Grundlage all dieser Begriffe dient das »Ich denke«, welches vor je-

265 | Vorläufige Definition: Die kleine Transzendenz beschreibt das alltägliche Übersteigen von Raum und Zeit durch die Verwendung von Anzeichen und Merkzeichen. Gegenstände und Ereignisse, die potentiell aber nicht momentan in meiner Reichweite liegen, werden erfahrbar gemacht. Die mittlere Transzendenz beschreibt das alltägliche Übersteigen der subjektiven Erfahrung durch Zeichen, die als System von *Zeichen* zur *Sprache* werden; vermittelte Erfahrung eines mir ähnlichen Menschen.

266 | Vgl. Niquet, *Transzendental*, 2209f. Zitat Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 38: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt beschäftigt, sofern diese a priori möglich sein soll.«

267 | Vgl. Sicheneder, *Transzendenz und Wahrheit*, 24.

den Begriff gesetzt und selbst als inhaltsleer bezeichnet wird. Es ist ein blosses Bewusstsein, welches alle Begriffe, die uns a priori gegeben sind, begleitet und somit den denkenden Verstand an den Anfang einer jeden Erkenntnis setzt.²⁶⁸

Kants Idee des Transzendentalen kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Sie ist für diese Arbeit insofern von Bedeutung, als Husserl sich den Begriff »transzendental« für die Entwicklung seiner Phänomenologie als transzendente Reduktion bei Kant entlehnt, worauf schlussendlich Luckmanns Begriff »Transzendenzerfahrung« baut.²⁶⁹

b) Husserl: transzendente Reduktion

Für seine Phänomenologie macht Husserl den von Kant eingeführten Begriff »transzendental« als Fundament des Erkennens stark. »Transzendental« beschreibt die Retrospektion des Erkennenden, wenn er sein Bewusstsein als Raum zur Begegnung mit der Welt versteht. Darauf aufbauend untersucht die Phänomenologie diesen Begegnungsraum des Bewusstseins als Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis. Der Gegenstand und die Erkenntnis werden in diesem Begegnungsraum zu Bewusstseinsgegebenheiten verknüpft, wodurch eine transzendente Reduktion geschieht: das Ich als transzendentales Bewusstsein, die Gesellschaft als transzendente Intersubjektivität und das menschliche Sein als transzendente Subjektivität. Durch die transzendente Reduktion kann sich die Welt letztendlich nur noch als Bewusstseinsgegebenheit der transzendentalen Intersubjektivität zeigen, ohne direkten Bezug zu den an sich bestehenden empirischen Gegebenheiten.²⁷⁰ Über die Welt an sich kann keine Aussage gemacht werden, es braucht immer die Erfahrung, die bewusst in einen Erfahrungszusammenhang gestellt wird, der auf eine weitere Erfahrung verweist usw. Dieser Verweisprozess verläuft nach apriorischen Regeln, welche transzendental und selbst nicht irgendwoher zu schöpfen sind.²⁷¹ Die Welt als Ganzes wird auf das transzendente Weltphänomen reduziert. Das Feld der Phänomenologie ist demnach ein Bewusstsein, welches nicht länger mit der Welt verstrickt ist und rein in sich selbst, in Relation zu seiner Intentionalität, untersucht werden soll.²⁷²

Husserls Begriff »transzendente Reduktion« ist für diese Arbeit nur insofern von Bedeutung, als Luckmann, wie Luhmann und Schütz, mit dem Begriff »Transzendenzerfahrung« auf den reflexiven Begriff des Bewusstseins nach Husserl rekurriert. Dadurch nimmt das Bewusstsein als Reflexionsraum,

268 | Vgl. Girndt, *Transzendental*, 2210.

269 | Siehe Kapitel b) Husserl: transzendente Reduktion, 115 und 3.2.1 Luckmanns phänomenologisches Sprachverständnis: Appräsentation, 119.

270 | Vgl. Girndt, »Transzendental.«, 2213ff.

271 | Vgl. Husserl, *Phänomenologie*, 101.

272 | Vgl. ebd., XXVf.

der nicht im Bewusstseinsstrom mitgerissen wird, eine entscheidende Rolle bei Transzendenzerfahrung ein.²⁷³ Husserls Phänomenologie wird anhand des Begriffs »transzendente Reduktion« nicht weiter ausgeführt.

c) Wittgenstein: Transzendente Sprachspiele

Will man Wittgenstein als Transzendentalphilosophen verstehen, so knüpft er in jungen Jahren im *Tractatus* mit der Idee des Sinn-Transzendentalen an die Möglichkeit einer transzendentalen Erkenntnis nach Kant an. Anders als bei Kant ist diese Sinn-Transzendente nicht Teil einer Erkenntnistheorie, der es um die Prämissen einer Epistemologie geht, sondern um die linguistischen Prämissen einer sinnvollen Weltbeschreibung. Es gibt keine sinnvollen Sätze, die über diese Prämissen des Sinn-Transzendentalen gesagt werden können, sie zeigt sich lediglich als logische Form in der Sprache. Der Satz spiegelt demnach (nur) die logische Form der Wirklichkeit, welche keinen Ausdruck in einem sinnvollen Satz findet.²⁷⁴ Mit Wittgenstein verlagert sich das Transzendente auf die Ebene der Sprache, denn er setzt die logische Form der Sprache vor jede Erkenntnis.

Der späte Wittgenstein verabschiedet sich dann von dieser Idee des Transzendentalen als etwas Singulärem, als einer Logik, die jeder Sprache übergeordnet ist. An die Stelle der logischen Form der Sprache treten die mannigfaltigen Sprachspiele²⁷⁵. Diese Sprachspiele sind die Folge einer Umkehrung des Sprachverständnisses: Die Bedeutung der Wörter ist nicht länger auf eine logische Ebene zurückzuführen, sondern zeigt sich durch ihre alltägliche Verwendung. Im Gegensatz zur einen Logik der Sprache, die unveränderlichen Charakter hatte, sind Sprachspiele, die über Regeln verfügen und im Alltagsgebrauch wurzeln, der Veränderung ausgesetzt.²⁷⁶ Somit stösst Wittgenstein zu einem Transzendenzbegriff vor, der sich von den Bedingungen der Möglich-

273 | Vgl. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, 90.

274 | Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.54. Zitat Ebd. 4.121: »Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken.« Zitat Ebd. 7: »Er [der Leser] muss diese Sätze [des *Tractatus*] überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.«

275 | Vgl. Burkhardt, *Wittgenstein und die Grenzen*, 91f.: Wittgenstein verwendet das Beispiel des Kindes, das seinen Ball an die Wand wirft und wieder auffängt, um zu zeigen, was er mit Spiel meint. Es handelt sich um den Akt des Spielens mit der Sprache, der sich nicht den Regeln der Sprache beugt, sondern kreativ mit ihnen umgeht. Sofern es Regeln gibt, entstehen diverse Varianten, sich an diese Regeln zu halten, sie zu biegen oder zu brechen. Das Sprachspiel impliziert Regeln, gibt jedoch nicht vor, inwiefern diese umgesetzt werden.

276 | Vgl. Niquet, »Transzendental.« 2221f.

keit der Erkenntnis bei Kant deutlich abhebt. Es gibt nichts mehr, das vor der Erfahrung oder dem Sprachgebrauch liegt und diesem damit transzendental übergeordnet wäre. Es findet eine Verlagerung von der metaphysischen auf die pragmatische Ebene statt: Alleine die Sprachspiele an sich, die verständlichen Verkettungen von Worten, haben transzendenten Charakter, jedoch nicht ihre Regeln. Das Transzendente wird einer radikalen Versprachlichung unterzogen, wodurch der Sprachgebrauch vor jede Erkenntnis gesetzt wird.²⁷⁷ Dennoch will Wittgenstein nicht behaupten, dass es jenseits der Grenzen der Sprache nichts gibt.²⁷⁸

Wittgensteins Sprachverständnis beeinflusste jenes von Lacan besonders wegen seiner logischen Form und wegen der späteren Sprachspiele, welche zu Lacans Struktur werden, die er Sprache nennt. Die Struktur wird für Lacan zu einer notwendigen Bedingung für den Menschen und macht ihn zu einem parlêtre. Diese Struktur wird für das parlêtre zu einer Grenze, die erst Lacan mit der Implementierung des Realen im Borromäischen Knoten zu überschreiten weiss: Der Mensch erhält einen Zugang zum Jenseits der Sprache.

d) Heidegger: Transzendenz des Daseins

Der Begriff »Transzendenz« durchläuft bei Heidegger unterschiedliche Phasen, wobei an dieser Stelle jene von Bedeutung ist, welche für Lacans Sprachbegriff prägend war. Es handelt sich um Heideggers gedankliche Entwicklung des Daseins und Nicht-Seins, worauf Lacan seine Ordnung des Realen bezieht und mit ihr über Heidegger hinauswächst.²⁷⁹

Heidegger versucht zwei Zugänge, die in der Einleitung zu diesem Kapitel als Begriffsgeschichten von »Transzendenz« und »transzendental« genannt wurden, in der Transzendenz des Daseins zu vereinen. Er spricht von der erkenntnistheoretischen Transzendenz bei Kant oder Husserl und der theologischen Transzendenz, die er bei Descartes oder Schelling entdeckt. Beide

277 | »Die *Dimension* des Transzendenten wird einer radikalen *Versprachlichung* (in Begriffen der logischen Form der einen, tatsachenabbildenden Sprache) und *Ent-Epistemologisierung* unterzogen.« Ebd., 2221.

278 | »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.« Wittgenstein, *Tractatus*, 6.522; Der späte Wittgenstein nennt den Schmerz als Beispiel für eine private Empfindung und zeigt, dass es unmöglich ist, diesen Schmerz dem anderen mitzuteilen. Dies ist für ihn jedoch kein Argument dafür, dass es den Schmerz nicht gibt. Es gibt lediglich gewisse Dinge, die ausserhalb der öffentlichen Sprache bleiben. Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 293.

279 | Heideggers Verständnis von Transzendenz geht auf Hegel zurück und er stand während seines Schaffens mit Lacan im Austausch und wurde von Wittgenstein wahrgenommen und kommentiert. Vgl. Rentsch, Heidegger und Wittgenstein, 329 und Rouinesco, Jacques Lacan, 222-229.

Konzepte kritisiert Heidegger als unfähig, den Subjekt-Objekt-Dualismus aufzulösen; die erkenntnistheoretische Transzendenz bleibt in der Trennung von Transzendenz und Immanenz verhaftet und die theologische Transzendenz postuliert aus der Notwendigkeit eine vereinigende Kraft, Gott, um Objekt und Subjekt zu überwinden. Beiden Vorstellungen haftet der Mangel des Objekt-Subjekt-Dualismus an, der nicht befriedigend gelöst werden kann.²⁸⁰ Das Dasein wird zur dialektischen Brücke zwischen Sein, als Objekt, und Seiendem, als Subjekt, und als in der Transzendenz gründend beschrieben. Das Dasein ist in die Welt geworfenes Sein (Objekt), welches sich selbst als Seiendes (Subjekt) bereits transzendiert. Durch die Existenz des Subjekts (Seiendes) wird der Überschritt in das Objekt (Sein) bereits gemacht und zeigt sich in der Transzendenz des Daseins, welche diese Grenzüberschreitung immer schon vollzogen hat. Das Dasein zeigt sich als in die Welt geworfener Körper, der sich selbst und andere Objekte bezeichnen kann.²⁸¹ In der Sprache überwindet das Seiende die Distanz zum Sein und schlägt eine Brücke zu sich selbst im Dasein. So versteht sich der Begriff bei Heidegger, der sich auf Kants Transzendentalphilosophie bezieht, als Teil der Idee des Individuums, das in der Kommunikation seine Existenz, sein In-der-Welt-sein, erfährt.²⁸²

Heidegger ermöglicht Lacan²⁸³ mit seiner Lehre des Daseins, welche den Subjekt-Objekt-Dualismus zu vermitteln sucht, die Untermauerung der lacanschen Spaltung in Subjekt der symbolischen Ordnung und Ich der imaginären Ordnung, welche im Dasein des Menschen aneinander geknotet werden. Der Mensch erkennt sich als seiendes Subjekt erst in der Spiegelung des Ichs: im Objekt. Dies geschieht bei Lacan mit der Verwendung der Sprache, die eine Subjekt-Objekt-Spaltung im Dasein durch die ständige Selbsttranszendenz erzeugt.

3.2 Luckmanns »Transzendenzenerfahrung«, gelesen mit Lacan

Der Wissenssoziologe Luckmann entwickelt zusammen mit Alfred Schütz eine dreifache Theorie der Transzendenzenerfahrungen und baut als Schütz' Schüler seine Theorie zu den Strukturen der Wirklichkeit auf Husserls Sprach-

280 | Vgl. Berg, Transzendenz, 71f. und in dieser Notwendigkeit der Überwindung beider Transzendenzen stimmt er auffällig mit Hegel überein. Vgl. ebd., 73.

281 | Vgl. Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe, 211f.

282 | Vgl. Sicheneder, Transzendenz und Wahrheit, 27f.

283 | Es sei angemerkt, wie Lacan Heidegger tatsächlich gelesen hat: Lacan las und übersetzte Heidegger, um seine eigene Lehre zu illustrieren, wobei er sich fast komplett von den Werken Heideggers distanzierte. Vgl. Roudinesco, Jacques Lacan, 228f.

verständnis der Appräsentationen²⁸⁴ auf. Diese setzten bereits ein bestimmtes phänomenologisches Verständnis von Bewusstsein und Erfahrung voraus und können nur im Kontext der husserlschen Phänomenologie, auf Kants Epistemologie bauend, verstanden werden. Luckmann versucht, die Dualismuskritik, welche der Definition von Transzendenz spätestens seit Hegel und Heidegger anhaftet, durch die Betonung der Erfahrung von Transzendenz, die ihren Ausdruck in der Wortschöpfung »Transzendenzenerfahrung« findet, auszuräumen. Parallel zu Luckmanns phänomenologisch fundierten Thesen der Transzendenzenerfahrungen dient die Husserl-Kritik des Postphänomenologen Merleau-Ponty als Hinweis auf die möglichen Schwachstellen von Luckmanns Thesen. Merleau-Pontys Überlegungen zum Bewusstsein, die unter anderem in der Lektüre des strukturalistischen Lacan fussen,²⁸⁵ dienen schliesslich als Brücke zwischen Luckmanns kleinen und mittleren Transzendenzenerfahrung und Lacans symbolisch-imaginärer Sprache.

Im Anschluss wird gezeigt, wie Lacans Begriff des Realen auf die grosse Transzendenz(erfahrung) von Luckmann passt und inwiefern er diese zu ergänzen vermag. Der Begriff der »Transzendenzenerfahrung« wird im Gegenzug in den Borromäischen Knoten eingefügt und übt als phänomenologischer Begriff Kritik an der sprachlich orientierten Psychoanalyse von Lacan 1 und 2 bzw. integriert den nicht explizierten Platz der Erfahrung, welcher der Sprache gegenübersteht, in Lacan 3.

3.2.1 Luckmanns phänomenologisches Sprachverständnis: Appräsentation

Als Einleitung zu Luckmanns Transzendenzenerfahrung muss zunächst sein bei Husserl entlehntes Sprachverständnis geklärt werden, welches die Voraussetzung für das Transzendieren einer jeden Erfahrung ist. Wie Husserl²⁸⁶ spricht Luckmann von Appräsentation, die als Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und

284 | Vorläufige Definition: Eine Appräsentation leistet die Synthese von Präsentem und Nichtpräsentem in einem Zeichen, wobei letzteres nicht demselben Wirklichkeitsbereich entstammen muss, sondern fiktiv, abstrahierend, personalisierend oder jenseitig sein kann.

285 | Lacan und Merleau-Ponty waren gute Freunde, die gegenseitig Artikel übereinander publizierten und nichtsdestotrotz einander kritisch gegenüberstanden. Lacan sagte im Seminar XV, dass Merleau-Ponty über Lacans radikale Position bezüglich des Subjekts in der Welt, hier als das Reale zu verstehen, schockiert gewesen sei. Vgl. Dorfman, *voir le monde*, 27.

286 | Luckmann verweist auf Husserls Begriff »Appräsentation« in diversen Schriften, betont aber die definitorische Vormachtstellung der Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge. Vgl. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, 636 und vgl. Husserl, *Meditationen*, 142-150.

Symbole²⁸⁷ über die unmittelbare, subjektive Erfahrung hinaus Nachrichten zu überbringen vermag.²⁸⁸ Egal um welche Sorte Appräsentation es sich handelt, wird immer von einer aktiven Bewusstseinsleistung gesprochen, welche einen Hinweis auf etwas ausserhalb der subjektiven Erfahrung Liegendes gibt. Die Appräsentation leistet die Synthese von Präsentem und Nichtpräsentem in einem Zeichen, wobei letzteres nicht demselben Wirklichkeitsbereich entstammen muss, sondern fiktiv, abstrahierend, personalisierend oder jenseitig sein kann. Im Unterschied zur subjektiven Erfahrung wird die Appräsentation nicht unmittelbar, sondern als Träger eines Verweises vermittelt erfahren und hat als solche bereits eine Bedeutung. Damit der Träger, das Appräsentierende, und die subjektive Wahrnehmung, das Präsentierte, auseinandergehalten werden können, muss eine besondere Haltung, wie die wissenschaftliche Betrachtung, eingenommen werden. Dadurch kann die Bedeutung der Appräsentation als schrittweise Denkhandlung auseinandergenommen und nachvollzogen werden.²⁸⁹ Luckmann erklärt, inwiefern die Appräsentation als Bedeutungsträger eine (begrenzte) Beliebigkeit erfährt, weil die Stiftung neuer Bedeutungen durch neue appräsentative Beziehungen nicht ausgeschlossen werden kann. Die Bedeutung wandelt sich entlang der lagebedingten, lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Umstände, wonach sich die appräsentativen Beziehungen bewähren oder nicht. Entpuppt sich die Appräsentation als fehlerhafter Hinweis, wird sie aufgelöst und durch ein anderes Zeichen mit richtigem Hinweis ersetzt.²⁹⁰ Zusätzlich ist es für Luckmann »selbstverständlich, dass subjektive Erfahrungsspeicherung nicht *prinzipiell* ein Zeichensystem voraussetzt. Aber *empirisch* ist das doch eine wichtige subjektive Funktion sozialer Zeichensysteme.«²⁹¹

287 | Als vorläufige Definitionen für die vier sprachlichen Begriffe Luckmanns sollen folgende dienen: Anzeichen sind Appräsentationen die einer unmittelbaren Erfahrung Ausdruck verleihen. Merkzeichen sind bewusst gesetzte Anzeichen, die sich durch Wiederholung bestätigt haben. Merkzeichen dienen der Überschreitung von Raum und Zeit, was bei Luckmann als kleine Transzendenz bezeichnet wird.

Der Begriff »Zeichen« wird ab hier ausschliesslich im Kontext von Luckmann verwendet: Zeichen objektivieren Merkzeichen und sind intersubjektiv gültig, wodurch sie den Erfahrungsaustausch zweier Menschen ermöglichen. Z. dienen der Überschreitung von subjektiver Erfahrung, was als mittlere Transzendenz bezeichnet wird. Der Begriff »Symbol« wird bei Luckmann anders verwendet als bei Lacan und meint einen Wegweiser in die ausseralltägliche Wirklichkeit. Er deutet mit dem Verweis auf alltägliche Erfahrungen eine grosse Transzendenz an.

288 | Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 634.

289 | Vgl. ebd., 637f.

290 | Vgl. ebd., 640.

291 | Vgl. ebd., 667.

Kritik von Merleau-Ponty an der husserlschen Appräsentation

Merleau-Ponty kritisiert die Phänomenologie Husserls auf der Ebene der subjektiven Erfahrung, die niemals ein objektives Gut des Geistes sein kann, sondern im Bereich der Wahrnehmung liegt, welche mit Heidegger als Teil des Daseins in der Welt zu verstehen ist und sich den objektiven Bereichen entziehen kann.²⁹² Merleau-Ponty bleibt durch die Prämisse der Wahrnehmung, dem Primat der menschlichen Erfahrung, seiner phänomenologischen Linie treu und geht dennoch, als Rezipient Lacans und anderer Strukturalisten, hart ins Gericht mit dem empirischen und intellektuellen Anspruch der transzendentalen Reduktion Husserls. Wahrnehmung kann für Merleau-Ponty weder auf der empirisch gesetzten Empfindung noch auf dem intellektuell gesetzten Urteil fassen, denn beide Konzepte sind voneinander getrübt. Wir Menschen nehmen keine Empfindungen, sondern Dinge wahr; Empfindungen sind Konzepte, die uns sagen, wie etwas auf uns wirkt und nicht, was der unmittelbare Stimulus für unsere Sinne war. Will man auf der anderen Seite Wahrnehmung als reines Beurteilen definieren, beraubt sich die Wahrnehmung des gesamten Phänomens und löst sich als Welt der Wahrnehmung ganz von der Welt.²⁹³ Anstelle von geistiger Empfindung und geistigem Urteil rückt für Merleau-Ponty der Körper als Wahrnehmungsgrundlage in den Vordergrund.²⁹⁴ Den Körper als Grundlage für die Wahrnehmung hier weiterauszuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; dennoch sei an dieser Stelle eine Parallele zu Lacan 3 vorweggenommen, der dem Körper als Ort des Realen eine besondere Stellung im Borromäischen Knoten einräumt.

3.2.2 Transzendenzerfahrung nach Luckmann

Das phänomenologische Sprachverständnis Luckmanns soll bei der Einführung zu seiner Transzendenzerfahrung in Erinnerung bleiben, denn es wird sich zeigen, wie Erfahrung und Sprache in einer Wechselbeziehung stehen. Er spricht einerseits deutlich über Transzendenzerfahrungen in seinem Nachtrag zu *Die unsichtbare Religion*, und andererseits später in seinem gemeinsam mit Alfred Schütz verfassten Werk *Strukturen der Lebenswelt*. In Letzterem werden die Transzendenzerfahrungen unter dem Kapitel *Die Grenzen der Lebenswelt*

292 | Die Phänomenologie untersucht den Begegnungsraum des Bewusstseins als Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis. Der Gegenstand und die Erkenntnis werden in diesem Begegnungsraum zu Bewusstseinsgegebenheiten verknüpft, wodurch eine transzendente Reduktion geschieht.

293 | Dieser Vorwurf an den Intellektualismus kann man auch für den Strukturalismus von Lacan 1 und 2 formulieren, mit dem Unterschied der Unzugänglichkeit des Symbolischen. Es ist bei Lacan nicht länger der Verstand, sondern die Sprache, die den Menschen von der Welt (der Phänomene) trennt.

294 | Vgl. Carman, Merleau-Ponty, 75f. und 78.

als letztes Kapitel der *Strukturen der Lebenswelt* abgehandelt. Darin stellt er den Begriff in den Kontext der Begrenzung anstelle der Bedingung, wie dies noch bei Husserl und Kant der Fall war, und deutet eine Synthese unterschiedlicher Transzendenzbegriffe an. Entscheidend für seinen Begriff bleibt in der phänomenologischen Tradition die subjektive Erfahrung, welche an der Basis einer jeden Transzendenzerfahrung liegt und zur Bedingung jeder Grenzerfahrung wird.²⁹⁵

a) Erfahrung als Voraussetzung für Transzendenzerfahrung

Luckmann unternimmt den Versuch, trennscharf zwischen Erlebnis und Erfahrung zu unterscheiden; Erfahrung wird als spezifische Form der Erlebnisse, die durch Aufmerksamkeit des Ichs ausgezeichnet sind, definiert. Erfahrungen übernehmen als Teilmenge von Erlebnissen deren konstitutive Eigenschaften des Kerns der aktuellen Erlebnisphase und die appräsentierten Bestandteile.²⁹⁶ Weil Luckmann sich nicht ausführlich mit den Erlebnissen beschäftigt oder, anders gesagt, mit dem Rest des Bewusstseinsstroms, sondern sich auf die Erfahrung konzentriert, wird davon ausgegangen, dass er den Erlebnissen, die nicht der Erfahrung angehören, keine Relevanz für die Lebenswelt oder Wirklichkeit beimisst.²⁹⁷ Fortan wird der Begriff »Erlebnis« nicht getrennt von »Erfahrung« verwendet, denn für Luckmanns Thesen zu Transzendenzerfahrungen ist diese Unterscheidung nicht hilfreich.

Erfahrung wird von Luckmann zunächst der Transzendenz gegenübergestellt, denn weder die Transzendenz, noch die transzendierende Welt sind als solche erfahrbar. Die Erfahrung scheint eine natürliche Grenze in Raum und Zeit, in der unüberwindbaren Grenze zum anderen und der Alltagsgrenze des Traums, im meditativen Zustand oder dergleichen zu haben. Dennoch kann die unmittelbare, subjektive Erfahrung überschritten werden: die natürliche Grenze von Raum und Zeit in Erinnerung oder Zukunftsplan, die Grenze zum anderen in der gemeinsam artikulierten Welt und die Grenze des Alltags im Traum oder in Ekstase. Diese Überschreitungen von Erfahrungen können weiter unterteilt werden in solche, die zu einem anderen Zeitpunkt oder an einem

295 | Vgl. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, 10 und Luckmann, *unsichtbare Religion*, 164-184 (Nachtrag).

296 | Vgl. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, 447-451.

297 | Ausserdem werden die Begriffe »Erfahrung« und »Erlebnis« in einem vorangehenden Kapitel nicht scharf getrennt, sondern als Synonyme verwendet. »Ich erfahre andere Menschen in verschiedenen Perspektiven, und meine Beziehung zu ihnen gliedert sich nach verschiedenen Stufen der Erlebnissnähe, Erlebnistiefe und Anonymität.« Ebd., 101 oder »oder es motiviert uns dazu, dass wir uns unseren vergangenen (etwa auch gerade vergangenen) Erlebnissen zuwenden und sie nach ihrem Sinn befragen« Ebd., 58.

anderen Ort genauso erfahrbar sind, jene die nur vermittelt erfahrbar sind und jene, auf die das Ich nicht seine Aufmerksamkeit richten kann.²⁹⁸

Die Art der Erfahrung und die Möglichkeit ihrer Transzendenz stehen in engem Zusammenhang mit dem dazu aufgewendeten Bewusstsein, welches aufgrund seiner Spannung kategorisiert wird. Luckmann zeigt den Einbezug der unterschiedlichen Bewusstseinsformen, die für unterschiedliche Situationen wie Traum, wissenschaftliches Arbeiten, Phantasiewelt und alltägliche Lebenswelt in anderem Masse gelten. Er schlüsselt diese Bewusstseinsformen linear entlang der Pole »aktiv« und »passiv« auf. Die alltägliche Lebenswelt, welche Handlung erfordert, bringt die höchste Bewusstseinsspannung mit sich, ist demnach aktiv, und der Traum ist eine besonders passive Form des Bewusstseins. Je nach Bewusstseinsspannung befindet sich das Subjekt in einem bestimmten Erlebnisstil, den es nicht mit anderen Erfahrungen anderer Bewusstseinsspannungen in Verbindung bringen kann, ohne dabei einen Schock zu erleben.²⁹⁹ Egal in welcher Bewusstseinsspannung oder in welchen sogenannten Sinngebieten wir uns befinden, erscheinen die anderen als Quasi-Realitäten und befinden sich immer ausserhalb des abgeschlossenen Sinngebiets.³⁰⁰

Merleau-Pontys Kritik am Primat der (bewussten) Erfahrung

Mit Luckmann liegt die Erfahrung des Subjekts an der Basis jeder Erkenntnistheorie und wird durch die Bewusstseinsspannung spezifischer auf Luckmanns Anwendungsgebiet, von alltäglicher Lebenswelt bis religiöser Ekstase, definiert. Sowohl Luckmann, Merleau-Ponty, wie Lacan setzen das Subjekt als Ausgangspunkt der Erkenntnis, rücken aber andere Konstitutionen des Subjekts in den Vordergrund, welche zu unterschiedlichen Erkenntnismöglichkeiten oder an die Grenze dieser Möglichkeiten führen. Luckmann und Merleau-Ponty sind sich aufgrund ihrer phänomenologischen Zugangsweise näher und zeigen die Grenzen der Erkenntnis an derselben Stelle, wohingegen Lacan, besonders Lacan 3, eine weitaus radikalere Haltung bezüglich dieser Grenze einnimmt.

Merleau-Ponty, der stets bemüht war, die Psychoanalyse für die Phänomenologie fruchtbar zu machen und automatisch den Umkehrschluss zuliess, setzte das Primat der Perzeption über jenes des bewussten Denkens. Anders als das cartesianische Denken hat die Wahrnehmung nebst aktiven auch passive Komponenten, die vom Subjekt nicht gelenkt werden, sondern Teil der ge-

298 | Vgl. ebd., 591-597.

299 | Luckmann fügt beispielhaft ein paar Schockerlebnisse an: der Ruck, mit dem sich der Wissenschaftler nach dem Mittagessen in die theoretische Ansicht versetzt oder die Verschiebung, wenn man zu spielen beginnt. Vgl. ebd., 56f.

300 | Vgl. ebd., 56-58.

gebenen Körperlichkeit und deren Verbindung zur Welt sind.³⁰¹ Die bewusste oder aktive Komponente muss sich in der Reflexion der Wahrnehmung stets vor Augen führen, die bewusste Aufmerksamkeit nicht auf alles richten zu können und sich der Unaufmerksamkeit bewusst sein, welche die Aufmerksamkeit begleitet. Das Problem dieser ständigen Unaufmerksamkeit betrifft nicht die Wahrnehmung selbst, die aktiv und passiv sein kann, sondern deren aktive Reflexion, die durch die bewusste Aufmerksamkeit auf eine passive oder aktive Komponente der Wahrnehmung etwas anderes aus dem Blickfeld drängt, welches sie eigentlich wahrnehmen könnte. Aus dieser unausweichlichen Situation der ständigen Unaufmerksamkeit sieht Merleau-Ponty die Möglichkeit einer Reflexion, die sich selbst nicht übersteigt, jedoch ständig reflektiert und die Aufmerksamkeit auf etwas Neues richtet.³⁰²

Mit Merleau-Pontys Primat der Perzeption, der sich ständig neu ausrichtenden aktiven und bewussten Reflexion lässt sich Luckmanns Primat der Erfahrung, das sich entlang seiner Bewusstseinsspannung zwischen aktiv und passiv kategorisieren lässt, vereinbaren. Beide gehen grundsätzlich von der Erkenntnismöglichkeit passiver Wahrnehmung oder Erfahrung aus, sei dies durch radikale Reflexion bei Merleau-Ponty oder durch abgeschlossene Sinnsysteme bei Luckmann, die sich auf eine bestimmte Bewusstseinsspannung beziehen. Gemeinsam ist beiden die Unmöglichkeit der gleichzeitigen Erkenntnis aller Erfahrungs- oder Wahrnehmungsdaten, welche auf eine bestimmte Form des Bewusstseins – die Aufmerksamkeit – angewiesen ist, die wiederum per definitionem eine andere Form verdrängt und einen unbewussten Rest übrig lässt.

Merleau-Ponty hat das Subjekt des Unbewussten von Lacan 1 und 2 in seine Überlegungen miteinbezogen und es für die Kritik des Bewusstseins nach Husserl fruchtbar gemacht. Als jüngerer Autor bezieht Luckmann die Kritik an Husserls Bewusstseinskonzept bereits mit ein und integriert dadurch teilweise Lacan 1 und 2, wenn auch nicht explizit. Lacan 3 betont mit der Umstellung der Ordnung auf RSI im Borromäischen Knoten die Funktion des Loch-machens der Alterität des Realen, die sich auf den Menschen überträgt und damit den fundamentalen Signifikanten der Sprache unzugänglich macht. Der Mensch kann, egal in welcher Bewusstseinsspannung er sich befindet oder wie radikal seine Reflexion ist, niemals jenen Bereich des Realen, die radikale Alterität, betreten. Lacans Mensch, der die Konstitution des Borromäischen Knotens mit Sinthom hat, wird niemals, egal ob bewusst oder unbewusst, das Reale sprachlich ausdrücken können. Das Objekt a des Realen, das Ding, bleibt vollkommen unzugänglich und zeigt sich in der Sprache einmal als bewusstes

301 | Vgl. Stawarska, Psychoanalysis, 34.

302 | Vgl. Dorfman, voir le monde, 73-75.

Partialobjekt oder als mangelndes Objekt im Unbewussten, niemals aber als das Ding. Somit können wir mit Lacans Primat der Sprache sowohl die Erfahrung bei Luckmann wie die Wahrnehmung bei Merleau-Ponty als epistemologisches Primat kritisieren. Denn sowohl die Erfahrung, die sich mit ihrer Bewusstseinsspannung innerhalb eines abgeschlossenen Sinngebiets befindet, als auch die Wahrnehmung, die stetiger, aktiver Reflexion bedarf, sind auf Sprache angewiesen. In dieser existenziellen Abhängigkeit von Sprache, die im Verständnis Lacans, Merleau-Pontys sowie Luckmanns mehr oder weniger bewusst sein kann, müssen unbedingt die Unzugänglichkeiten von Sprache diskutiert werden, welche die Grenzen unseres Daseins markieren. Diese betreffen nunmehr nicht die momentan unbewussten Teile, sondern jene, die den Eingang in die Sprache nie finden, die nicht bewusst gemacht und deshalb nicht vermittelt werden können. Luckmanns kleine und mittlere Transzendenz sind, wie sich im nachfolgenden Abschnitt zeigen wird, von dieser Kritik nur teilweise betroffen, denn Lacan beschreibt einen parallelen Vorgang im Spiegelstadium. Die grosse Transzendenz hingegen wird mit Lacan kritisch beleuchtet und hat vice versa das Potential, die Aussersprachlichkeit des Sint-homs zu kritisieren.

b) Horizontale Transzendenz: kleine Transzendenz und mittlere Transzendenz nach Luckmann

Das Begriffspaar von horizontaler und vertikaler Transzendenz³⁰³ geht auf eine Fussnote in einem Aufsatz von Albert Camus zurück und wird später von Psychologen in der Sinnforschung und von Theologen in der Systematik verwendet.³⁰⁴ Im Zusammenhang mit Luckmanns Transzendenzerfahrung wird das Begriffspaar nicht strikt im Kontext eines bestimmten Autors verwendet, sondern es wird lediglich die Grundidee der Unterscheidung übernommen, die sich in den meisten Verwendungen findet: Die horizontale Transzendenz bezeichnet das Übersteigen des Einzelnen im Kontext der Anderen, die Spaltung des Menschen in ein bewusstes und unbewusstes Subjekt oder die alltägliche Intersubjektivität; die vertikale Transzendenz bezeichnet das Übersteigen des Einzelnen im Kontext des radikal Anderen oder das Erleben der ausseralltäglichen Wirklichkeit. Dementsprechend wird Luckmanns kleine und mittlere Transzendenz als horizontale Transzendenz zusammengefasst und bedarf im

303 | Für Luckmann sind Transendenzen immer Transzendenzerfahrungen, denn jedes Überschreiten einer subjektiven Erfahrung kann wiederum als Grenze erfahren und erlebt werden. Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 634.

304 | »Il s'agit bien entendu, dans toute cette remarque, d'une transcendance qu'on pourrait appeler horizontale par opposition à la transcendance verticale qui est celle de Dieu ou des Essences platoniciennes.« Camus, sur la révolte, 9. Vgl. Tillich, Widerstreit, gesamtes Werk; vgl. Schnell, Implizite Religiosität, gesamtes Werk.

Kontext von Lacan nur einer knappen Einführung. Die horizontalen Transzendenzerfahrungen bei Luckmann bringen aus der Perspektive Lacans, ausser dem phänomenologischen Primat der Erfahrung, welches wir bereits ausführlich diskutiert haben, nichts bedeutend Neues.

α. Kleine Transzendenz

Sowohl die kleine wie die mittlere Transzendenz gehören für Luckmann den Erfahrungen des Alltags an, wobei die kleine Transzendenz die Grenzen von Raum und Zeit überschreitet und die mittlere jene der subjektiven Erfahrbarkeit übersteigt. Die kleine Transzendenz wurzelt in der alltäglichen Erfahrung von Ereignissen und Gegenständen, die nicht in meiner raum-zeitlichen Reichweite liegen, mit dem Potential, *ceteris paribus*³⁰⁵ wieder in meiner Reichweite zu sein. Als Beispiel dient ein vergessenes Buch, an das ich mich beim Anblick meiner leeren Aktentasche, der Begegnung mit einem anderen Buch oder dem Antlitz eines Passanten, der Ähnlichkeiten mit dem Protagonisten des Buches hat, erinnere. Das Buch befindet sich nicht in meiner Reichweite und dennoch *ceteris paribus* könnte ich es holen und in meine Aktentasche stecken. Die gegenwärtige Erfahrung der leeren Aktentasche, des anderen Buches oder des Passanten verweisen auf ein früheres Erlebnis, als das Buch noch vor mir lag, und ein zukünftiges, wenn ich das Buch in meine Aktentasche stecken werde.³⁰⁶ Die Möglichkeit dieser kleinen Transzendenz bedarf eines Verweises von einer Erfahrung auf eine nächste, die Luckmann im Kontext seines Sprachverständnisses der Appräsentation als Anzeichen und Merkzeichen einführt. Beide Zeichen sind für ihn zunächst nicht intersubjektiv zu verstehen, sondern als nur subjektiv verständliche Synthesen von Präsentem und Nichtpräsentem, sogenannten Appräsentationen. Als Prototyp der Anzeichen erwähnt Luckmann mit Husserl körperliche Ausdrücke wie kalter Schweiß, knirschende Zähne, Speichelproduktion oder zusammengekniffene Augen für verschiedenste Bewusstseinsvorgänge wie Angst, Wut, Lust oder Wissenserwerb. Anzeichen müssen sich, anders als die intersubjektiven Zeichen, in späteren Erfahrungen nicht bewähren, sondern können einer ständigen Veränderung unterliegen. Der zweite sprachliche Ausdruck von kleinen Transzendenzen sind Merkzeichen, die sich durch ihre absichtliche Setzung von Anzeichen unterscheiden und einer Wiederholung bedürfen, weil sie sonst ihrem Zweck der Orientierung in einer zukünftigen Lage nicht gerecht werden. Wird ein Anzeichen mehrmals verwendet und dient es der Erinnerung an eine frühere Erfahrung, wird es zum Merkzeichen. Greifen wir auf den körperlichen Ausdruck zurück,

305 | Luckmann spricht in diesem Zusammenhang von Alltagsidealisationen, die den Menschen davon ausgehen lassen, er könne unter gleichbleibenden Dingen und Umständen immer wieder dasselbe erfahren. Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 602.

306 | Vgl. ebd., 598-602.

so werden die knirschenden Zähne und der angespannte Unterkiefer zu einem Merkzeichen für Wut, sobald sich die Korrelation von Anzeichen und Bewusstseinsvorgang genügend stabil wiederholt hat. Demzufolge ist der Übergang von Anzeichen zu Merkzeichen fließend und ihre Träger sind fast beliebig.³⁰⁷

β. Mittlere Transzendenz

Mit der mittleren Transzendenz bewegt sich der Mensch über die für ihn potentiell erfahrbaren Ereignisse und Gegenstände hinaus, hin zu den niemals subjektiv erfahrbaren Erfahrungen des Anderen, welche nur vermittelt erlebt werden können. Dies bedarf der Prämisse, im Anderen ein mir Ähnliches zu sehen und dadurch anzunehmen, dieses Ähnliche nehme mich ebenfalls als Ähnliches wahr. Diese Prämisse gründet auf der subjektiven Erfahrung meines Körpers als Aussen und meiner Bewusstseinsvorgänge als Innen, die einander nicht immer deckungsgleich abbilden, aber dennoch eine Einheit sind und nicht auseinanderfallen. Dennoch weiss ich, durch die vermittelte Erfahrung anderer, dass mein Inneres niemals deckungsgleich in meinem Äusseren angezeigt wird; somit bleibt immer die Möglichkeit, vom Äusseren der anderen über ihr Inneres hinweggetäuscht zu werden. In der Idealisierung des Alltags³⁰⁸ wird diese Täuschung nicht grundsätzlich angenommen und die Alltagswelt wird von Beginn weg intersubjektiv konstruiert.³⁰⁹ Um am vorherigen Beispiel des vergessenen Buches anzuknüpfen, könnte der Passant, der die kleine Transzendenz auslöste, an meinem Äusseren erkennen, was für Bewusstseinsvorgänge in meinem Inneren ablaufen und würde sich denken, dass dieser erschrockene Blick, kombiniert mit dem blitzartigen Wechseln der Gehrichtung, das Erinnern eines Vergessenen andeutet. Somit macht er eine mittlere Transzendenzerfahrung, die ihm »etwas Vergessenes«, vermittelt durch meinen körperlichen Ausdruck, erfahren lässt, wobei die vermittelte Erfahrung »etwas Vergessenes« sich nicht mit der subjektiven Erfahrung »dieser Passant gleicht einem Protagonisten eines Buches, welches ich vergessen habe« deckt. Damit dieser Austausch zwischen zwei Subjekten stattfinden kann, braucht es intersubjektiv gültige Zeichen, welche Merkzeichen objektivieren. Ein Ähnliches erfasst die gesetzten Merkzeichen eines anderen als Anzeichen für Merkzeichen eines ihm Ähnlichen. Wenn es daraufhin ein

307 | Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 641-644.

308 | Luckmann spricht in diesem Zusammenhang von Alltagsidealisierungen, die den Menschen davon ausgehen lassen, er könne unter gleichbleibenden Dingen und Umständen immer wieder dasselbe erfahren und demnach erfahre, der ihm ähnliche Mitmensch ebenfalls dasselbe. Diese Idealisierungen finden ihren Ausdruck in der *ceteris paribus*-Klausel, die Luckmann im Bereich der alltäglichen Erfahrungen immer anfügt. Vgl. ebd., 602.

309 | Vgl. ebd., 603f. und 608f.

gleichartiges Merkzeichen setzt, gewinnt die Deutung dieses Merkzeichens an verhältnismässig hoher Zuverlässigkeit. Hat ein Merkzeichen eine genügend hohe Zuverlässigkeit erlangt und wurde es zu einem intersubjektiven Bedeutungsträger, spricht Luckmann von einem Zeichen. Anders als An- und Merkzeichen bezieht es sich nicht auf Gegenstände oder Ereignisse, sondern auf fremde Bewusstseinsvorgänge.³¹⁰ Das daraus resultierende intersubjektiv erworbene System von Zeichen bezeichnet Luckmann als Sprache, welche jedem gesellschaftlich auferlegt wird und die mittlere Transzendenzerfahrung ermöglicht.³¹¹

Die kleine und mittlere Transzendenzen nach Luckmann umfassen das Übersteigen der subjektiven Erfahrung durch potentiell erfahrbare, raum-zeitlich nicht erfahrene Gegenstände und Ereignisse mittels Anzeichen bzw. Merkzeichen und die Erfahrung eines Mitmenschen mittels Zeichen. Diese beiden Transzendenzerfahrungen bewegen sich nicht über zwischenmenschliche Beziehungen hinaus und lassen sich vereinfachend als horizontale Transzendenzen zusammenfassen.

γ. Kritik an den kleinen und mittleren Transzendenzen

Die grundsätzliche Kritik der Psychoanalyse am Erfahrungsbegriff mit seinen stark bewussten Komponenten, wie er bei Husserl zu finden ist, wird sowohl von Merleau-Ponty wie Luckmann begrüsst. Im Zuge dieser Kritik setzt Merleau-Ponty den unbewussten Wahrnehmungsbegriff der bewussten Erfahrung entgegen und Luckmann führt das Bewusstsein auf einem Spektrum zwischen aktiver und passiver Bewusstseinsspannung ein, wodurch unbewusste Teile des Subjekts einen Platz erhalten. Im Kapitel zu Merleau-Pontys Kritik am Primat der (bewussten) Erfahrung wurde gesagt, Luckmann habe durch die Kritik Merleau-Pontys an Husserls Erfahrungsbegriff bereits einen Teil der Kritik, die wir aus lacanscher Perspektive der symbolisch-imaginären Sprache anbringen könnten, amortisiert. Im Fall der horizontalen Transzendenzen verliert Luckmann jedoch den Blick für die unbewussten Komponenten des Subjekts komplett und erwähnt diese nicht einmal mehr marginal. Er spricht wohl von Täuschungen der anderen, nicht aber von Selbsttäuschungen des Subjekts, denn Innen und Aussen werden in der alltäglichen Einstellung als Einheit wahrgenommen und können lediglich unter besonderen Umständen auseinander fallen. Für Luckmann ist es in der natürlichen Einstellung selbstverständlich, dass Innen und Aussen eines Subjekts keine getrennten Gegenstände sind.³¹² Mit Lacan können wir Kritik an diesem ungeteilten Subjekt

310 | Vgl. ebd., 647.

311 | Vgl. ebd., 652.

312 | Vgl. ebd., 607.

ansetzen, denn als Sprachwesen ist der Mensch mit dem Beginn des Spracherwerbs³¹³ ein gespaltenes Subjekt; sein bewusstes Ich und das Subjekt des Unbewussten sind durch die imaginäre Sprache voneinander getrennt. Dieser Spaltung des Subjekts und deren Ausdruck in der symbolisch-imaginären Sprache werden Luckmanns kleine und mittlere Transzendenzerfahrungen nicht gerecht, denn seine Zeichensysteme, welche auf Appräsentationen aufbauen, setzen eine »natürliche Einstellung« des Alltags voraus, die für Luckmann nur in geringem Masse fehleranfällig zu sein scheint, obwohl diese Ganzheit von Innen und Aussen in vielen Fällen nicht gegeben ist: Die alltäglichen Beispiele reichen von Selbstüberschätzungen, Fehleinschätzungen der Mitmenschen und Situationen bis hin zu kompletter Ignoranz der eigenen körperlichen und geistigen Eigenschaften.³¹⁴ Dieser Aufspaltung des Subjekts wird erst die symbolisch-imaginäre Sprache gerecht; sie kann mit Luckmanns Sprachverständnis nicht hinreichend erklärt werden.

Weiter muss mit Lacan der aktive Spracherwerb kritisiert werden, der für Luckmann mit dem Setzen von Merkzeichen beginnt, welche bei hoher Verlässlichkeit zu intersubjektiven Zeichen werden, die sich zu seinem System vernetzen. Für das Deuten von Anzeichen und Setzen von Merkzeichen muss bereits ein Zeichensystem bestehen, innerhalb dessen gedeutet und gesetzt werden kann – das Sprachwesen Mensch kann sich nicht ausserhalb der Sprache bewegen. Wir haben nicht die Möglichkeit, Anzeichen ausserhalb des Zeichensystems zu deuten, sondern sind dazu gezwungen, einen Bezug zur imaginären, sinnstiftenden, widerspruchsfreien Sprache zu schaffen; sei dies nur ein Widerspruch oder Fehler, wie Lacan dies in der symbolisch-imaginären Sprache erklärt. Demnach lässt das bestehende Zeichensystem bestimmte Merkzeichen als potentielle Zeichen zu und grenzt dadurch andere aus. Dieser Vorgang geschieht niemals bewusst; ergo können Merkzeichen bewusst gesetzt werden, wurden aber bereits vorher unbewusst durch das System der Sprache zugelassen.

Aufgrund der fundamentalen Kritik am Primat der Erfahrung bei Luckmanns kleineren und mittleren Transzendenzen zugunsten des lacanschen Primats der Sprache müsste zur Weiterverwendung der horizontalen Transzendenzen unbedingt der Spaltung in ein bewusstes und unbewusstes Subjekt mehr Bedeutung eingeräumt werden. Ausserdem müssten der Prozess des Spracherwerbs und damit die Beziehung von Anzeichen, Merkzeichen und Zeichen

313 | Mit Spracherwerb ist hier der Erwerb nach Lacans Sprachverständnis gemeint, welches jeden Laut, jede Geste, jedes körperliche Symptom als Signifikanten und damit als Teil der Sprache versteht.

314 | Der Übergang in die Psychopathologie wird als fliessend betrachtet und gehört nach wie vor zur »natürlichen Einstellung«.

revidiert werden. Denn gerade der normale Umstand zeigt, wie Luckmann selbst sagt, dass dem Menschen die Zeichen gesellschaftlich auferlegt sind und nicht umgekehrt durch den Menschen von der Deutung der Anzeichen, über die Setzung von Merkzeichen und schliesslich der intersubjektiven Bewährung dieser ein Zeichensystem erschaffen wird. Diese Erweiterungen durch Lacan bei Luckmann einzuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und wäre dem Ziel dieser Arbeit, der Erforschung aussergewöhnlicher Erfahrungen, nicht dienlich.

c) Grosse Transzendenz

Das Primat der Erfahrung, das bei den kleinen und mittleren Transzendenzen viel Kritik seitens Lacan einstecken muss, kann bei der grossen Transzendenz sein volles Potential ausschöpfen. Das Konzept einer artikulierbaren vertikalen Transzendenz, die sich im Gegensatz zur horizontalen Transzendenz in einer anderen Wirklichkeit abspielt, wird Kritik an Lacans aussersprachlichem Sinthom üben können, obwohl diese Artikulierbarkeit im Lichte des lacanschen Sprachverständnisses abgeschwächt werden muss. Grundsätzlich bedeutet für Luckmann die grosse Transzendenzerfahrung eine Überschreitung der alltäglichen Erfahrungsgrenzen und eine ersatzlose Abkehr vom Alltag hin zu einer anderen Wirklichkeit, in der ich mich nicht länger selbst erlebe oder, mit Lacan gesprochen, nicht mehr in ein Subjekt und Ich gespalten bin. Luckmann spricht vom zeitweiligen Verlust der alltäglichen Bewusstseinsspannung, die ein sich zu- und abwenden von gewissen Erfahrungen ermöglicht.³¹⁵ Dieser Verlust der Bewusstseinsspannung bedeutet: Der Mensch kann höchstens ganz passiv das Bewusstsein strömen lassen und bleibt in der alltäglichen Wirklichkeit handlungsunfähig.³¹⁶ Sobald der Alltag wieder zurückkehrt und wir versuchen, die grossen Transzendenzerfahrungen in Sprache zu fassen, widersetzten sie sich unseren Worten oder werden durch die Alltagsidealisationen der Sprache verbogen.³¹⁷ Dementsprechend können nur Hinweise und vage Erinnerungen mitgenommen werden, die lediglich auf im vollwachen Zustand gemachte Erfahrungen verweisen. Als in Sprache »übersetzte«³¹⁸ oder in Symbole gefasste Erinnerungen dienen sie als Wegweiser in ausseralltägliche Wirklichkeiten. Die symbolisch³¹⁹ gefassten Erinnerungen können in der alltäglichen Wirk-

315 | Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 614f.

316 | Vgl. ebd., 620.

317 | Vgl. ebd., 617.

318 | Luckmann verwendet die Anführungszeichen im Originaltext und will damit vermutlich andeuten, dass diese Übersetzung nicht vollständig ist, keine richtige Appräsentation des Erfahrenen, wie dies in der alltäglichen Wirklichkeit der Fall ist.

319 | Sowohl Lacan als auch Luckmann verwenden den Begriff »symbolisch«, bezeichnen damit jedoch zwei unterschiedliche Dinge. Luckmann meint mit »symbolisch« den

lichkeit Spuren hinterlassen, indem sie pragmatische Motive in Frage stellen oder gar Relevanzsysteme des Alltags entscheidend beeinflussen.³²⁰ Das Symbol verweist ähnlich dem Zeichen auf etwas ständig Abwesendes, mit Lacan gesprochen, auf etwas Verworfenes, und löst sich, anders als das Zeichen, beim Überschreiten der alltäglichen Wirklichkeit aus seiner appräsentativen Beziehung mit dem Trägersymbol. Es schlägt eine appräsentative Brücke zwischen dem sprachlichen Alltag und der ausseralltäglichen Wirklichkeit und folgt dabei den Grundsätzen der Beliebigkeit des Bedeutungsträgers, der Wandelbarkeit der Bedeutung und der Übertragbarkeit der symbolischen Funktion auf einen nächsten Träger. Durch den letzten Grundsatz hebt sich das Symbol von den Zeichen ab und kann sich von einem Hinweis auf einen nächsten Hinweis verschieben, ohne ein direkter Wegweiser in die ausseralltägliche Wirklichkeit zu sein, und dennoch behält es das Potential dazu.³²¹ Zum Schluss hebt Luckmann eine entscheidende Eigenschaft der Symbole hervor, die Lacan niemals teilen kann: »Symbole sind intersubjektiv konstituiert und bilden geschichtliche Zusammenhänge, häufig sogar hierarchisch angeordnete, als Sonderwissen institutionalisierte Systeme.«³²² Um zu verdeutlichen, was er alles unter die grossen Transzendenzerfahrungen bzw. die vertikalen Transzendenzerfahrungen fasst, gliedert er das Kapitel nach Beispielen, die nicht den Anspruch haben, das Phänomen erschöpfend zu erfassen. Diesen Paradigmen der grossen Transzendenzerfahrungen widmen wir uns im Folgenden.

α. Paradigmen der grossen Transzendenzerfahrungen

Die Paradigmen der grossen Transzendenzerfahrungen sind von zentraler Bedeutung für die Lektüre Luckmanns mit Lacan, denn daran lassen sich deutliche Parallelen zu den von Lacan angeführten Beispielen der Begegnungen mit dem Realen erkennen, die er als supplementäre jouissance benennt. Luckmann nennt zwei Kategorien der grossen Transzendenzerfahrungen: Abkehr vom Alltag im Schlaf als Traum oder Halbwachheit und im Wachen als Tagtraum oder Ekstase. Eine weiterführende Kategorie ist jene des Abstands zum Alltag, welche Krisen, Tod und theoretische Einstellung beinhaltet. Jedoch entspricht diese Kategorie nicht mehr seiner eigenen Definition der grossen Transzendenzen als ersatzlose Abkehr vom Alltag und kann deshalb ausgelassen werden.³²³

sprachlichen Wegweiser auf eine grosse Transzendenzerfahrung. Für Lacan hingegen bezeichnet »symbolisch« all jenes, welches der symbolischen Ordnung angehört und sich als Fehler oder Bruch in der der imaginären Sprache zeigt.

320 | Vgl. Schütz, Strukturen der Lebenswelt, 623.

321 | Vgl. ebd., 657.

322 | Ebd., 658.

323 | Für Luckmann ist der Tod eine endgültige Grenze; er gehört deshalb nicht zu den grossen Transzendenzerfahrungen. Geht es um Nahtoderfahrungen, die mit einer Todes-

Traum

Der Traum gehört zu den grossen Transzendenzen, weil dafür andere Gesetze, eine andere Logik als in der alltäglichen Wirklichkeit gelten und wir, wenn wir aus dieser anderen Wirklichkeit zurückkehren, nur Hinweise an Erfahrungen mitnehmen können und sie einen Grossteil ihrer Gültigkeit verliert. Die übersetzten Symbole reichen als Wegweiser aus, um die ausseralltägliche Wirklichkeit soweit zu rekonstruieren, dass wir sie ein nächstes Mal als bekannte Traumwirklichkeit wiedererkennen würden. In dieser Traumwirklichkeit kann ich handeln, wobei das Träumen selbst nicht als Handlung ausgewiesen werden kann, sondern als etwas mir Geschehendes. Zurück in der alltäglichen Wirklichkeit bedeutet Träumen retrospektiv ein Stillstand der bewussten Tätigkeiten, die erst mit dem Aufwachen wiedererlangt werden. Diese grosse Transzendenzerfahrung des Traums hebt sich von den anderen ab durch ihre regelmässige Wiederkehr mit anschliessender Rückkehr in die Alltagswelt und durch die grosse Verbreitung unter den Menschen, weshalb für sie die *ceteris paribus*-Klausel gilt. Der aufgewachte Mensch geht davon aus, dass alles beim Alten ist, sobald er wieder volles Bewusstsein erlangt hat.³²⁴

Halbwachheit und Tagträume

Bei Halbwachheit und Tagträumen ist die Bewusstseinsspannung so niedrig, dass alltägliche Handlungen unmöglich werden. Die Koordination der inneren Zeit mit der Zeit in der Alltagswirklichkeit hört fast gänzlich auf. Die Wahrnehmung der Welt geschieht fast ohne sprachliche Übersetzung oder Interpretation und wird aufrechterhalten, sofern der Mensch nicht in den Schlafzustand übergeht. Erhöht sich die Bewusstseinsspannung bis hin zu aktiv geführten Tagträumen, so überschreitet der halbwach Träumende die Grenze zum Wachzustand und kann in diesen wiederum nur Hinweise auf die erfahrene Halbwachheit zurückbringen, die ihm vermutlich fremd erscheinen.³²⁵ Der halbwache Zustand kann als Handlung herbeigeführt oder passiv als in den Schlaf entgleitend zugelassen werden. Beispiele für die herbeigeführte Halbwachheit wären die Meditation und anschliessende Versenkung oder das mentale Training im Sport.

Ekstase

Ähnlich dem halbwachen Zustand kann die Ekstase bewusst und aktiv herbeigeführt oder von aussen auferlegt und passiv erfahren werden. Als nicht alltägliche, aussergewöhnliche Erfahrung birgt die Ekstase, anders als der Traum,

angst verbunden sind, gerät der Mensch entweder in Ekstase oder einen Zustand der Halbwachheit. Vgl. ebd., 625 und 628.

324 | Vgl. ebd., 616-619.

325 | Vgl. ebd., 620f.

immer die Gefahr, das überlebensnotwendige Alltagshandeln radikal in Frage zu stellen oder gar zu verunmöglichen, wenn sich durch die grosse Transzendenzerfahrung die Relevanzsysteme des Alltags stark verschieben. Als Exempel für ekstatische Zustände nennt Luckmann die Lebensgefahr, den Kampfrausch, den Orgasmus, die mystische Vereinigung (egal ob mit asketischer Disziplin oder bewusstseinsweiternden Substanzen), das Flow-Gefühl³²⁶ im Sport, den Trancezustand in der Musik und den Selbstmord.³²⁷

β. Kritik an den grossen Transzendenzen

Wie bereits in den vorangehenden Kapiteln gezeigt wurde, kann man das Primat der Erfahrung kritisieren, müsste im Fall der grossen Transzendenzen jedoch berücksichtigen, dass es sich nicht mehr um eine bewusste Erfahrung handelt. Anschliessend müsste man selbst genügend valide Argumente anbringen, die das Primat der Sprache im Sonderfall der grossen Transzendenzerfahrungen plausibler erscheinen lassen als jenes der Erfahrung. Warum Lacan letzteres mit der Einführung der supplementären *jouissance* und des *Sinthoms* in den Borromäischen Knoten nicht zu leisten vermag, wird sich im Folgekapitel zeigen.

Was bereits angetönt wurde, ist die Kritik der intersubjektiven Symbole Luckmanns, welche als Hinweise auf die ausseralltägliche Wirklichkeit dienen. In Lacans symbolisch-imaginärer Sprache spricht das Subjekt des Unbewussten und konstruiert das imaginäre Ich, wobei das sprechende Subjekt alleine durch die Interpretation von Hinweisen in der Ich-Konstruktion entziffert werden kann. Die dechiffrierbaren Hinweise, die in Form von Symbolen oder Signifikanten in der Sprache auftreten, verweisen nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich, sondern auf das Subjekt des Unbewussten, welches, um Luckmanns Worte zu verwenden, Teil der natürlichen Einstellung ist. Mit Lacan bleibt also zunächst offen, ob sich Hinweise auf die ausseralltägliche Wirklichkeit beobachten lassen und wenn ja, wie sie zu charakterisieren und von anderen Hinweisen abzugrenzen wären. Klar ist nur, dass es sich lediglich

326 | Luckmann spricht von »Rausch« im Bergsteigen (wobei er selbst die Anführungszeichen so setzt), weshalb ich davon ausgehe, dass er das Phänomen des Flow-Gefühls aus dem Sport meint.

327 | Vgl. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, 624f. Kritische Anmerkung: Unklar bleibt, welchen Zustand Luckmann mit dem Selbstmord meint, denn über den Tod sagt er ganz klar, dass er keine Erfahrung sein, die man machen könne; ergo sollte der Freitod nicht erfahrbar sein. Wenn er aber das Sterben meint, dann könnte er es analog zum halbawachen Zustand als Übergang in den Tod kategorisieren.

um Hinweise handelt, diese aber nicht entzifferbar sein können.³²⁸ Er setzt an diese Leerstelle das Sinthom, welches nicht Teil der Sprache und dennoch Ausdruck des Geniessens ist, wodurch es nicht dem sprachinhärenten Mangel unterliegt.

Luckmann sagt selbst, es sei unmöglich, die Vielfalt menschlicher Möglichkeiten im Überschreiten des Alltags durch sorgfältige Sichtung einiger Beispiele ausschöpfen zu wollen und zeigt sich somit offen für Ergänzungen.³²⁹ Mit Lacan kann eine Parallele zwischen der supplementären *jouissance*³³⁰ und der Ekstase als ausseralltägliche Erfahrung anhand mystischer Vereinigung oder Begegnungen gezogen werden. Als Psychoanalytiker fügt Lacan dem mystischen Erleben die negative Erfahrung des Traumas an, die bei Luckmann höchstens im spezifischen Fall der Lebensgefahr berücksichtigt wird. Für Luckmann wäre es dienlich, eine weitere Kategorie der Abkehr vom Alltag im Trauma einzuführen, um negativ erfahrene oder von aussen auferlegte Zustände von selbst herbeigeführten oder positiv erlebten Ekstasen zu unterscheiden. Im Umkehrschluss müsste Lacans supplementäre *jouissance* um Luckmanns Kategorie der Abkehr im Schlaf erweitert werden; dies aber unter Ausklammerung aller entzifferbaren Hinweise und Erinnerungen, die für Lacan unter das Subjekt des Unbewussten, das symbolische Register, fallen.³³¹

Will man am Primat der Sprache bei grossen Transzendenzerfahrungen festhalten und gleichzeitig das Sinthom einführen, welches die aussersprachliche Erfahrung der supplementären *jouissance* ermöglicht, muss man zeigen können, welche sprachlichen Eigenschaften das Sinthom mit sich bringt und wie es sich als nichtentzifferbaren Hinweis zu erkennen gibt. Will man dem Sinthom den Mangel ersparen, den es durch die sprachlichen Eigenschaften er-

328 | Im Nachtrag zu »Die unsichtbare Religion« schreibt Luckmann über die Privatisierung der Religion, weil sich die Sozialform der Religion durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche grosse Transzendenzerfahrungen auszeichnet. Hier könnten Lacans nicht entzifferbare Hinweise als plausible Erklärung für das Fehlen der Modelle grosser Transzendenzerfahrungen herangezogen werden. Wenn Hinweise auf grosse Transzendenzerfahrungen nicht entzifferbar sind, kann es keine Modelle dergleichen geben. Vgl. Luckmann, *unsichtbare Religion*, 182.

329 | Vgl. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, 624. Kritische Anmerkung: Es ist aus dem Text nicht ersichtlich, ob er diese Aussage nur auf die Unterkategorie der Ekstasen bezieht oder auf alle Überschreitungen des Alltags.

330 | Als Beispiele für die supplementäre *jouissance* werden in den vorangehenden Kapiteln das Trauma und die Mystik genannt.

331 | In der klassischen Psychoanalyse wird der Traum als Bereich des Unbewussten gewertet; dementsprechend übernimmt Lacan diese Wertung und verbindet den Traum nicht mit dem Realen.

hält, muss Lacans Primat der Sprache zugunsten der Erfahrung abgeschwächt werden. Im folgenden Kapitel wird versucht, Lacans supplementäre *jouissance* mit der Einführung des *Sinthoms* unter Einbezug der grossen Transzendenz-erfahrungen widerspruchsfrei zu rekonstruieren.

3.3 Versprachlichung von Transzendenz-erfahrungen im Borromäischen Knoten mit *Sinthom*

Der Borromäische Knoten ist die Konstruktion, die Lacan verwendet, um den Menschen als Sprachwesen (*parlêtre*) zu beschreiben. Die Transzendenz-erfahrung in phänomenologischer Tradition ist diesem konstruktivistischen Sprachkonzept Lacans zunächst diametral entgegengesetzt. Deshalb muss in einem ersten Schritt gezeigt werden, inwiefern diese Erfahrungskomponente beim späten Lacan, der das *Sinthom* in den Borromäischen Knoten eingeführt hat, Platz findet. In einem zweiten Schritt muss das Verhältnis von Sprache und Erfahrung im spezifischen Fall der Transzendenz-erfahrung geklärt werden, um daraus anschliessend eine von Lacan ausgehende Sprache des Mangels für die qualitative Analyse der Briefsammlung der PBS zu entwickeln.

3.3.1 Transzendenz-erfahrungen als supplementäre *jouissance* im Borromäischen Knoten mit *Sinthom*

Das Sprechen über die Erfahrung des Realen blieb Lacan 1 und 2 verwehrt, da jene sich ausserhalb des Symbolischen und damit ausserhalb der Sprache befindet und das Subjekt nicht ohne Sprache sein kann, ohne sein Menschsein aufzugeben oder in anderen Worten seine psychische Stabilität zu verlieren. Lacan sagt dazu im Seminar XXIII »Il n'y a pas d'Autre de l'Autre«³³² und meint, es gäbe kein Geniessen des gebarrten Anderen, verstanden als den Anderen der Sprache, weil es dann eine Sprache des Anderen der Sprache geben müsste. Lacan hat jedoch bereits zu Beginn seines Schaffens postuliert, es gäbe keine Metasprache und will nicht von dieser Position abrücken.³³³ Wenn überhaupt von einer *lalangue*³³⁴ die Rede sein soll, dann nur von einer un-systematischen, notwendigerweise ausserhalb des Borromäischen Knotens liegenden. Um dies zu ermöglichen muss Lacan der symbolischen Ordnung

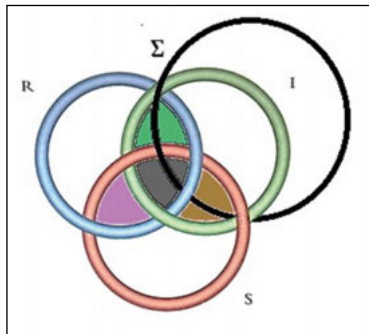
332 | Lacan, séminaire XXIII, 134.

333 | Würde Lacan sich hier auf eine Form der Metasprache einlassen, müsste er sich den Vorwurf des *infinites Regresses* machen lassen.

334 | Vorläufige Definition: *Lalangue* steht der geordneten symbolisch-imaginären Sprache diametral gegenüber. Es ist die chaotische Masse von Signifikanten mit ihrer Mehrdeutigkeit, die erst noch geordnet werden muss. Als solche ist die *lalangue* der nicht kommunikative Aspekt der Sprache, der zur *jouissance* führt. Als Beispiel für die Verwendung von *lalangue* nennt Lacan James Joyce.

das Sinthom als vierten Ring abspalten, welcher den Borromäischen Knoten zusammenhält, sobald sich ein Ring löst. Mit der Einführung eines vierten Rings fällt Lacans lang verteidigtes Primat der Sprache, weil der Sprache das Aussersprachliche nicht länger nur entgegengesetzt wird und von ihr deduziert werden kann, sondern das aussersprachliche Reale durch das Sinthom als strukturierte supplementäre jouissance direkt erfahrbar gemacht wird und keines Umwegs über die Sprache mehr bedarf. Es stellt sich für den Borromäischen Knoten mit Sinthom die Frage, inwiefern das Primat der Sprache aufgegeben werden muss, damit die notwendige Einführung des Sinthoms nicht im Widerspruch zu diesem Primat steht. Führen wir uns die Variante des Borromäischen Knotens, die das Sinthom als vierten Ring integriert, nochmals vor Augen.

Abbildung 08: Borromäischer Knoten mit Sinthom inkl. Intersektionen und Objekt a



Die unterschiedlichen Intersektionen der Ringe werden von Lacan mit den Begriffen »Sinn« (braun) und »phallische oder mangelhafte jouissance« (violett) benannt. Einzig die Intersektion von I und R (türkis) wird lange Zeit leer gelassen, da Lacan keine Metasprache will, die fähig ist über den Anderen des Anderen zu sprechen. Erst später mit der Einführung des Sinthoms belegt er diese Leerstelle mit der supplementären jouissance, welche erst zugänglich wird, sobald sich der symbolische Ring zeitweilig aus der Verknotung löst. Solange sich der symbolische Ring gelöst hat, werden die Ringe des Imaginären und Realen durch das Sinthom zusammengehalten.³³⁵

a) Vorteile von »Transzendenzerfahrungen« gegenüber »supplementäre jouissance«

Damit Lacans Primat der Sprache mit der Einführung des Sinthoms nur minimal abgeschwächt werden muss und nicht seine Bedeutung für die symbolisch-imaginäre Sprache des gespaltenen Subjekts verliert, wird Luckmanns

335 | Siehe Kapitel γ. Supplementäre jouissance, 103.

grosse Transzendenzerfahrung zur Hilfe genommen, der das Primat der Erfahrung zugrunde liegt. Ersetzt man in Lacans Borromäischem Knoten mit Sinthom die supplementäre jouissance durch die grossen Transzendenzerfahrungen³³⁶ nach Luckmann, erhält man Transzendenzerfahrungen, die durch das Sinthom organisiert werden. Sobald das Subjekt anfängt, sein Sinthom im Genuss zu erfahren, wird die Begegnung mit dem Realen zur supplementären jouissance. Die supplementäre jouissance wird erst durch das strukturierende Sinthom ermöglicht oder in anderen Worten wird die Transzendenzerfahrung erst durch deren Versprachlichung, dem Sinthom, möglich. Durch die Integration des Begriffs der Transzendenzerfahrung wird Lacans Knotentheorie dreifach geholfen.

1. Lacans komplexer Begriff der »jouissance« gewinnt an definitorischer Schärfe, da er nicht länger für die zwei widersprüchlichen Konzepte der mangelhaften und der supplementären jouissance herhalten muss. Letztere kann vollständig durch den Begriff »Transzendenzerfahrung« ersetzt werden.

2a. Aus der Logik des Borromäischen Knotens, der die drei Ordnungen RSI in wechselseitiger Abhängigkeit bestehen lässt, geht die Unmöglichkeit der Transzendenzerfahrung hervor. Innerhalb des Knotens ist die jouissance nur bedingt möglich. Anders als beim Begriff »supplementäre jouissance« impliziert der Begriff »Transzendenzerfahrung« keine Steigerung des Genusses.

2b. Anders als der Begriff »supplementäre jouissance« impliziert »Transzendenzerfahrung« keine Wertung der Erfahrung, sondern bezeichnet diese nur als etwas Aussersprachliches.

3. Am Primat der Sprache des Borromäischen Knotens kann festgehalten werden, denn solange sich der Ring des Symbolischen nicht löst, bleibt das Subjekt an die Sprache gebunden, die ihm den Zugang zur Erfahrung verwehrt. Obwohl das Sinthom im Borromäischen Viererknoten und seiner Variante bereits vorhanden ist, kommt es nicht zum Tragen, da der Knoten selbst die Ordnungen zusammenhält. Erst bei der Herauslösung der symbolischen Ordnung kommt das Sinthom zum Tragen und übernimmt seine Funktion: Das Sinthom tritt an die Stelle der Symbole oder Signifikanten und ersetzt das Primat der Sprache durch das Primat der Erfahrung.³³⁷ Das Sinthom ermöglicht eine aussersprachliche Anbindung der Transzendenzerfahrung an das Subjekt. Diese lassen sich nicht länger in Symbolen ausdrücken, wie dies bei Luckmanns grossen Transzendenzerfahrungen noch möglich war, sondern nur erfahren.

336 | Sobald die grossen Transzendenzerfahrungen in Lacans Schema integriert sind, werden sie zur Vereinfachung lediglich »Transzendenzerfahrungen« genannt, da Lacan die kleinen und mittleren Transzendenzerfahrungen ausschliessen würde.

337 | Für Lacans Beispiele siehe Kapitel c) *Lalangue T: Transzendenzerfahrung und das Sinthom*, 150.

b) Das Sinthom versprachlicht die Transzendenzerfahrung im Borromäischen Knoten

Das Sinthom übernimmt die Funktion der symbolischen Ordnung und ermöglicht die Transzendenzerfahrung³³⁸ der beim frühen Lacan leergelassenen Intersektion zwischen dem Realen und dem Imaginären. In dieser Ausserkraftsetzung des Symbolischen wird das Sinthom zu einem Hybrid zwischen Erfahrung oder *jouissance* und Sprache, bei dem die Sprache nicht überhandnimmt und die Erfahrung nicht zu zerstückeln vermag. Das Sinthom fasst die Transzendenzerfahrung in das Kleid der Sprache und verleiht ihm so einen Körper in der Sprache³³⁹, ohne diesen Körper zu einem Glied in der Signifikantenkette zu machen. Der Körper wird als Fülle zu einem Unterbruch in der Kette, weil er nicht auf einen nächsten Signifikanten in der Kette verweist, sondern das Ende der Signifikantenkette markiert und dadurch zum fundamentalen Signifikanten wird.

Das Sinthom gibt sich in der Sprache zu erkennen und übernimmt die Funktion der Symbole bei Luckmann, die wir mit Lacan zuvor aufgrund ihrer intersubjektiven Konstitution kritisiert haben. Anders als die Symbole ist jedes Sinthom individuell und kann von anderen inklusive dem imaginären Ich erkannt, aber nicht entziffert und ergo nur als Wegweiser auf eine andere Wirklichkeit angenommen werden.³⁴⁰ Das Sinthom versprachlicht die Transzendenzerfahrung, übernimmt die Funktion des Symbolischen und verunmöglicht gleichzeitig das Verstehen oder Entziffern der Transzendenzerfahrung, wodurch diese nicht zerstückelt wird. Für Lacan liegt die Essenz des Sprechens nicht in der Vokalisierung – als Beispiel nennt er die Gehörlosen –, sondern im Vorgang der Versprachlichung mit all ihren Zwischentönen: dem Sinthom.³⁴¹ Ähnlich dem Symptom kann es nur über den Umweg der imaginären Achse, als Mangel der symbolisch-imaginären Sprache, erkannt werden. Anders als das Symptom lässt sich das Sinthom an seiner Persistenz ablesen, die jede weitere Analyse verunmöglicht und, in Lacans Worten, das Ende der Analyse markiert.

338 | Lacan würde dasselbe sagen, aber von *supplémentärer jouissance* sprechen, nicht von Transzendenzerfahrung.

339 | Beispiele für diesen Körper ergeben sich aus dem empirischen Teil dieser Arbeit und finden sich bei Lacan beschrieben sowie im Kapitel γ . Paradigma der Transzendenzerfahrung: *Finnegans Wake* von James Joyce, 119.

340 | Dies hilft, Luckmanns Phänomen der Privatisierung der Religion zu erklären, denn die grossen Transzendenzerfahrungen können nur in der Individualität ihren Ausdruck finden und nicht im Kollektiv. Sofern diese grossen Transzendenzerfahrungen eine zentrale Dimension der Religion ausmachen, muss die Religion sogar eine Privatisierung erfahren, um fortbestehen zu können.

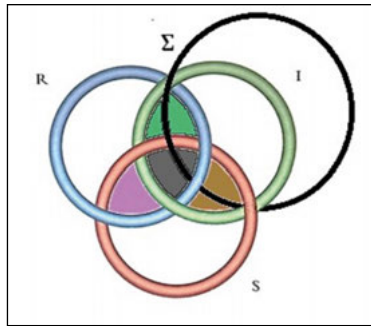
341 | Vgl. Lacan, Seminar X, 344.

Das Sinthom übernimmt die Funktion des Symbolischen und setzt gleichzeitig die Erfahrung über die Sprache, wodurch es fortan als systematischer Platzhalter der Transzendenzerfahrung verstanden wird, der sich in der symbolisch-imaginären Sprache festschreibt.

3.3.2 Sprache des Mangels ausgehend von Lacan

Vorgehend wurde Lacans allgemeines Sprach- und Menschenverständnis im Borromäischen Knoten erläutert und durch Luckmanns Transzendenzerfahrung³⁴² erweitert. Dadurch wurde das Sinthom zur Versprachlichung der Transzendenzerfahrungen. Zugleich wurde der Erfahrung in diesem Spezialfall das Primat eingeräumt. In diesem Abschnitt soll die Sprache des Mangels ausgehend von Lacan mit der Erweiterung um die Transzendenzerfahrung systematisch entlang des Borromäischen Knotens mit seinen Intersektionen und Loch-machenden Ringen entwickelt werden.³⁴³ Die Sprache des Mangels wird als theoretischer Kern des Vorwissens in die qualitative Untersuchung der Briefsammlung der PBS einfließen. Führen wir uns den Borromäischen Knoten mit Sinthom inklusive den Intersektionen und dem Objekt *a* nochmals vor Augen.³⁴⁴

*Abbildung 09: Borromäischer Knoten mit Sinthom inkl. Intersektionen und Objekt *a**



342 | Fortan wird der Begriff »Transzendenzerfahrung« im Kontext von Lacans Theorie anstelle der »supplementären jouissance« verwendet, um die Implikationen des Primats der Erfahrung zu integrieren. Dies geschieht auch, wenn in der verwendeten Literatur an dieser Stelle der Begriff »supplementäre jouissance« verwendet wurde.

343 | Dies geschieht im Wissen um die historische Entwicklung der unterschiedlichen Register. Die Sprache des Mangels wird aus der Perspektive von Lacan 3, der bereits den Borromäischen Knoten und das Sinthom kannte, entfaltet und priorisiert dementsprechend seine späte Denkweise.

344 | Identisch mit Abbildung 08: Borromäischer Knoten mit Sinthom inkl. Intersektionen und Objekt *a*, 105.

Mit Blick auf die Mitte des Knotens, das Objekt *a*, wird Lacans Sprachverständnis als Sprache des Mangels bezeichnet. Darunter werden sowohl die sinnvolle symbolisch-imaginäre Sprache (Sprache *s-i*, braune Intersektion) als auch die ihr entgegengesetzte lallende *lalangue* (violette und türkisene Intersektionen) und das *Sinthom* subsumiert. Ausgehend vom Borromäischen Knoten mit *Sinthom* wird die *lalangue* entlang der Intersektionen unterschieden. Die *lalangue* (violette Intersektion) wird zum Ausdruck der mangelhaften *jouissance* und deshalb *lalangue* des Begehrens (*lalangue B*) genannt. Innerhalb des Borromäischen Knotens durchdringt der dritte Ring jede Intersektion, ausser im Spezialfall der türkisenen Intersektion, die erst durch die zeitweilige Lösung des symbolischen Rings zugänglich wird. An dieser Stelle kommt das *Sinthom* zum Tragen, welches das Auseinanderfallen der Ringe verhindert, die Transzendenzerfahrung ermöglicht und sie gleichzeitig versprachlicht. Dieser Intersektion wird die *lalangue* der Transzendenz (*lalangue T*) zugeordnet. Als Beispiel für die *lalangue T* wird *Finnegans Wake* von James Joyce angeführt.

a) Sprache *s-i*: Sinn und Reales

Wie bereits im Kapitel zum Spiegelstadium erklärt, werden die Register des Symbolischen und Imaginären mit dem Eintritt des Subjekts in die Sprache miteinander in Verbindung gebracht. Signifikat und Signifikant werden jetzt erstmals miteinander verknüpft, können sich aber jederzeit wieder voneinander lösen, um sich neu anzuordnen. Zur Zeit von Lacan 1, als er in den Seminaren I-X das Spiegelstadium entwickelte und verwendete, gab es den Borromäischen Knoten noch nicht und das Reale spielt keine prominente Rolle in seinem Sprachverständnis. In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, wie Lacan 3 das Sprachverständnis der Intersektion *S-I* des Borromäischen Knotens, welches zum Teil dem Sprachverständnis im Spiegelstadium oder jenem des Schema *L*³⁴⁵ entspricht, versteht und welche Funktion das Reale darin übernimmt.

α. Sinn der Signifikantenketten

Signifikant und Signifikat sind, wie bereits gezeigt wurde, voneinander getrennt und gehen nur flüchtige Verbindungen ein, die im Steppunkt miteinander verknüpft werden, um so situativ Bedeutung oder Sinn³⁴⁶ zu ermöglichen.

345 | Das Schema *L* lokalisiert das Subjekt, den anderen und den grossen Anderen auf den Achsen des Symbolischen und Imaginären, wobei sich das Subjekt und der grosse Andere diametral gegenüberstehen und nur durch den kleinen anderen auf der imaginären Achse miteinander verbunden sind. Die Achse des Imaginären wird als Sprachmauer verstanden, wodurch der Zugang zum Unbewussten, dem grossen Anderen, nur über den Umweg der imaginären Sprache möglich wird. Vgl. Lacan, séminaire II, 548.

346 | Lacan unterscheidet die Begriffe »Sinn« und »Bedeutung« nicht stringent. An einer Konferenz in Genf 1975 bezieht er sich auf die deutschen Begriffe von Frege und

chen. Als Resultat dieser losen Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat wird Sinn nicht immer ermöglicht und manche Signifikanten erscheinen als Lapsus in der imaginären Ordnung. Damit der Sinn wieder hergestellt werden kann, müssen die fehlerhaft verwendeten Signifikanten einer Signifikantenkette dechiffriert werden. Dies bedeutet, die nicht sinnschaffenden Signifikanten müssen in eine andere Signifikantenkette eingereiht werden, um Sinn zu ermöglichen. Lacan verwendet zwei aus der Linguistik entlehnte Begriffe³⁴⁷, welche die Konstitution solcher Ketten veranschaulichen sollen: Metonymie und Metapher. Er geht nicht von zwei unterschiedlichen Signifikantenketten aus, die sich getrennt voneinander verknoten, sondern spricht von einer Verzahnung der Metapher mit der Metonymie. Dabei spricht er vom Primat der Metonymie, denn eine Metapher ohne Metonymie gibt es nicht.³⁴⁸ Zunächst soll die Metonymie als grundlegende Funktion der Sprache verstanden werden: die regelkonformen syntaktischen und semantischen Verschiebungen von einem Wort zu einem nächsten. Anschliessend wird die Metapher, als Verdichtung im Sinne der kreativen Schichtung von Signifikanten, erklärt und zuletzt die Verzahnung von Metonymie und Metapher im Steppunkt erläutert.

Metonymie

Lacan entlehnt den Begriff der Metonymie bei Jakobson, der die Prosa als ihr Paradigma benennt, und kombiniert sie mit Freuds Verschiebung.³⁴⁹ Lacan definiert die Metonymie zunächst als Konnexion von »Wort zu Wort« und meint

unterscheidet Sinn von Bedeutung. Dabei versteht er den Sinn als losgelöst vom Realen und die Bedeutung als mit dem Realen in Verbindung stehend. Die Unterscheidung der Begriffe kann für Lacan jedoch nur wenig fruchtbar gemacht werden, da er den Begriff des Sinthoms einführt, welcher die Bedeutung, als Verbindung zum Realen, einschliesst. Vgl. Lacan, Pas-tout, 1678.

347 | Lacan entnimmt die Begriffe der Linguistik, konkret bei Jakobson, und schafft mit de Saussure Bezüge zu Sprachphilosophen. Er verwendet die Begrifflichkeiten jedoch distinkt, um sie für seine Theorie fruchtbar zu machen, wodurch ihre historische Anbindung eher verwirrend als klärend wirkt. Vgl. ebd., 157. Dafür wurde er mehrfach kritisiert, unter anderem vom Fachkollegen Jean Laplanche oder Alain Costes. Vgl. Costes, *fourvoiemet linguistique*, 114ff.

348 | Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 76.

349 | Freud verwendet die Begriffe Verdichtung und Verschiebung nicht, um die Sprache generell zu erklären, sondern um Traumhalte zu deuten. Vgl. Ort, *Das Symbolische*, 157. Jakobson hingegen versteht unter Metonymie und Metapher nicht dasselbe wie Lacan und sieht sich selbst inhaltlich nicht nahe bei Lacan. Dementsprechend einseitig war das Verhältnis von Lacan und Jakobson. Vgl. Costes, *fourvoiemet linguistique*, 14 und 95.

damit eine semantische Nähe oder Kontiguität³⁵⁰. Er selbst bringt in diesem Kontext das von Quintilian entlehnte Beispiel der 30 Segel, welche im entsprechenden Kontext als Schiffsflotte verstanden werden. Der Signifikant »Segel« gleitet zum nächsten, dem »Schiff«, der an ihn angrenzt, und lässt dadurch eine Signifikantenkette entstehen.³⁵¹ Diese Kette endet für Lacan nicht bei der eigentlichen Bedeutung des verwendeten Wortes, sondern wird stets weitergedacht und als eine fortwährende Bewegung auf ein unerreichbares Ziel hin verstanden.³⁵² Dieses unaufhörliche Gleiten des Signifikanten verweist auf dessen Mangel an Bedeutung; niemals wird ein Wort oder ein Begriff Sinn ergeben, sondern stets auf einen nächsten und wieder einen weiteren Signifikanten verweisen, niemals eindeutig auf das Signifikat.

Lacans 30 Segel sind bereits mit der metaphorischen Ebene verwoben, deshalb soll das Beispiel des Kängurus eine rein metonymische Verschiebung³⁵³ veranschaulichen.

Der Kontext der Verwendung des Begriffs »Känguru« ist eine Analysandin, die ihrem Analytiker sagt: »Ich wollte, Sie wären ein Känguru.« Betont man das Wort »Känguru« auf der ersten und zweiten Silbe, ergibt sich daraus auf Schweizerdeutsch (»kän« heisst übersetzt »kein«) der homophone Begriff »kein Guru«. Setzt man nun den neuen Begriff zurück in den gegebenen Kontext, sagt die Analysandin dem Analytiker, sie wollte, er wäre (ein) kein Guru.³⁵⁴ Somit wird die Signifikantenkette verändert oder erweitert und kann bis ins Unendliche weitergeführt werden, ohne jemals einen Sinn zu erzeugen. »Guru« könnte weiterführen zu *Guru Granth Sahib*, dem heiligen Buch der Sikhs, was wiederum zur Heiligen Schrift gleiten könnte etc.

Metapher

Lacan entlehnt den Begriff der Metapher ebenfalls bei Jakobson, der die Dichtung als paradigmatisch dafür sieht, und kombiniert ihn mit Freuds Verdichtung.³⁵⁵ Lacan definiert die Metapher zunächst als Konnexion »eines Wortes für ein anderes« und meint damit eine semantische Substitution oder Übertragung. Zur Veranschaulichung seines Metaphernverständnisses verwendet

350 | Kontiguität wird verstanden als die Nähe oder der Zusammenhang zweier Wörter auf derselben semantischen Ebene. So gibt es logische (Anfang-Ende), situative (Ich-Du) und kulturelle (Zug-Schiene) Kontiguität.

351 | Vgl. Lacan, *Ecrits*, 505f.

352 | Vgl. Ort, *Das Symbolische*, 161f.

353 | Völlig gelöst von jeder Metaphorik kann eine Metonymie nicht sein, ohne im Delirium zu enden, denn dies ist die Vollendung der stetigen Verschiebung ohne jeden Sinn.

354 | Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 80f.

355 | Lacan verwendet hier die deutschen Begriffe der »Dichtung« und »Verdichtung«, um ihre semantische Nähe anzudeuten. Vgl. Lacan, *Ecrits*, 511.

er ein Zitat aus Victor Hugos *Booz endormi*: »Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse...«³⁵⁶ »Sa gerbe« substituiert den Eigennamen »Booz« (Boas) und verbindet neu die Signifikantenkette »n'était pas avare ni haineuse« mit »Booz«, dem latenten Signifikanten. Hier steht ein Gegenstand, die Garbe, für seinen Besitzer.³⁵⁷ Würden wir im Lexikon Garbe nachschlagen, kämen wir nicht auf die Idee, sie als geizig oder hasserfüllt zu bezeichnen, dies wird erst im Kontext des Gedichts von Hugo, mit der Substitution von »Booz« durch »Garbe«, möglich. Etwas pointiert gesagt, wird für Lacan Sinn erst ermöglicht durch das Losreißen des Signifikanten von seiner lexikalischen Bedeutung.³⁵⁸ Die Garbe, in ihrer lexikalischen Bedeutung, ist als Signifikant manifest anwesend, Booz als solcher nur latent und aus ihrer Synchronität bildet sich ein neuer, äquivoker Signifikant in der Signifikantenkette: die Garbe ohne ihre lexikalische Bedeutung.

Am zuvor angeführten Beispiel des Kängurus kann die Funktion der Metapher im Sinne der Doppeldeutigkeit der Signifikanten nochmals gezeigt werden. Zur Aussage der Analysandin »Ich wollte, Sie wären ein Känguru«, kommt ihr das Bild eines kleinen Kängurus im Beutel seiner Mutter in den Sinn. Die Beziehung der beiden Kängurus lässt sich ohne Weiteres als Substitut für die Geborgenheit eines menschlichen Kindes in der Beziehung zu seiner Mutter nehmen.³⁵⁹ Die Doppeldeutigkeit eines Signifikanten lässt sich beliebig weiter verdoppeln und so kann das kleine Känguru im Beutel für den Schutz des mütterlichen Schosses, die Unselbständigkeit unter parentaler Protektion, die Fremdbestimmtheit im Kindesalter etc. stehen. Dieser äquivoke Signifikant ist nichts weiter als vielschichtig übereinander gelegte Bilder, die einen kreativen Funken zwischen sich springen lassen und uns im Kontext etwas sagen. Dieser Kontext unterliegt der metonymischen Verschiebung der Signifikanten und ermöglicht mit der Verzahnung von Metaphern einen Sinn.

Steppunkt: Verzahnung von Metonymie und Metapher

Erst im Steppunkt einer Metapher kommen die Signifikantenketten zum Stillstand, wenn auch nur zeitweilig, und das Signifikante geht ins Signifizierte über. Russell Grigg beschreibt diesen Moment des Steppunktes als kreativen Funken:

356 | Ebd., 506. Zu Deutsch: Seine Garbe war nicht geizig, noch von Hass erfüllt...

357 | In der Linguistik und auch mit Jakobson würde hier von einer Metonymie gesprochen, weil es sich zwischen dem Besitzer und dem Gegenstand um ein Verhältnis der Kontiguität handelt.

358 | Vgl. Lacan, *Ecrits*, 507.

359 | Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 80.

»Metaphor's creative spark does not spring forth from the juxtaposition of two images, that is, of two equally actualized signifiers. It flashes between two signifiers, one of which has replaced the other by taking the other's place in the signifying chain, the occulted signifier remaining present by virtue of its (metonymic) connection to the rest of the chain.«³⁶⁰

Am besten lässt sich dies am bereits erwähnten Beispiel von Lacans Toiletentüren »Hommes et Dames« erklären. Die damit einhergehende Anekdote der beiden Geschwister, deren Blicke bei der Bahnhofseinfahrt an zwei unterschiedlichen Schildern hängen bleiben und die gleichzeitig feststellen, der Zug halte in Hommes/Dames, veranschaulicht den Steppunkt.³⁶¹ Bruder und Schwester sind deutscher Muttersprache, keiner Fremdsprache mächtig und befinden sich im Zug auf dem Weg in die Bretagne, wo bereits alles in französischer Sprache angeschrieben ist. Beide schenken den Toiletentüren, auf denen die Anschriften Hommes/Dames angebracht sind, keine Beachtung, denn die Kinder weisen den Signifikanten im Kontext ihrer Zugseinfahrt und der fehlenden Ortstafel andere Bezeichnungsfunktionen zu. Steigern wir das Beispiel noch ein wenig: Hielte der Zug gerade in Hommes (Pays de la Loire, Frankreich), behielte eines der Geschwister aus einer Beobachterperspektive Recht.

Das Schild, im Singular, mit der Aufschrift Hommes respektive Dames bildet die Metapher für einen Ort im Kontext einer Zugeinfahrt in einen Bahnhof. Es lässt sich eine metonymische Verschiebung von Bahnhof auf Ortsschild feststellen. Kombinieren wir die Schild-Metapher und die Ortsschild-Metonymie erhalten wir den Signifikant »Hommes« mit den Signifikaten Herrentoilette und Ort in Pays de la Loire und das Signifikat Ort in Pays de la Loire mit zwei Signifikanten »Hommes« und »Dames«. Momentan gleiten die Signifikanten »Hommes« und »Dames« noch über das Signifikat der Ortschaft in Pays de la Loire hinweg. Der Sinn kann sich erst im Ansteppen eines Signifikanten an das Signifikat ergeben, wenn also das Gleiten der Signifikanten angehalten werden kann. Dies geschieht unter anderem, wenn der Plural der Toilettenschilder oder das singuläre Ortsschild entdeckt werden und die Signifikanten »Hommes« und »Dames« sich somit in eine neue Signifikantenkette einreihen. Der Sinn ergibt sich nur im Diskurs zwischen den Geschwistern und kann nicht bereits vorher von einem ortskundigen Aussenstehenden beobachtet werden,³⁶² der hört, wie eines der Kinder sagt: »Schau, wir sind in Hommes!«

360 | Grigg, Lacan, Language and Philosophy, 162.

361 | Vgl. Lacan, Ecrits, 500.

362 | Allenfalls könnte hier von einem subjektiven Sinn für diesen Aussenstehenden gesprochen werden, nicht aber für die beiden Geschwister. Auch wenn der Beobachter

Der Sinn, welcher sich im Steppunkt des Bildes mit dem Text ergibt, ist aber stets nur situativ und flüchtig. Niemals würde Lacan von einem isolierbaren Signifikanten sprechen wollen, denn dieser sucht stets eine Fortsetzung oder Ergänzung.³⁶³ Lacan 3 bleibt nicht bei dieser anhaltbaren und dennoch unendlichen Kette von Signifikanten stehen, sondern geht einen Schritt weiter als die Poststrukturalisten seiner Zeit und lässt das Reale in der Sprache s-i wirken. Bevor wir dazu kommen, machen wir einen kurzen Exkurs zur symptomalen Lektüre Althussers. Er greift dieses frühe Sprachverständnis Lacans 1 und 2 auf und macht es für die Lektüre von Marx fruchtbar.

Paradigma der Sprache s-i: Die symptomale Lektüre Althussers

Bisher haben wir uns nur Signifikantenketten auf der Wortebene angeschaut; für Lacan gilt das Signifikantenspiel aber auf allen Ebenen und beschränkt sich nicht auf Worte oder Buchstaben. Die Signifikanten, vom Phonem bis zum Satz, gleiten von einem zum nächsten und können als chiffrierte Botschaft dienen.³⁶⁴ Althussers symptomale Lektüre soll als Paradigma³⁶⁵ für die Sprache s-i dienen; auch wenn ihm der Bezug zur realen Ordnung Lacans fehlt, soll seine Lesart wissenschaftlicher Texte später für diese Arbeit fruchtbar gemacht werden.

Althusser entwickelt seine Theorie der symptomalen Lektüre, indem er die epistemologische Frage Bachelards des Verhältnisses von Fragen und Antworten³⁶⁶ mit Lacans frühem Verständnis des Subjekts liest.³⁶⁷ Zentral für die sym-

an die Geschwister herantreten und eines der beiden bestätigte, so würde sich dennoch kein Sinn entfalten, zumindest nicht für jenes Kind, das das Ortsschild »Dames« liest.

363 | Vgl. Ort, Das Symbolische, 155.

364 | Vgl. Ort, Das Symbolische, 167.

365 | Nicht ohne Weiteres darf Althusser als Paradigma für Lacan verwendet werden, denn er distanziert sich selbst lange von Lacans »Idealismus«, wie Althusser es zunächst nannte. Erst 1993 meint Althusser: »Lacan hatte recht, aber ich auch, und ich wusste, dass er durchaus keinen Idealismusvorwurf verdiente, weil seine ganze Konzeption des Materialismus des Signifikanten davon Zeugnis ablegte.« Althusser, *sur la psychoanalyse*, 215f. Lacan selbst sieht stets seine Nähe zu Althusser und distanziert sich nicht.

366 | Bachelard vertrat die Auffassung, die Wissenschaft verlaufe immer über die Formulierung von Fragen, der Suche nach den passenden Antworten und dem Eliminieren jener Antworten, die sich den Fragen nicht zuordnen lassen. Überschüssige Antworten werden als Symptome bezeichnet und gehören nicht zum Bereich der Wissenschaft. Vgl. Bachelard, *Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, 47.

367 | Vgl. Pfaller, Althusser, 74f. Dabei soll beachtet werden, dass Althusser Bezug auf Lacan als Strukturalisten, nicht als Poststrukturalisten nimmt: Die Konzeption des Realen und damit die Alternative des Sinthom zum Symptom wurden noch nicht eingeführt.

ptomale Lektüre Althusser sind die hohlklingenden Antworten auf wissenschaftliche Fragen, die nie gestellt wurden. Sie sind deshalb hohlklingend, weil es Antworten sind, die nichts beantworten; stattdessen tragen sie das Potential einer neuen theoretischen Frage. Da die neue Fragestellung den alten Diskurs umwälzen würde, wird die neue Antwort in das sprachliche Korsett der alten Fragestellung gezwängt.³⁶⁸

Althusser geht bei seiner symptomalen Lektüre mit Rekurs auf Bachelards Erkenntnistheorie³⁶⁹ von einem wissenschaftlichen Diskurs, wie jenem der klassischen Ökonomie, aus; anders als Lacan, der seine Sprachtheorie aus der Praxis als Psychotherapeut entwickelt. Für Althusser fördert die symptomale Lektüre zutage, was die kritisierte wissenschaftliche Theorie zu Unrecht für die Antwort auf ihre gestellten Forschungsfragen hält. Bei Lacan handelt es sich um imaginär gelieferte Antworten auf nicht gestellte Fragen, die sich als Aussagen des symbolischen Subjekts formulieren lassen.

Den Wechsel der Fragestellungen innerhalb einer wissenschaftlichen Theorie bezeichnet Althusser als epistemologischen Bruch: Eine neue Theorie wird in anderer Sprache als Teil der alten Theorie geäußert und muss dementsprechend der Theorie aberkannt werden.³⁷⁰ Parallel dazu lässt sich bei Lacan die Interaktion der Ordnung des Imaginären und Symbolischen verstehen: In der sinnerschaffenden Sprache *s-i* drückt sich die symbolische Sprache als Metapher, die nicht den imaginären syntaktischen und semantischen Regeln gehorcht, durch die imaginäre Sprache aus und wird dementsprechend als Fremdkörper in dieser erkannt. Durch die symbolische Äußerung der Metapher entsteht ein Bruch in der imaginären Sprache, da diese ohne Analyse nicht in den vorhandenen (Sprach-)Kontext der imaginären Ordnung passt.

β. Das Reale in der Sprache *s-i*

Gegen Ende der Lehre Lacans gewinnt das Reale an Bedeutung. Lacan führt den Begriff des *motérialisme* (zusammengesetzt aus *mot* und *matérialisme*, mit dem Nachklang von *mouvoir*) 1975 an einer Konferenz in Genf ein, um die

368 | Althusser findet diese Form der symptomalen Lektüre bei Smiths Lesart von Marx und seiner Frage nach dem Wert der Arbeit, der sich laut Smith aus den zur Reproduktion der Arbeit notwendigen Aufwendungen ergibt. Die Frage nach dem Wert der Arbeit wird in der klassischen Ökonomie, unter anderem von Smith, so nicht gestellt, sondern ergibt sich aus der Frage nach deren Marktpreis, die Antwort bezieht sich jedoch auf ihren Wert. Vgl. ebd., 140ff. und vgl. Marx, Kapital, 559f.

369 | Für Bachelard gibt es keine wissenschaftsunabhängige objektive Wahrheit. Die Wissenschaft ist immer Spiegel ihrer Historie und muss sich zunächst von diesem Ballast befreien, was ihr nie vollständig gelingt.

370 | Vgl. Pfaller, Althusser, 152f.

Stofflichkeit der Worte und ihre Wirkung auf Sprache zu unterstreichen.³⁷¹ Die Sprache des Symbolischen und davon beeinflusst die Sprache s-i, in der ein Signifikant für den nächsten steht und in einer unendlichen Signifikantenkette mündet, erfahren einen abrupten definitiven Wechsel. Nicht länger setzt sich die Signifikantenkette immerwährend fort, sondern findet Halt im Loch, im Realen, das Loch macht. Der letzte Signifikant kann nicht weiter interpretiert, sondern lediglich genossen werden. Dieser reale Anteil der Signifikanten entgeht allen Versuchen, definiert oder dechiffriert zu werden; er kann präsentiert, aber nicht durch Sprache repräsentiert werden und schlägt sich im Körper nieder.³⁷²

Für die Sprache s-i, die von Signifikantenketten der Metonymie und Metapher bestimmt wird, bedeutet das Reale ein Abriss der Ketten, ein abruptes Ende. Nicht alle Signifikanten führen zu einem nächsten oder können an ein Signifikat angestept werden, denn es gibt solche, die als bewegende Substanz zur Ordnung des Realen gehören und in der Sprache s-i als nichts-bedeutendes aber nicht unbedeutendes Loch auf das Subjekt wirken. Der Sprache s-i mangelt es nicht nur an isolierbarem Sinn, der sich nicht erst im Kontext ergibt und stetiger Veränderung unterliegt, sondern zusätzlich an jeglichem Sinn, weil sie mit dem Realen, welches jeden Sinn entbehrt, verknüpft ist.

b) *Lalangue*³⁷³ B: mangelhafte *jouissance* und das Imaginäre

Anders als die Sprache s-i erzeugt die Intersektion des Symbolischen und Realen, sowie jene des Realen und Imaginären, keinen Sinn (*sens*) sondern *jouis-sens*; ein Neologismus Lacans, der Sinn und Genuss vereint. Es wurde bereits gezeigt, inwiefern die *jouissance* der Sprache gegenübergestellt ist und dementsprechend nicht artikuliert werden kann. Sie hat ihren Sitz im Realen, welches sich nicht in der Sprache repräsentieren, sondern lediglich präsentieren lässt.³⁷⁴ Anders formuliert entwickelt sich die Sprache zur *lalangue*, als Sprache ohne Sinn, woraus die *jouis-sens* hervorgeht.³⁷⁵ Die *lalangue* B bringt eine

371 | Vgl. Lacan, *Pas-tout*, 1676.

372 | Vgl. Meyer zum Wischen, *Materialismus*, 39-41.

373 | Lacan sagt zu diesem Neologismus, dass er den Begriff nahe am Verb »lallen« gewählt hat. Dieser Begriff ruft das Bild eines Kindes hervor, welches spricht, noch bevor es einer Sprache mächtig ist oder von jemandem, der nicht mehr Herr seiner Worte ist, sondern die Worte Herr über ihn. *Lalangue* kann als Schatz der Äquivoke, der doppel-sinnigen Worte, bezeichnet werden und stellt sich damit dem Sinn, der Verbindung von Signifikant und Signifikat, gegenüber. Vgl. Jadin, *Au coeur de la jouissance*, 465.

374 | Siehe Kapitel b) Objekt a: Das Ding, 92.

375 | Vgl. Weber, *jouissance du manque*, 358.

bestimmte Form der *jouissance*³⁷⁶ hervor, die *jouissance* des Anderen. Die *jouissance* als Teil des Realen erhält in der Verknüpfung mit dem Symbolischen ihre Begrenzung und ist geprägt durch den inhärenten Mangel der Existenz des Imaginären; sie wird zur mangelhaften *jouissance*.

α. Mangelhafte *jouissance*

Die *jouissance* führt Lacan 1 bereits ein; sie erfährt aber im Laufe seines Schaffens eine Entwicklung und zeigt sich im Seminar XVII zum ersten Mal als phallische *jouissance*, gleichbedeutend mit der mangelhaften *jouissance*. Das Adjektiv »phallisch« nimmt Bezug auf den Ödipuskomplex und steht für die sprachliche Referenz auf etwas Abwesendes. Die mangelhafte *jouissance* ist an das Geniessen des Begehrens eines Abwesenden gekoppelt. Weil das Begehren sich auf ein Abwesendes bezieht, kann der Mensch es nicht befriedigen, stattdessen genießt er sein Begehren und dieses Geniessen nennt Lacan *jouissance*. Dem Begehren des Abwesenden fehlt also ein Objekt der Befriedigung, wodurch die Suche nach Befriedigung nicht eingestellt, sondern ins Endlose fortgeführt wird. Diese endlose Suche wird als mangelhafte *jouissance* empfunden, als objektloses Begehren oder Begehren des mangelhaften Objekts. Dem Begehren fehlt ein Objekt, welches zur Befriedigung führt, und dieses Fehlen wird durch mangelhafte Partialobjekte überbrückt.³⁷⁷

Das Geniessen der *lalangue* vollzieht sich innerhalb der gesellschaftlich genormten Sprache. Es ist die gesellschaftliche Struktur, welche mit der Sprache gleichzusetzen ist, die uns mit Worten abspeist. Dies, obwohl es kein Geschehen gibt, welches sich in das Wort quetschen liesse.³⁷⁸ Innerhalb dieser vorgegebenen Sprache versuchen die Menschen, der mangelhaften *jouissance* Ausdruck zu verleihen, was unmöglich bleibt, wenn der Sinn aufrechterhalten werden soll. Deshalb wird mit äquivoken Signifikanten auf das Zwischen den Worten und Zeilen ausgewichen. Das Fehlen eines eindeutigen Signifikanten betont den Mangel an Sinn und ermöglicht *jouissance*. Diese ist Teil der symbolischen Ordnung, welche die äquivoken Signifikanten beständig sein lässt und damit die Repetition des Signifikanten zwischen den Zeilen fordert. Als Paradigmen dafür könnten Sabine Mehnes metaphorischen Schilderungen

376 | Es ist mit Lacans Grundkonzept von *jouissance* unvereinbar, dass sie durch Sprache hervorgebracht wird, deshalb kann dieses Hervorbringen von *jouissance* niemals *in* der Sprache sein, sondern muss zwischen den Zeilen geschehen, in der Abwesenheit von Signifikanten. Vgl. Lacan, *Ecrits*, 821.

377 | Vgl. Evans, *Jouissance*, 5.

378 | Vgl. Jadin, *Au coeur de la jouissance*, 458.

ihrer Nahtoderfahrung³⁷⁹ oder die sinnlichen Gedichte der Teresa von Avila dienen.³⁸⁰

β. Das Imaginäre in der *lalangue* B

Wie wir bereits wissen, macht das Imaginäre als Ring des Borromäischen Knotens Loch in die Intersektion des Realen und Symbolischen. Loch-machen, wie Lacan es nennt, ist die Eigenschaft des Realen, als abwesende Referenz zu fungieren, die sich auf alle Ringe des Borromäischen Knotens überträgt. Dieses Loch-machen des Imaginären zeigt für die *lalangue* B das Verhältnis der mangelhaften *jouissance* und des Imaginären. Die mangelhafte *jouissance* existiert³⁸¹ durch den Sinn des Imaginären; man kann sagen, die Existenz als sprachliche Abwesenheit zeigt sich metaphorisch in der mangelhaften *jouissance*.³⁸² Dieser metaphorische Sinn ist ein wichtiges Charakteristikum der mangelhaften *jouissance*, welches sie von der supplementären *jouissance* abgrenzt. In der Ordnung des Imaginären selbst, dem Sinn, wird die *jouissance* verunmöglicht, jedoch macht das Imaginäre die mangelhafte *jouissance* ausserhalb ihrer Ordnung möglich. Durch den Wegfall des Sinns in der *lalangue*, entsteht erst die Option des Geniessens der *lalangue*. Diese partikulare Form des Geniessens, die mangelhafte *jouissance*, wird als Teil des Borromäischen Knotens durch die Konsistenz des Symbolischen begrenzt, die das Geniessen des Anderen verunmöglicht.³⁸³ Im nächsten Abschnitt zur *lalangue* T werden

379 | »Der Begriff der »Seele« ist gegenüber dem Begriff des »Heiligen in uns« zu verwaschen, zu kraftlos. Bei meinem Nahtoderlebnis wird dieses Heilige in uns aktiviert, indem es für Sekunden den Körper verlässt und sich mit dem verbindet, was allgemein Heiliges genannt wird, also dem gesamten Kosmos, Universum, dem endlosen Bewusstsein, in meiner Kultur wird von Gott gesprochen.« Mehne, Auswirkungen einer Nahtoderfahrung, 152f.

380 | »I gave myself to Love Devine, and lo ! my lot to changed is, that my Beloved One is mine, and I at last am surley His. When that sweet Huntsmen from above, first wounded me and left me prone, into the very arms of Love, my sticken soul forthwith was thrown. Since then my life's no more my own, and all my lot so changed is, that my Beloved One is mine, and I at least am surley His. The dart wherewith He wounded me, was all embarbed round with Love, and thus my spirit came to be, one with its Maker, God above. No love but this I need to prove: My life to God surrender'd is, and my Beloved One is mine, and I at least am surley His.« Avila, Complete Works, 282.

381 | »Existieren« wird hier als zentrale Eigenschaft des Realen verstanden. Siehe Kapitel β. Existenz, 99.

382 | Vgl. Jadin, *Au coeur de la jouissance*, 442ff.

383 | Vgl. ebd., 456f. Dazu Lacan, séminaire XXIII, 72: »qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, tout au moins pas de jouissance de cet Autre de l'Autre«. Lacan meint, es gibt kein

wir sehen, inwiefern Lacan an dieser Unmöglichkeit der *jouissance* des realen Anderen festhält.

c) *Lalangue T*: Transzendenzerfahrung und das *Sinthom*

Die supplementäre *jouissance* oder, in anderen Worten, die Transzendenzerfahrung wurde vorangehend aus didaktischen Gründen in der Intersektion R-I des Borromäischen Knotens verortet.³⁸⁴ Lacan könnte damit nicht einverstanden sein, denn innerhalb des Knotens, wenn der Mensch sich in dieser Welt verortet, ist die *jouissance* des gebarrten Anderen, wie er die supplementäre *jouissance* innerhalb des Borromäischen Knotens nennt, das wahre Loch. Er sagt dazu etwas später im Seminar XXIII »Il n'y a pas d'Autre de l'Autre«³⁸⁵ und meint, es gibt kein Geniessen des gebarrten Anderen, verstanden als den Anderen der Sprache, weil es dann eine »Sprache« des Anderen des Anderen der Sprache geben müsste. Lacan hat jedoch bereits zu Beginn seines Schaffens postuliert, es gäbe keine Metasprache und will hier nicht von dieser Position abrücken.³⁸⁶ Wenn überhaupt von einer *jouissance* der *lalangue T* die Rede sein soll, dann nur von einer aussersprachlichen, notwendigerweise ausserhalb des Borromäischen Knotens liegenden. Aus diesem Grund wurde die supplementäre *jouissance* durch den Begriff der Transzendenzerfahrung von Luckmann ersetzt, weil hier Lacans Primat der Sprache fällt. Um dies zu ermöglichen, muss Lacan der symbolischen Ordnung das *Sinthom* abspalten, welches den Borromäischen Knoten zusammenhält, sobald sich ein Ring löst.

α. Transzendenzerfahrung

Vorangehend wurde die supplementäre *jouissance* durch Luckmanns grosse Transzendenzerfahrung ergänzt. Dies führte zu einer Umbenennung der supplementären *jouissance* in »Transzendenzerfahrung«, was definitorische Schärfe mitbringt. Der Begriff der Transzendenzerfahrung grenzt sich stärker von der phallischen *jouissance* ab und ermöglicht eine Verschiebung des Primats der Sprache auf jenes der Erfahrung. Lacan stellt der innersprachlichen und damit begrenzten mangelhaften *jouissance* die supplementäre *jouissance* oder, in anderen Worten, der Transzendenzerfahrung gegenüber. Für diese aussersprachliche Erfahrung wird von Lacan und der Sekundärliteratur oft das Paradigma der (christlichen) Mystik gewählt.³⁸⁷ Anders als die mangel-

Geniessen des Anderen, verstanden als den Anderen der Sprache, weil es dann eine »Sprache« des Anderen des Anderen der Sprache geben müsste.

384 | Siehe Kapitel γ. Supplementäre *jouissance*, 103.

385 | Lacan, séminaire XXIII, 134.

386 | Würde er sich hier auf eine Form der Metasprache einlassen, müsste er sich den Vorwurf des infiniten Regress machen lassen.

387 | Vgl. Weber, *jouissance du manque*, 365f.

hafte jouissance, die durch die Begrenzung der Sprache endlich ist, wird die Transzendenzerfahrung infinit gedacht.³⁸⁸ Um die Transzendenzerfahrung in der Unendlichkeit verorten zu können, muss sie sich nicht nur ausserhalb der symbolischen Ordnung befinden, sondern diese darf auch nicht Loch in ihr machen. Sie darf konzeptuell in keiner Weise von der symbolischen Ordnung berührt werden. Dies ist, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, nur mithilfe der Abspaltung des Sinthoms von der symbolischen Ordnung möglich.

β. Das Sinthom in der *lalangue* T

Das Sinthom kann als Konglomerat aus dem fundamentalen Signifikanten (*Nom-du-Père*) und dem Symptom verstanden werden, mit der Funktion, die jouissance im weitesten Sinne zu versprachlichen oder besser gesagt zu organisieren. Das Sinthom fungiert als Anker für das (sprachliche) Gleichgewicht des Menschen; löst sich ein Ring, so lösen sich dank des Sinthoms nicht alle. Aus didaktischen Gründen wurde das Sinthom in die Topik des Borromäischen Knotens integriert, wodurch die Ankerfunktion des Sinthoms sichtbar wird. Theoretisch könnte das Sinthom immer die Ankerfunktion übernehmen, egal, welcher Ring sich löst. Lacan selbst hat sich vor allem mit dem Fall des sich lösenden symbolischen Rings, dem Wegfallen der Sprache, beschäftigt. Der Fokus Lacans wird in dieser Arbeit übernommen, da es innerhalb seiner Theorie nur so möglich ist, etwas zu erfahren, das sich auf den Menschen als Sprachwesen (*parlêtre*) auswirkt, ohne es sinnvoll versprachlichen zu können.

Das Sinthom übernimmt innerhalb des Borromäischen Knotens die zusammenhaltende Funktion des Symbolischen, verstanden als Ordnung der Sprache in ihrer Differentialität. Es macht Loch in die Intersektion des Imaginären (den Körper, das Bild von sich) und des Realen, als Ordnung der jouissance. Unter dem Körper des Imaginären muss nicht alleine der menschliche Körper, sondern können andere materielle Dinge gefasst werden. Lacan spricht im Zusammenhang mit der jouissance von »*motérialisme*«, einem äquivoken Neologismus, der die Worte »*mouvoir*«, »*matérialisme*« und »*mot*« mitklingen lässt.³⁸⁹ Die jouissance gründet im Geniessen des Körpers, der Materialität der Worte oder eben dem *motérialisme*³⁹⁰. Werden die materiellen Worte wie im *motérialisme* genossen, kann dies als Synonym für *lalangue*, in ihrer so nicht vorhandenen Reinform, verstanden werden. Wird *lalangue* durch das Sinthom gelöchert, also organisiert oder im weitesten Sinne versprachlicht, entsteht die

388 | Vgl. Bousssidan, *jouissance sexuelle*, 389.

389 | Vgl. Lacan, *Pas-tout*, 1676.

390 | Dieser Begriff wird nicht wie bei Meyer zum Wischen ins Deutsche übersetzt, weil er dann seine beabsichtigte Vieldeutigkeit verliert. Vgl. Meyer zum Wischen, *Moterialismus*, 35ff.

lalangue T. In dieser kommt der Mensch durch das materielle Wort der imaginären Ordnung in Berührung mit dem Realen; der Ausdruck dieses Touchierens findet sich im Sinthom. Lacan sagt dazu im Seminar XXIII : »Joyce ne nous l'a pas dit, il l'a écrit, et c'est bien là qu'est toute la différence. Quand on écrit, on peut bien toucher au Réel, mais non pas au vrai.«³⁹¹

Y. Paradigma der Transzendenzerfahrung: *Finnegans Wake* von James Joyce
Zuvor wurde die Mystik als Paradigma für die Transzendenzerfahrung genannt. Sie könnte hier als solches dargelegt und analysiert werden. Im Hinblick auf die Arbeit mit Briefen und angesichts der ausführlichen Auseinandersetzung Lacans mit James Joyce wird der Roman *Finnegans Wake* als Beispiel für die lalangue T verwendet. Dies hat den Vorteil, das Sinthom als Schriftstück vor sich zu haben, um sich die Verschriftlichung der lalangue T vorstellen zu können.

Lacan spricht bei James Joyces Roman *Finnegans Wake* von einer grundlegenden Sprache (lalangue), die nichts bedeutet und nichts aussagt. Es ist die Neuschöpfung einer Sprache, die niemand beherrscht und die erst durch das Schreiben entsteht. Joyce, den Lacan als Psychotiker sieht, demonstriert in diesem Sprachgebrauch, was in der lacanschen Psychoanalyse als Ende der Analyse gilt: Der Analysand sollte nebst der Identifikation eine Begegnung mit dem Realen machen und sich in Anbetracht dieser Fülle als überflüssig erkennen. Joyce lässt sich nicht durch die Verbindung der Symbole, Worte und Buchstaben³⁹² zu einem Sinn hinreissen, sondern verwendet die Signifikanten losgelöst von jedem Signifikat. Der Signifikant wird zu dem, was er ist und dadurch tritt Joyce in Verbindung mit dem Realen. Die enorme Freiheit, die sein Werk dadurch gewinnt, macht es für andere Subjekte kaum lesbar; es gibt nichts zu entziffern.³⁹³

Betrachten wir Joyce aus der Perspektive der borromäischen Topik, hat sich der Ring der symbolischen Ordnung gelöst, weil sich die Signifikanten nicht mehr an Signifikate ansteppen lassen. Stattdessen sind die Signifikanten lose aneinander gereiht und gehorchen (fast) keinem Gesetz. Das Schreiben selbst übernimmt für Joyce die Funktion des Genießens der voneinander gelösten Ringe des Borromäischen Knotens.³⁹⁴ Joyce Schreiben wird zur Transzendenzerfahrung, die sich als Sinthom im Geschriebenen zeigt. Als Beispiel dient *Finnegans Wake* als fortlaufende Arbeit, die Joyce über viele Jahre verfasst hat.

391 | Lacan, séminaire XXIII, 80.

392 | Joyce spielt an dieser Stelle mit der Wortnähe von »letter« als Symbol und »litter« als etwas Nutzlosem.

393 | Vgl. Gault, *Statuses of the Symptom*, 75.

394 | Vgl. Jadin, *Au coeur de la jouissance*, 483f.

Er selbst beschreibt sein Schaffen als ein Ernten von bedeutungslosen Worten und Sätzen währenddessen er durch Raum und Zeit schreitet. Anschliessend kettet er die geernteten Signifikanten neu zusammen und bedient sich dabei unterschiedlichsten Methoden oder Gesetzen.³⁹⁵

Obwohl Joyce als schreibendes Subjekt sich von der symbolischen Ordnung gelöst hat, sagt er selbst, er würde Gesetze befolgen, die er nicht selbst gewählt hätte.³⁹⁶ Mit dieser Aussage bestätigt sich Lacans theoretisches Konzept des Sinthoms, welches die Funktion des Zusammenhaltens durch die Triade des Borromäischen Knotens übernimmt. Obwohl Joyce nicht weiss, an welche Gesetze er sich hält, hält er sich an welche und die Transzendenzerfahrung schreibt sich als nicht deffrichierbares Sinthom in den Körper, in die Materie der Schrift von *Finnegans Wake* ein. Das Sinthom ist für einen Beobachter, in Lacans Fall den Analytiker, erkennbar, ergibt aber keinen Sinn und kann nicht sinnvoll interpretiert werden.³⁹⁷

3.4 Zusammenfassung der Transzendenzerfahrung im Borromäischen Knoten

Untenstehende Tabelle soll zusammenfassend die Implementierung der Transzendenzerfahrung in den Borromäischen Knoten mit Sinthom auf einen Blick veranschaulichen. Luckmanns und Lacans zentrale Themen des Menschen, der Erfahrung, der Sprachelemente und der Kommunikation werden im Anschluss aufgegriffen und anhand der zentralen Differenzen voneinander abgegrenzt. Die grau hinterlegten Zeilen bündeln die Verknüpfung von Lacans Borromäischem Knoten mit Sinthom und der grossen Transzendenzerfahrung, die in diesem Kapitel vorgenommen wurde. Nachfolgende Zusammenfassung des Kapitels 3. Transzendenzerfahrung im Borromäischen Knoten orientiert sich an den Stichworten aus der Tabelle.

395 | Ein Beispiel dafür sind translinguistische Homophonien des Französischen im Englischen. So schreibt er »who«, was als Französisches »où« gehört werden kann. »Who ails tongue coddeau, aspace of dumbillsilly?« Joyce, *Finnegans Wake*, 15.

396 | Vgl. Gault, *Statuses of the Symptom*, 81.

397 | Schaut man sich die lange Literaturliste der Interpretationen von *Finnegans Wake* an, sei zunächst dahingestellt, ob Lacan im Fall Joyce wirklich Recht hatte. Es geht hier zunächst nur darum, ansatzweise zu verstehen, wie Lacan sich das Sinthom vorstellt.

Thema	Luckmann	Lacan
<i>Subjekt</i>	Primat der Erfahrung	Primat der Sprache
<i>Erfahrung</i>	subjektive Erfahrung	jouissance
<i>Sprachelemente</i>	Appräsentation Merkzeichen, Anzeichen, Zeichen, Symbol	Signifikant, Signifikat Signifikantenkette
<i>Kommunikation zweier Menschen (Intersubjektivität)</i>	kleine und mittlere Transzen- denzerfahrung	symbolisch-imaginäre Sprache
<i>Versprachlichung von Transzendenz- erfahrungen</i>	grosse Transzendenzerfahrung, Symbole als Wegweiser ins Ausseralltägliche	supplementäre jouissance, Sinthom
<i>Sprache des Mangels</i>	Transzendenzerfahrung	Sprache s-i, lalangue B, lalangue T, Sinthom

Tab. 5: Zentrale Themen von Luckmann und Lacan für die Versprachlichung von Transzendenzerfahrungen

Als Wissenssoziologe, der auf den Phänomenologen Husserl Bezug nimmt, startet Luckmann seine Überlegungen beim Subjekt ausgehend vom Primat der Erfahrung, ein Subjekt, das mehr oder weniger bewusst verstanden wird. Als Psychoanalytiker beginnt Lacan seine Überlegungen ebenfalls beim Subjekt, revolutioniert anschliessend sein Forschungsgebiet, indem er das Primat der Sprache postuliert, wovon er nicht mehr abweicht. Ausgehend von Lacan erweist es sich zum Schluss der Untersuchung beider Denker als nützlich, das Primat der Sprache zugunsten Luckmanns grosser Transzendenzerfahrung aufzugeben. Dies gilt nicht für den Bereich des Alltags, in dem am Primat der Sprache festgehalten wird. Für den phänomenologisch beeinflussten Luckmann ist die subjektive Erfahrung, auf das sich unser Bewusstsein richten kann oder auch nicht, das Fundament seiner Theorie der Wirklichkeit, worauf er seine dreifachen Transzendenzerfahrungen aufbaut.

Lacan startet hingegen bei der Sprache und stellt ihr den *troumatisme*³⁹⁸ gegenüber, welcher den Zugang zum Aussersprachlichen versperrt. Alle *jouissance* ist nur mangelhaft, weil die Sprache ihr den Mangel einschreibt. Erst Lacan 3 sieht die Möglichkeit des Zugangs zu einer supplementären *jouissance*, die bar jeden Mangels ist. Für Lacan ist die Sprache stets Trägerin des Mangels und strukturiert nicht nur die bewussten Teile des gespaltenen Subjekts, sondern auch die unbewussten. Diese Sprache des Unbewussten und die imaginä-

398 | »Troumatisme« ist ein Neologismus, der sich aus »trou« und »traumatisme« zusammensetzt und von Lacan erfunden wird, um die Leere des Realen zu füllen. Vgl. Lacan, séminaire XXI, Leçon 8 du 19 février 1974, 97 und siehe Kapitel β. Sinthom, 92.

re Sprache treten stets zusammen in Erscheinung, als Signifikant einer Kette und als am Steppunkt aufblitzendes Signifikat.

Bei Luckmann hingegen versteht sich Sprache als Appräsentation, einer Synthese präsenter und nichtpräsenter Erfahrung in einem Zeichen. Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und Symbole können mehr oder weniger auf Erfahrungen verweisen und ermöglichen dadurch die kleinen, mittleren und grossen Transzendenzerfahrungen. Dabei dienen die ersten beiden der Überwindung von Raum und Zeit zur Kommunikation subjektiver Erfahrungen zwischen zwei Menschen, ähnlich der symbolisch-imaginären Sprache bei Lacan ohne den unbewussten Anteil.

Anschliessend wird die zentrale Differenz zwischen der supplementären jouissance und der grossen Transzendenz überbrückt, wodurch die Implementierung der Transzendenzerfahrung in Lacans Knotentheorie geleistet werden kann. Lacans komplexer Begriff »jouissance« gewinnt dadurch an definitivischer Schärfe, die Transzendenzerfahrung steht nicht länger in direkter Verbindung mit der mangelhaften jouissance und innerhalb des Knotens kann am Primat der Sprache festgehalten werden. Das Sinthom wird zum Hybrid zwischen Erfahrung und Sprache, indem es zu einem Körper in der Signifikantenkette wird, der nicht weiter entziffert, aber als nicht dechiffrierbares Loch in der symbolisch-imaginären Sprache erkannt werden kann. Das Sinthom versprachlicht die Transzendenzerfahrung (hellgraue Zeile).

Zum Schluss des Kapitels 3. Transzendenzerfahrung im Borromäischen Knoten wird die Sprache des Mangels ausgehend von Lacan um die Transzendenzerfahrung erweitert (dunkelgraue Zeile). Sie wird der theoretische Kern des Vorwissens für die qualitative Untersuchung der Briefsammlung der PBS sein. Die Sprache des Mangels ist eine dreigeteilte Sprache: Die sinnvolle Sprache s-i des Alltags, die *lalangue B* der mangelhaften jouissance des Begehrens und die auf das Sinthom angewiesene *lalangue T* der Transzendenzerfahrungen. Als Beispiel für die Sprache s-i dient die symptomale Lektüre nach Althusser, für die *lalangue B* werden die Gedichte von Teresa von Avila aufgeführt und James Joyce dient als Paradigma für die Versprachlichung von Transzendenzerfahrungen.

