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

3.3 Das Subjekt des Genießens

3.3.1 Eine Neuformulierung des Unbewussten?

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Vor allem die Verbindung von Realem und Genießen in der Theoretisierung des Unbewussten ist beim späten Lacan entscheidend: Es gibt im Hinblick auf dieses Reale kein denkendes Subjekt, schon gar nicht als Agens oder Urheber des Denkens. Denn „*das Unbewußte, das ist nicht, daß das Sein dächte*" (Jacques Lacan [2]1991b, 114; Hervorhebung im Original), sondern „*das Unbewußte, das ist, daß das Sein, indem es spricht, genießen soll*" (ebd.; Hervorhebung im Original). Das Unbewusste sei „umso eher denkbar", wie er sagt, desto weniger es mit dem Denken und Kalkulieren verbunden wird (Jacques Lacan 1988b, 94). Es geht beim Unbewussten um die Basis eines in das Sprechen verwickelten Genießens, nicht (nur) um das Denken und Vermitteln von versteckten Botschaften. Das Unbewusste offenbart sich z. B. in seinen Fehlleistungen, aber was dabei ebenso entscheidend ist: Der Sinn wird aus dem Nicht-Sinn geboren, während das Sprechen zugleich ein Genießen ist – eine Verbindung, die allerdings rätselhaft für das Subjekt ist.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Diese Mühe zeigt sich besonders bei Lacans Hingabe zu den topologischen Windungen und Verknotungen, die den Verweis auf verschiedene Modalitäten des Genießens beinhalten. Seine Version des Borromäischen Knotens steht für die Wirklichkeit des Subjekts und setzt sich aus den Ringen des Realen, des Symbolischen und des Imaginären zusammen. Lacan formuliert damit kein abgeschlossenes Modell der menschlichen Subjektivität (Peter Widmer ^{3}1997, 158). Das Verhältnis der drei Dimensionen der subjektiven Wirklichkeit wird mit der Knotentheorie also nicht erschöpfend abgehandelt. Doch auch wenn Lacans Theorie des Borromäischen Knotens von einem gewissen Standpunkt aus vielleicht sogar als gescheitert betrachtet werden kann (Slavoj Žižek 2014b, 1086–1088), so bietet dieser doch zugleich die Möglichkeit, dem Begriff des Realen auf die Spur zu kommen, mit dem sich Lacan nunmehr von einer anderen Seite her auseinandersetzt. Lacans „Unfähigkeit", seine Subjekttheorie im Kontext des Knotens befriedigend abzuschließen, wäre somit im gleichen Augenblick die Demonstration der Unmöglichkeit, eine totalisierende Perspektive auf die menschliche Subjektivität abzuliefern und damit doch etwas auf den Punkt zu bringen. Diese Unmöglichkeit trägt eben durch den Begriff des Realen einen Namen.

3.3.2 Das Reale, das Symbolische und das Imaginäre

Die drei Dimensionen (bzw. „Ordnungen" oder „Register") menschlicher Wirklichkeit – das Reale, das Symbolische und das Imaginäre – sind ein entscheidender Teil des Lacan'schen Werks, inklusive seiner späteren theoretischen Ausarbeitungen. Diese Trias spielt in der Konstituierung des menschlichen Subjekts eine zentrale Rolle und bestimmt jeden Wirklichkeitsbezug (vgl. August Ruhs 2010, 12; Peter Widmer ^{3}1997, 153–154). Grundsätzlich ist das Symbolische der Ort der vom Anderen getragenen

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

In Seminar I, das in den Jahren 1953 und 1954 stattfindet, steht das Reale offenbar zunächst für die wirklichen Dinge, über die sich das Netz der Sprache legt, wobei das Sprechen hier auch die Wahrheit in das Reale einführt (Jacques Lacan [2]1990a, 328–329) und das Symbolische damit eine entscheidende Wirkung auf das Reale und das menschliche Leben hat (ebd., 332). Es ist ein vorsymbolisches Reales, das vom Sprechen durchlöchert wird (ebd., 340). Die von uns wahrgenommene reale Welt bzw. Außenwelt ist zwar als symbolisierte Welt aufzufassen (ebd., 115), doch gleichzeitig widersteht das Reale der Symbolisierung (ebd., 89). Die Symbolisierung des Realen, d. h. die Ausbreitung des Netzes der Sprache über das Reale, erzeugt demzufolge die menschliche Realität, hinterlässt aber einen Bereich, der nicht zu symbolisieren ist. Vom Standpunkt der erfahrbaren menschlichen Realität aus ist das Reale widerständig: Es ist „ausgeschlossen" (ebd., 261). Das Reale ist hier somit gleichzeitig das, was symbolisiert wird oder das man zu symbolisieren sucht, und das, was widerständig ist und sich nicht symbolisieren lässt.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann (Jacques Lacan [2]1991a, 128–129), und andererseits, dass das Reale immer am selben Platz ist oder an denselben Platz zurückkehrt (ebd., 376–381). Gleichzeitig lässt sich das Reale weder imaginär noch symbolisch vermitteln (ebd., 225). Dies bestärkt die Idee, dass das Reale – obwohl Ziel der Symbolisierung – etwas von unserer bedeutungsvoll wahrgenommenen Realität Ausgeschlossenes ist. Doch damit ist hier nicht gemeint, dass dem vermeintlichen Erkenntnissubjekt einfach die „reale Welt" als etwas nicht Erkennbares gegenübersteht bzw. dass das Reale das objektive Pendant des Subjekts in einem dualistischen Erkenntnisverhältnis ist – das Reale betrifft das Subjekt selbst.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

veranschaulichen, die laut Sigmund Freud (2000a, 258–272) zunächst unsinnig erscheinen, aber eben durchaus Sinn ergeben und im Rahmen der Psychoanalyse gedeutet werden sollen. Doch das Reale lässt sich letztlich eigentlich nicht einordnen: „Das Reale hat keine Ordnung" (Jacques Lacan 2017, 153). Das Reale ist das Unmögliche (Jacques Lacan [4]1996c, 175–176; 2007, 103, 123, 165). Damit ist auch gemeint, dass sich im Rahmen der vom Symbolischen getragenen Suche nach Wahrheit etwas nicht sagen oder beweisen lässt (ebd., 163–179). In psychoanalytischen Sitzungen gibt es so z. B. Grenzen des Deutbaren, etwa über die Wahrheit des (unbewussten) subjektiven Begehrens. Dieses irreduzible, nicht sagbare, deutbare oder beweisbare Etwas ist das Sinn-außerhalb, von dem Lacan spricht. Er hält in Seminar XXIII fest, dass das unmögliche Reale durchaus seine „Nasenspitze" zeige, dabei aber – wie der Tod – nicht gedacht werden könne (Jacques Lacan 2017, 136–137). Wir können also durchaus auf das Reale stoßen, aber es ist „unmöglich", weil es sich unserem Denken als etwas Undenkbares oder Unvorstellbares präsentiert.

Mit dem Realen meint Lacan darüber hinaus das Reale des Körpers (vgl. Véronique Voruz/Bogdan Wolf 2007, xi; Peter Widmer [3]1997, 58–60, 189). Das Sprechwesen hat einen realen Körper (Colette Soler 2018, 96), aber es gibt ebenso einen imaginären Körper, d. h. das Bild oder die (anatomische) Form des Körpers (ebd., 3, 11, 126; vgl. Peter Widmer 2010, 116), wobei im Zusammenhang mit dem Körper neben dem Realen und Imaginären auch das Symbolische zu nennen ist, da diesem eine für das Subjekt konstitutive Funktion zukommt. Lacan (1988a, 12–13) spricht 1970 in *Radiophonie* von zwei Körpern: einem ersten Körper, dem „Körper des Symbolischen", und einem zweiten Körper. Wie er hier sagt, „macht" der erste Körper den zweiten, inkorporiert sich in diesem, der sodann die „Marke" des Symbolischen trägt. Der erste Körper bezeichnet also den „Sprachkörper", die Markierungen oder Züge, die die Basis zur Bildung einer „Folge von Signifikanten" (ebd., 13) sind. Mit dem zweiten Körper meint Lacan anscheinend den lebendigen Körper, hier auch gedacht als Individuum, das eben diese „Marke" trägt (ebd.). Unter der Wirkung der Signifikanten entsteht das geteilte Subjekt. In Seminar XX assoziiert er ebenfalls sprechendes Individuum und Subjekt miteinander: Das Individuum wird von seinem Unbewussten (bzw. der *lalangue*) affiziert, aber genau dadurch kann es das Subjekt des Signifikanten zum Erscheinen bringen (Jacques Lacan [2]1991b, 154–155, zur *lalangue* siehe Kap. 3.3.3). Damit bezieht sich Lacan auch auf den Kontext der psychoanalytischen Sitzung, in der das sprechende Individuum die Zeichen seines Unbewussten deutet und so das Subjekt des Signifikanten hervorbringt (vgl. Jean-Claude

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Milner 2014b, 188–189). Individuum und Subjekt sind zwar heterogen, aber sie überlagern sich (ebd., 190; vgl. Colette Soler 2018, 13). Sofern die Bildung des Unbewussten auf einer Begegnung mit der *lalangue* beruht (Jacques Lacan [2]1991b, 155), kann auch diese als Körper des Symbolischen verstanden werden (Rolf Nemitz 2020, 106).

In den späteren Theorien Lacans bekommt die Untersuchung des Verhältnisses von Realem, Symbolischem und Imaginärem einen besonderen Stellenwert (Jean-Claude Milner 2014b, 187). Das Symbolische strukturiert das Unbewusste, doch es wirkt auch auf den lebenden Körper sowie unser (imaginäres) Körperbild und unsere Identifikationen ein. Von einem gewissen Standpunkt aus gesehen scheint es keinen Körper vor der Sprache zu geben; Sprache schreibt sich nicht nur in den Körper ein, sondern „schreibt ihn", macht ihn erst zu einem Körper, den wir als unseren eigenen erfassen und benennen können. Benennungen haben etwa eine strukturierende Funktion für das Körperempfinden von Kleinkindern, die in der Interaktion mit anderen Personen erfahren, dass sie einen Körper haben und dass jedes Körperteil einen Namen besitzt (Peter Widmer [3]1997, 30). Hat das Symbolische damit wiederum das Primat? Nicht zwingend, weil sich die Annahme dieser „Einschreibung" mit dem Borromäischen Knoten etwas anders verstehen lässt. „Schrift" ist real, auch, weil sie sich hier auf etwas „Blödes" bezieht (Jacques Lacan 2012, 11–12; zur „Blödheit" siehe Kap. 4.3). Das Symbolische ist offenbar nicht auf der „Höhe" einer „sozial verbindlichen" und mit klaren Bedeutungen assoziierten Form. Nicht das Symbolische erzeugt das Subjekt bzw. Sprechwesen, sondern der Vorgang des Verknotens des Realen, des Symbolischen und des Imaginären (siehe Kap. 3.3.4).

Der reale Körper, der symbolische Körper (Sprachkörper) und der imaginäre Körper (Körperbild) müssen hier also einerseits als gleichwertig und ineinander verschlungen gedacht werden, aber andererseits besitzt jeder Körper seine eigenständige Charakteristik. Das Reale bezieht sich offenbar auf den lebendigen Körper. Sobald ein Wesen in der Sprache ist und unter der Wirkung der Signifikanten steht, stellen sich auch Fragen über das Reale des Körpers, das sich nicht mit dem eigenen Körperbild deckt, weil hier etwas ausgeschlossen bleibt. Eine Frage ist, ob „das Leben" in einem „reinen Zustand" – wie jenem von Pflanzen – ein Genießen in sich selbst erlebt (Colette Soler 2016, 52). In Seminar XX finden sich Hinweise über den Zusammenhang von Signifikanten und Körper: Erstens, der Signifikant „situiert [sich] auf der Ebene der genießenden Substanz" (Jacques Lacan [2]1991b, 28). Zweitens, wir wissen nicht, was es bedeutet, „lebend zu sein" (ebd., 27), außer dass sich ein Körper genießt. Drittens, das Genießen

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird „verkörpert in signifikanter Weise“ (ebd.). Das (körperliche) Genießen wird beim Sprechwesen in Sprache umgewandelt (Colette Soler 2016, 52–53). Dabei finden Menschen im Sprechen selbst Lust, und zwar jenseits der Frage, ob sie damit etwas Bedeutsames vermitteln wollen (Claus-Dieter Rath 2013, 26). Die Substanz des Körpers bzw. die Idee dieser Substanz, so scheint es, können Menschen nur im Sprechen erfahren oder erahnen, und zwar ohne konzeptuellen Überbau oder eine genaue Vorstellung darüber, was im Inneren des Körpers wirklich passiert. Für das Sprechwesen gilt, dass es im Sprechen genießt, und zwar ohne etwas darüber zu wissen (Jacques Lacan [2]1991b, 124). Lacan erwähnt z. B. das Nervensystem (ebd.), die Funktion der Reproduktion oder die Molekularchemie (ebd., 155). Slavoj Žižek (1996, 98) drückt dies etwas anders aus, zielt aber auf einen ähnlichen Punkt ab: Die Wirksamkeit der symbolischen Ordnung beruht im Alltag darauf, dass wir bestimmte ekelhafte oder unheimliche Dinge ausblenden, die sich unter der Haut bzw. unter der Oberfläche befinden. Die Vorstellung eines gehäuteten Körpers, der das nackte Fleisch und die pulsierende „Lebenssubstanz“ des Realen zum Vorschein bringt, so Žižek, ist irritierend (ebd., 98–99). In dieser Hinsicht will man diese Dinge gar nicht wissen. Sobald man spricht, kann oder will man über manches nicht sprechen. Das Reale ist diese Grenze des Sagbaren, auch in Bezug auf den lebendigen Körper.

Lacan spricht beim Realen von „Ex-sistenz“, denn es *sistiert* „außerhalb des Imaginären und des Symbolischen“ (Jacques Lacan 2017, 53; siehe Kap. 3.3.4). Er bezieht diesen Begriff von Martin Heidegger ([10]2000, 17), demzufolge das Wesen des Menschen in der „Ek-sistenz“ beruhe und „ekstatisch“ sei. Der Mensch stehe „in die Offenheit des Seins hinaus“ (ebd., 42). Wie Bruce Fink (2006, 47) meint, will Lacan zu verstehen geben, dass das Reale der Sprache vorausgehe bzw. sich außerhalb unserer Realität befinde – zumindest bis zu dem Punkt, an dem das Reale benannt oder symbolisiert werde. Alenka Zupančič (2020, 87–88) vertritt die Ansicht, dass das Reale kein Sein ist, aber auch nicht außerhalb des Seins liegt, sondern als eine Art innerer Widerspruch auftaucht, wenn im Symbolischen ein Sein behauptet wird. Diese Auffassung spricht jedoch gegen die Vorstellung eines gänzlich eigenständigen Realen in Form einer nicht bereits vom Symbolischen affizierten, genießenden Substanz.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„*es gibt*“ (ebd., 7; Hervorhebung im Original) und vermittelt daher offenbar keinen Inhalt und keine Eigenschaften – außer der Setzung dieser Behauptung selbst. Es äußert sich nur in einem unbestimmten und unvergleichbaren „Dieses“ (ebd., 29–31). Das menschliche Sein (hier gedacht als Borromäischer Knoten) hängt davon ab, dass etwas (Reales) als gesetzt gilt (Peter Widmer ^{3}1997, 153). Das Reale behauptet eine Seiendheit (ebd., 189), die vielleicht so zu verstehen ist, dass ein Subjekt nur darauf zeigen und es als „dieses“ ausweisen kann (ähnlich zum Genießen des Körpers, über das man sonst nichts weiß). Aufgrund der konzeptuellen Unbestimmtheit gibt es aber keine Möglichkeit, etwas Wahres oder Verallgemeinerbares darüber zu formulieren – wobei sich dennoch zumindest ein Wahres darüber sagen lässt, nämlich „dass das Reale […] keinerlei Sinn hat“ (Jacques Lacan 2017, 126). Das Reale ist durchaus erfassbar, aber nur als das, bei dem der Sinn aufhört, gleich eines unlösbaren Widerspruchs. Auch Alenka Zupančič (2020, 248) ist der Meinung, dass unser Denken Zugang zum Realen hat, z. B. in Form logischer Paradoxien. So gesehen ist das Reale nicht nur etwas Konkretes, sondern die Wahrheit und das Reale hängen zusammen. Allerdings geht es dabei wahrscheinlich nicht nur um die Frage, ob es etwas Wahres über das Reale zu artikulieren gibt, sondern auch darum, dass sich die Wahrheit des Subjekts nur „halb sagen“ lässt (Jacques Lacan 2017, 23). Sofern das Sprechen (etwa im Kontext psychoanalytischer Sitzungen) auf Wahrheit abzielt, kann der Sinn an seine Grenzen – den Nicht-Sinn oder Unsinn – stoßen. Anders formuliert: Das Reale ist wie ein „Zungenbrecher“ im Sprechen, ein Widerspruch, so Alenka Zupančič (2020, 140). Aber auch beim Genießen als etwas Realem zeigen sich Abweichungen, z. B. indem etwas über das vermeintlich Natürliche und Normale hinausgeht (ebd., 181). Das Reale ist hier als die Grenze dessen zu verstehen, was im sozialen Kontext bedeutsam und erlaubt ist. Das, was funktioniert (Realität), definiert sich durch seine äußere Grenze, also durch das, was nicht funktioniert, was nicht geht (Reales).

Wie funktioniert das Symbolische bzw. worauf beruht die Funktion des Symbolischen laut Lacan? In seinen früheren Überlegungen bringt er u. a. die Künstlichkeit des Symbolischen zum Ausdruck. So sagt er in Seminar II, dass die Welt des Menschen bzw. des dezentrierten Subjekts eine symbolische ist und mit einer Maschine zu vergleichen sei (Jacques Lacan ^{2}1991a, 64). Lacan bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Kybernetik (ebd., 373–390). Doch die Schwerpunktsetzung in der Frage, was das Symbolische bewirkt, ändert sich. In Seminar XXII meint er z. B., dass das Symbolische bzw. der Signifikant (ein) Loch macht (Jacques Lacan 2012, 66). Beim Unbewussten stehe das Urverdrängte für dieses Loch (ebd.,

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

19), das auf eine Leere im Inneren des Subjekts verweist, die z. B. auch über den Bezug auf Körperöffnungen relevant wird (Walter Seitter 2009, 355). Das Symbolische macht die Leere und das Fehlende zum zentralen Moment der Subjektivität. Es ist das Trennende, das im Rahmen einer Benennungs- und Vermittlungsfunktion Abstand zur Außenwelt schafft sowie eine signifikante Struktur der An- und Abwesenheit hervorbringt (Peter Widmer ^{3}1997, 188–189). Das Symbolische bringt mit den Signifikanten das Unterscheidbare, das man aber gerade in Bezug auf Lacans spätere Theorien zunächst mit der *lalangue* assoziieren kann (Jean-Claude Milner 2014a, 29). Jeder Signifikant steht für ein von den anderen Signifikanten zu unterscheidendes „Eines" (ebd.). Dieser Sprachkörper, der aus differenziellen Elementen besteht, strukturiert das Unbewusste nicht von vornherein in Form diachronisch und zugleich synchronisch organisierter Signifikantenketten. Die Sprache schafft auch nicht sofort eine Vertrautheit. Worte sind den Menschen aufgezwungen, wie Parasiten, obwohl wir durchaus von ihnen abhängig sind (Jacques Lacan 2017, 101–102). Wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, ist das Symbolische zuallererst nicht Sprache (franz. *langage*), sondern das, was Lacan eben die *lalangue* nennt (Colette Soler 2018, 3). „Verbindliche" Bedeutungen erhält die Sprache erst in einem jeweiligen Diskurs, einem sozialen Band (vgl. Jacques Lacan ^{2}1991b, 22, 60, 89). Dazu ist auch das Imaginäre nötig.

Das Imaginäre entspricht dem Körper, und zwar dem Körper als einer „Konsistenz", einer Form, der das Individuum im Bild begegnet (vgl. Colette Soler 2018, 11). Einer Bemerkung in Seminar XXII zufolge entspricht diese Konsistenz daher z. B. auch nicht der Widerspruchslosigkeit (Jacques Lacan 2012, 17), sondern es geht um die Konsistenz bzw. den Halt des (Borromäischen) Knotens der Subjektivität (ebd., 12). Beim Imaginären handelt es sich auch nicht einfach bloß um ein Synonym für Imagination (ebd., 31). Lacan macht mit dem Begriff bestimmte Funktionen deutlich, auch wenn die Vorstellungskraft hier sicherlich eine wichtige Rolle spielt. Das Bild beinhaltet z. B. den Körper als vermeintliche Einheit. Das Körperbild ist daher der zentrale Bezugspunkt des narzisstischen Egos, das sich als vollständig imaginiert (vgl. Jacques Lacan 2017, 167). Das Imaginäre geht von der Annahme aus, dass es Ähnliches gibt, so Jean-Claude Milner (2014a, 7–8). Auf imaginärer Ebene werden Eigenschaften verortet, zugeordnet und verglichen sowie eine Idee von Einheit, Ganzheit und Zusammengehörigkeit gebildet. Insgesamt gilt daher: Das Symbolische unterscheidet und das Imaginäre bindet bzw. bildet ein Band (ebd., 10; vgl. Peter Widmer ^{3}1997, 188). Das Imaginäre ist hier also mehr als nur die Bedeutungen (Signifikate), die sich erst im Gefolge der Artikulation

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

„Mann“ und „Frau“ sind dabei in erster Linie Signifikanten innerhalb einer diskursiven Realität, kein prädiskursives natürliches Faktum (Jacques Lacan [2]1991b, 37). Bei Männlichkeit und Weiblichkeit handelt es sich um keine Konzepte, die automatisch im Psychischen gegeben sind (Peter Widmer [3]1997, 93). Mann und Frau sind sprachliche Konstruktionen, Signifikanten – und zwar solche, die im Angesicht des Realen scheitern (siehe Kap. 3.3.5.3). Die Sprache, die den Körper bewohnt, kann ihre symbolische Funktion nie vollständig erfüllen. Das von der Sprache gezeichnete Reale ist daher im bewussten Erleben nichts, das Lust bereitet (Jacques

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lacan 2017, 82), auch weil es von jeder Erwartung eines Eins-Seins (imaginärer Vollständigkeit) abweicht. Das Reale zieht der Illusion eines ewig währenden, erfüllenden und natürlichen Bandes zwischen Mann und Frau einen Strich durch die Rechnung. Dieser Sinn, der ein „sexueller Sinn" ist, erfüllt sich nicht. Das Genießen dient insofern zu nichts, weil sich damit entgegen jeder möglichen Erwartung kein komplementäres Verhältnis zum (gegengeschlechtlichen) anderen Körper herstellen lässt (Jacques Lacan [2]1991b, 78). Anhand der Orientierung am vermeintlich Normalen oder Natürlichen erlangt das Subjekt nicht die Fülle, die damit suggeriert wird.[35] In diesem Sinne formuliert Lacan seine berühmte provokante These, dass es kein Geschlechtsverhältnis gibt (Jacques Lacan [2]1991b). Innerhalb der Rahmenbedingungen der Signifikanten ist kein Geschlechtsverhältnis formulierbar (Jacques Lacan 1988a, 17).

3.3.3 Die *lalangue*

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

Das Unbewusste ist wie eine Sprache strukturiert, doch diese Struktur impliziert „ein Wissen, ein savoir-faire mit lalangue" (Jacques Lacan [2]1991b, 151). *Savoir-faire* heißt übersetzt „Können" oder „Know-how". Es geht also beim sprachlich strukturierten Unbewussten bzw. beim unbewussten Wissen anscheinend zunächst um ein Wissen-wie bzw. Ge-

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wusst-wie im Umgang mit der *lalangue*.[36] Wissen ist hier nicht in einem klassischen epistemologischen Sinne z. B. als gerechtfertigte wahre Überzeugung zu verstehen. Grundsätzlich kann man das Unbewusste als unbekanntes Wissen ansehen, das kein sich seiner selbst transparentes Bewusstsein erfordert, sondern sich aus der Artikulation und Verbindung von Signifikanten ergibt (Bruce Fink 2006, 45). Doch das Wissen, von dem Lacan beim Umgang mit der *lalangue* spricht, ist nicht durch eine übergeordnete, intersubjektive Struktur anerkannter Bedeutungen oder einen symbolischen großen Anderen gestützt, denn das Wissen im Umgang mit der *lalangue* impliziert nicht, dass man Rechenschaft darüber abgeben kann (Jacques Lacan [2]1991b, 151). Keine Rechenschaft abgeben zu können, bedeutet auch, dass hier keine Kenntnis von Gründen bzw. kein „Wissen, warum", vorliegt.

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

Die *lalangue* ist zunächst das, was ein Kind bei seinen wichtigsten Bezugspersonen vernimmt. Das Unbewusste wird auf Basis des Umgangs mit der undurchsichtigen mütterlichen Sprache bzw. der Muttersprache gemacht, der „lalangue maternelle" (Jacques Lacan [2]1991b, 150). Als Muttersprache steht die *lalangue* für das erste, noch nicht in seiner Bedeutung erfasste Sprechen, das ein Kind hört (Colette Soler 2018, 25; 2016, 109). Es ist das vom Kind vernommene „Sprachgeräusch" (Eric Laurent 2013, 90). Sprachliche Laute oder Zeichen sind zunächst befremdlich, erzeugen keine Vertrautheit, weil das werdende Subjekt ihren Sinn erst „heraushö-

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dass keine Ankerpunkte vorhanden sind, bedeutet auch, dass die *lalangue* nicht das ist, was im Diktionär steht (Jacques Lacan 2013, 18). Schon in Seminar II ist zu erfahren, dass ein Diktionär Worte, Wortverwendungen und Redensarten beinhaltet, aber keine Sätze (Jacques Lacan [2]1991a, 354).[38] Anders gesagt: Die Art und Weise, wie Worte und Redensarten verwendet werden, zeigt, dass es hier schon Stepppunkte sowie eine funktionierende Synchronie auf der Ebene der Signifikanten gibt. Bei der *lalangue* ist das nicht der Fall. Colette Soler (2018, 26–27) drückt dies so aus, dass in der *lalangue* Wörter nicht an vereinbarte Bedeutungen gebunden sind, also an spezifische Bedeutungen, die Teil des konkreten Sprachgebrauchs im sozialen Band sind; *lalangue* ist stattdessen Sprache als Menge möglicher Äquivokationen, denn jedes Wort kann im Sprachgebrauch verschiedenste Bedeutungen erhalten. Daher kann die *lalangue* mit Michael Turnheim (2009, 64–65) als „Sprachsuppe" bezeichnet werden, die fremd, ungezähmt und voller Zweideutigkeiten ist.

Obwohl sie dem Symbolischen entstammt, ist die *lalangue* somit auch im Realen. Die Wirkung des Gehörten bzw. der Signifikanten setzt zusätzlich auf einer anderen Ebene ein als jener des (künftigen) geteilten Subjekts: in der „genießenden Substanz" (Jacques Lacan [2]1991b, 28). Die Wörter besitzen dabei ein „Gewicht", eine „Materialität" jenseits von Bedeutung und Sinn, die sich im Begriff *motérialité*, der sich aus „Wort" (franz. *mot*) und „Materialität" (franz. *matérialité*) zusammensetzt, verdichtet (Colette Soler 2016, 43). Der Klang der Worte, ihre Materialität, hat Auswirkungen auf uns, auch weil es über das hinaus geht, was im gesellschaftlich Anerkannten Sinn ergibt (Bruce Fink 2006, 52). Eltern binden ihr Kind z. B. in die „kulturelle Ordnung" (Claus-Dieter Rath 2013, 68) ein, indem sie die kindlichen Bedürfnisschreie in Form einer Babysprache wiederholen und letztlich „in Worte übersetzen" (ebd.). Doch abgesehen davon, dass damit aus dem kindlichen Bedürfnis ein Anspruch sowie ein von den Signifikanten getragenes Begehren wird, zeigt diese vereinfachte „Babysprache" auch den materiellen Aspekt der Sprache auf: Die Eltern betonen etwa bestimmte Vokale und Konsonanten, reden langsam oder wiederholen das Gesagte mehrfach. Die sprachlichen Geräusche haben eine gewisse „Melodie" (Colette Soler 2018, 32). Gehört wird dabei der Signifikant, nicht das, was in symbolischer bzw. metaphorischer Hinsicht

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Die das Unbewusste strukturierende Sprache ist zunächst ein „Apparat des Genießens" (Jacques Lacan [2]1991b, 61). Damit ist auch das Sprechen etwas Körperliches (ebd., 128) und insofern real, als es sich als „das Geheimnis des Unbewußten" (ebd., 141) darstellt. Das Sprechwesen genießt das Sprechen, auch wenn es keine Rechtfertigung dafür abgeben kann bzw. nicht weiß, warum (ebd., 124). Man kann das Sprechen in der *lalangue* als „Protosprechen" bezeichnen, bei dem es noch keine Stepppunkte gibt (Sebastian Kirsch 2013, 226; siehe Kap. 3.2.3). Die sprachlichen Elemente und das Symbolische erzeugen demnach eine Wirkung – auch im Körper –, obwohl sie ihre „eigentliche", d. h. metaphorisch-sinnstiftende oder kommunikative Funktion gar nicht erfüllen. Doch als welche körperliche Empfindung äußert sich das Genießen? Das Genießen besteht in der Herstellung einer Spannung, nicht in einem Zustand lustvoller Entspannung (Jacques Lacan 2013, 28). Wenn es als Gefühl der Spannung verstanden wird, kann es bis ins Unlustvolle reichen. Das Reale macht keine Lust (Jacques Lacan 2017, 82). Sprache ist und bleibt so gesehen ein Fremdkörper für ein Kind (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 15). Die Frage ist: Was macht man mit dieser mütterlichen *lalangue* bzw. wie geht man damit um (Michael Turnheim 2009, 86)?

Die Fremdheit der *lalangue* scheint nicht nur eine negative oder unangenehme Wirkung zu haben, sondern ein Kind findet auch einen spielerischen oder lustvollen Zugang zu Sprache und Sprechen. Kleine Kinder richten ihre Äußerungen laut Peter Widmer ([3]1997, 56) oft noch nicht am Sinn aus, sondern kombinieren die Phoneme z. B. beim Lallen aus Vergnügen, weshalb der Nicht-Sinn hier Priorität hat. Dass das Unbewusste sprachlich strukturiert ist, bedeutet also auch, dass ein Subjekt in diesem „Blabla" Befriedigung finden kann (Jacques Lacan [2]1991b, 62). Diese Befriedigung kann als eine Reaktion auf das Genießen der *lalangue* verstanden werden (Colette Soler 2018, 29).

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.3.4 Der Borromäische Knoten

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

Beim Möbiusband handelt sich um einen flachen, geschlossenen Streifen bzw. eine Schleife, in der Innenseite und Außenseite ineinander übergehen. Die Oberfläche besitzt daher eigentlich nur eine Seite.[40] Das Außen wird zum Innen, was z. B. an Lacans berühmte Annahme erinnert, dass das Unbewusste des Subjekts der Diskurs des Anderen ist. Gleiches gilt für die Unterscheidung des Unbewussten vom Bewussten: Obwohl der Begriff des Unbewussten ein „Fehlen" in Bezug auf das Bewusstsein deutlich macht (Jacques Lacan [4]1996c, 32), so ist das Unbewusste nicht einfach etwas, das dem Bewusstsein vorausginge (ebd., 30) oder dessen Negativ wäre (Jacques Lacan 2008c, 17–18). Das Unbewusste bezeichnet ein Fehlen,

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Lacan argumentiert schon in seinen früheren Seminaren gegen ein kugelförmig („sphärisch") gedachtes Subjekt, das in sich abgeschlossen ist (Jacques Lacan [2]1991a, 307). Der Torus ist ein weiteres Beispiel für ein Neudenken des – auf das Subjekt bezogenen – Verhältnisses von innen und außen. Es handelt sich um einen dreidimensionalen Ring bzw. einen Schlauch, dessen Enden miteinander verbunden sind (Jacques Lacan 2010, 167–168). Man kann es auch als Reifen beschreiben. Der Ring ist durch das Loch charakterisiert, d. h. es ist ein „Körper mit viel Nichts" (Walter Seitter 2009, 355). Wird der Ring wie beim Torus zu einem Schlauch „[z]erdehnt" (ebd.), vergrößert sich nicht nur der Körper, sondern das Nichts im Inneren nimmt auch zu, wie Seitter anmerkt. Hier gibt es demnach einen Hohlraum bzw. eine Leere im Inneren des Schlauches sowie ein Loch außerhalb desselben, das zugleich in seiner Mitte liegt (wie bei einem Reifen). Der Schwerpunkt bzw. das Zentrum des Torus befindet sich außerhalb von ihm, was in dem Fall wiederum auf das Subjekt hinweist, dessen Zentrum ebenfalls außerhalb liegt und zugleich zu ihm gehört (Dylan Evans 2002, 310). Dabei besitzt der Torus eine „peripherische Exteriorität" und eine „zentrale Exteriorität" (Jacques Lacan 2016e, 379), die aber nur einen einzelnen Bereich bzw. eine einzelne Region darstellen. Die Thematisierung des Loches spiegelt auch einen Bezug zum biologischen Körper wider, hier etwa zu den durch einen Rand markierten Körperöffnungen (siehe Kap. 3.2.6).[41] Walter Seitter (2009, 355–356) zufolge sind es die von Lacan untersuchten Merkmale des Ringkörpers, die ihn geradezu dazu prädestiniert haben, sich dem Borromäischen Knoten, also einer Verkettung mindestens dreier Ringe, zuzuwenden.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Lacan bezeichnet die zusammengefügten Borromäischen Ringe häufig als einen Knoten, wobei es sich eigentlich um eine Verkettung bzw. Verschlingung dreier Knoten handelt. Er verwendet das zweidimensionale Schema für seine eigene Theorie des Sprechwesens; es handelt sich dabei um den Knoten (bzw. die Verschlingung mehrerer Knoten) in Form einer „Plättung" (Jacques Lacan ^{2}1991b, 132; franz. *mise à plat*), wie er sagt. Obwohl der dreidimensionale Raum zu einem zweidimensionalen Schema „geplättet" wird, bleiben die räumlichen Eigenschaften durch die Überschneidungspunkte an den Linien ersichtlich, denn um zu zeigen, welcher Ring jeweils über oder unter dem anderen liegt, müssen manche Linien unterbrochen dargestellt werden. Dadurch, dass man beim Zeichnen der Linien Lücken lässt, kommt es zu keinem Informationsverlust über die räumlichen Eigenschaften des Knotens (Charles Livingston 1995, 19–20).

---

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

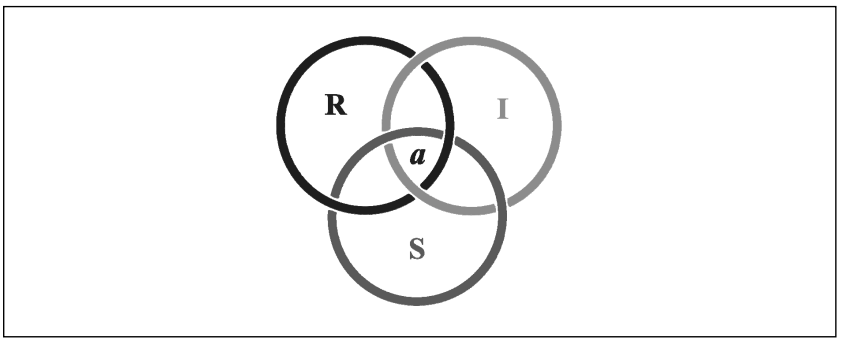

Abb. 2: Borromäische Ringe bzw. Borromäischer Knoten. Dargestellt als Verknüpfung der Dimensionen des Realen (R), Symbolischen (S) und Imaginären (I; eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 20, 76). Wird ein einzelner Ring durchtrennt, lösen sich damit auch die anderen beiden Ringe voneinander. In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

Durch diese mehrfachen Kreuzungspunkte zwischen unterbrochenen und nichtunterbrochenen Linien werden räumliche Eigenschaften beschrieben, doch im Unterschied zum dreidimensionalen Knoten lassen sich in diesem zweidimensionalen Schema vier Überlappungsbereiche ausmachen (zwischen Realem und Imaginärem, Imaginärem und Symbolischem, Symbolischem und Realem sowie zwischen Realem, Symbolischem und Imaginärem). Diese Überlappungsbereiche werden jeweils durch drei Schnittpunkte definiert (Jacques Lacan [2]1991b, 142). Wie noch gezeigt wird, trägt Lacan verschiedene Formen des Genießens in diese durch die „Plättung" entstandenen Bereiche ein (siehe Kap. 3.3.5).

Die Topologie der Knoten bringt aus Lacans Sicht etwas auf den Punkt, nämlich dass der (topologische) Raum mathematisch ist und sich der Anschaulichkeit entzieht (Jacques Lacan [2]1991b, 146). Mit „nicht anschaulich" ist u. a. gemeint, dass man sich den topologischen Raum der verschlungenen Knoten nicht oder nur sehr schwer vorstellen kann. Die Verschlingungen und Kreuzungspunkte der Ringe sind so komplex, dass man permanent Gefahr läuft, in der bildlichen Vorstellung des Knotens fehlzugehen. Mit geschlossenen Augen an den Knoten zu denken, ist ihm zufolge sehr schwierig (Jacques Lacan 2017, 28). Das verweist auf einen Umgang mit dem Realen. Der Borromäische Knoten müsse daher als Schrift gesehen werden, was darauf hinweise, dass die Figur auf „blöde" Weise zu gebrauchen sei (Jacques Lacan 2012, 11). Man ist an die

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Die Rolle des Realen lässt sich hier demnach am besten nachvollziehen, wenn man es nicht nur im Hinblick auf den im Knoten dargestellten Inhalt definiert, also als eines von drei Elementen mit jeweils bestimmten Eigenschaften. Das Reale bezeichnet zugleich die Charakterisierung des Knotens insgesamt. Ähnliches gilt auch für das Imaginäre und das Symbolische: Sofern der Knoten ein dargestellter ist, ist er im Imaginären; sofern er in sich unterschieden ist (indem z. B. über verschiedene Elemente gesprochen wird), ist er im Symbolischen (Peter Widmer ^{3}1997, 154; vgl. dazu Jean-Claude Milner 2014a, 12). Das Reale kann auch noch in der Hinsicht thematisiert werden, dass beim Knoten der gleichzeitige Verweis auf Verknüpfung und Auflösung relevant ist, denn nur, wenn man einen Ring durchtrennt und sich dadurch der Knoten als Ganzer auflöst, weiß man, dass es sich um eine Borromäische Verknüpfung gehandelt hat. Die Idee der Verknüpfung der drei Ordnungen zu einem homogenen Gesamtbild der Subjektivität wird also gleichzeitig durch die Idee der Auflösung gestützt. Peter Widmer (^{3}1997, 155) erwähnt, dass das „Auflösen" von etwas Fixiertem auch Bezüge zu „realisieren" und „analysieren" hat.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihr Sinn im Nicht-Sinn auflöst und man in einer bestimmten Sache keine Erklärungen mehr hat. Eine Grenze des Deutbaren. Es geht dabei auch insofern um eine Öffnung der Ringe, als die psychoanalytische Praxis darin besteht, der Analysantin oder dem Analysanten[43] dabei zu helfen, Dinge anders zu sehen, z. B. im Hinblick auf ein bestehendes Phantasma (Peter Widmer ^{3}1997, 164). Was uns „im Innersten" zusammenhält, ist zugleich das, was sich der vom Symbolischen getragenen Suche nach Wahrheit entziehen kann. Die Annahme, dass man Wahrheit nur halb sagen kann (Jacques Lacan 2017, 23), lässt sich daher auch so interpretieren, dass der Knoten – aufgrund der mit dem Realen verbundenen Idee der Auflösung – nicht „die ganze Wahrheit" über das Subjekt darstellt oder nicht als festgefahrene Struktur anzusehen ist. Das unbekannte (reale) Wissen im Unbewussten, das sich etwa in Versprechern oder Symptomen äußert, stößt anscheinend die Suche nach der Wahrheit an. Die Pointe des Borromäischen Knotens liegt darin, die Idee der Verknüpfung mit jener der Auflösung zu verbinden – dem einzelnen Schnitt, der die Formation der drei Ringe insgesamt zerstört. Verschiedene Lacan-Interpreten heben in diesem Zusammenhang jeweils die mit der „Konsistenz" des Knotens einhergehende „Inkonsistenz" hervor, denn das Zuschnüren und das Aufknüpfen sind hier gleichzeitig zu denken (Alain Badiou/Elisabeth Roudinesco 2013, 73; Jean-Claude Milner 2014a, 14; Walter Seitter 2009, 355).

Lacan beschreibt das Reale als „Ex-sistenz", das Symbolische als „Loch" und das Imaginäre als „Konsistenz" (z. B. Jacques Lacan 2017, 52; siehe Kap. 3.3.2). Wie Rolf Nemitz (2020, 99–100) ausführt, besitzt aber auch jeder einzelne Ring im Borromäischen Knoten diese Merkmale – Konsistenz, weil er in sich zusammenhält, ein Loch, weil man eine andere Schnur durchfädeln kann, und Ex-sistenz, weil er gegen andere Ringe stößt, ohne direkt mit ihnen verbunden zu sein. Peter Widmer (^{3}1997,

43 Lacan spricht nicht nur vom „Subjekt" oder von der „Patientin" und dem „Patienten", sondern er führt 1967 den französischen Begriff des *(psych)analysant* ein, der wiederum auf dem englischen *(psych)analysand* basiert (Dylan Evans 2002, 37–38). Abgesehen davon, dass früher das generische Maskulinum gebräuchlich war (oder noch ist), verwendeten und verwenden viele deutschsprachige Autorinnen und Autoren in Übereinstimmung mit dem französischen Wort meist auch den Begriff der Analysan*t*in bzw. des Analysan*t*en, (z. B. Peter Widmer ^{3}1997, 20; August Ruhs 2010, 62–63; Claus-Dieter Rath 2013, 7). Das Wort wird also im Kontext der Lacan'schen Psychoanalyse meist nicht mit einem „d" geschrieben („Analysan*d*in" bzw. „Analysan*d*"). Peter Widmer (^{3}1997, 20) sieht darin eine Anlehnung an den Begriff „Signifikant".

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

154) weist auf andere Merkmale hin, die zeigen, dass jedes Element durch alle drei Dimensionen bestimmt ist: Jeder Ring ist real, weil er unreduzierbar ist, symbolisch, weil er als ein Eines benennbar ist, und imaginär, weil er als bestimmte Form vorgestellt wird. Zum Realen ist zu sagen, dass Lacan z. B. schon in Seminar XI auf das Moment des Anstoßens hinweist: „Das Reale ist das, was anstoßen läßt" (Jacques Lacan [4]1996c, 175), es ist das „Unmögliche" (ebd.). Die Rede von der Ex-sistenz deutet in diesem Zusammenhang darauf hin, dass kein Ring im Borromäischen Knoten durch einen anderen Ring verläuft, weil zwei Ringe nicht direkt miteinander verbunden sind. Erst der dritte Ring verbindet die anderen beiden Ringe. Daher ist das Reale (auch als Merkmal jedes einzelnen Ringes) ein maßgeblicher Faktor im Zusammenhalt des „gelungenen" Borromäischen Knotens – es ist so gesehen eine „äußere" („ex-sistierende") Grenze, an die die anderen beiden Ringe „anstoßen" müssen, um überhaupt verbunden werden zu können. Werden das Reale, das Symbolische und das Imaginäre jeweils einem bestimmten Ring zugedacht, bedeutet das, dass das Symbolische und das Imaginäre nur Sinn erzeugen können, wenn sie zugleich an das Reale als das Sinn-außerhalb stoßen.

In Seminar I – also knapp 20 Jahre vor der Formulierung der Borromäischen Knotentheorie – ist der Ödipuskomplex als symbolische Situation dargestellt (Jacques Lacan [2]1990a, 114–116). Den Ödipuskomplex beschreibt laut Lacan als etwas, das Ordnung schafft, also eine wesentliche Rolle bei der Organisation und Strukturierung des Unbewussten spielt (ebd., 87–89). Dies hat eine klinische Relevanz, betrifft also die psychoanalytische Praxis. Es sind nämlich der symbolische Name-des-Vaters und die Bejahung des Symbolischen, die in diesem Fall die Ordnung des Unbewussten herstellen; eine Verwerfung des Namens-des-Vaters mündet in die Psychose (Jacques Lacan 2015a). Der Name-des-Vaters ist dabei weniger als Eigenname einer bestimmten Person zu verstehen, sondern eher als etwas, das bestätigt, dass das Subjekt von den Signifikanten repräsentiert und vermittelt wird (Peter Widmer 2010, 188; siehe Kap. 3.2.5).

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Das *sinthome* ist offenbar etwas sehr Greifbares und Individuelles. Peter Widmer (2010, 211–212) formuliert die Idee, dass der Borromäische Viererknoten eine „Empirisierung" des Dreierknotens darstellt, und zwar dergestalt, dass der unergründliche, abstrakte und rätselhafte Name-des-Vaters nunmehr als *sinthome* bzw. Eigenname zu etwas Konkretem und Menschlichem wird. Die Assoziation von Subjekt und Individuum in Seminar XX weist vielleicht auch bereits in diese Richtung (Jacques Lacan ^{2}1991b, 154–155). Colette Soler (2018) macht aber z. B. auf Folgendes aufmerksam: Sich einen Namen zu machen, impliziert zugleich ein soziales Band, denn sogar der Status von Joyce als Künstler muss von einem Publikum bestätigt werden (ebd., 89–90). Das Sprechwesen, wie es sich im Viererknoten darstellt, partizipiert demnach in seinem Genießen durchaus auch am Raum geteilter Bedeutungen und spricht nicht bloß eine „private" Sprache.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.3.5 Am Grunde der Ambivalenz: Die Formen des Genießens

Der Borromäische Knoten – dargestellt in der zweidimensionalen Form einer „Plättung" (Jacques Lacan [2]1991b, 132) – demonstriert die Komplexität eines Genießens, das in unterschiedlichen Formen in die reale, symbolische und imaginäre Wirklichkeit des Subjekts eingeflochten ist (Jacques Lacan 2017, 51, 59–60, 76–77, 149; siehe Abb. 3). Wie anhand der bisherigen Ausführungen schon deutlich geworden sein sollte, lässt sich das Genießen nicht bloß als eine angenehme oder erstrebenswerte Empfindung auffassen, so wie es der alltägliche Gebrauch des Wortes vielleicht suggeriert, z. B. wenn man ein gutes Essen genießt. Schon die Übersetzung des französischen Begriffs *jouissance* in „Genießen" oder „Genuss" ist daher mit einigen Problemen verknüpft, so Claus-Dieter Rath (2013, 134–138), da dem deutschen Wort z. B. die sexuelle Note in *jouir* entgeht. Lacans Begriff der *jouissance* beinhaltet – unter Berücksichtigung der Überlegungen von Freud zum Begriff der Lust – den Bezug auf das Verlangen (Lust *auf* etwas), die Befriedigung (Lust *an* etwas) und das Begehren (ebd., 136). Sexualität steht bei Lacan nicht für die natürliche Reproduktionsfunktion, sondern u. a. für das unbewusste Begehren des durch die Signifikanten geteilten Subjekts nach Eins-Sein (hier gedacht als imaginäre Vollständigkeit oder Ganzheit) und Sinn, das mit den realen Grenzen des Symbolisierbaren oder Normierbaren konfrontiert ist.[45]

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen Knoten ein: *Mehr-Genießen* (*a*), *Genießen des Sinns*, *Phallisches Genießen* (ΦG), *Genießen des Anderen* (G$\not$A) (siehe Abb. 3).

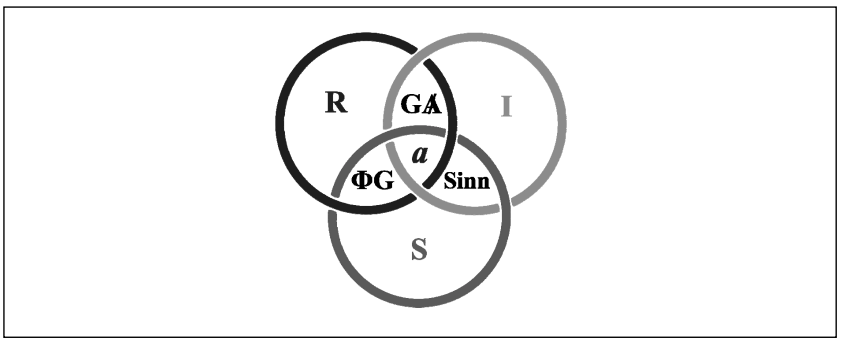

Abb. 3: Der Borromäische Knoten und verschiedene Formen des Genießens (eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 76). In den Schnittfeldern von jeweils zwei der drei Dimensionen des Symbolischen (S), Imaginären (I) und Realen (R) liegen: Sinn bzw. Genießen des Sinns (S/I); phallisches Genießen (ΦG, R/S); Genießen des Anderen (G$\not$A, R/I). Im zentralen Schnittfeld aller dreier Dimensionen befindet sich das Objekt a bzw. Mehr-Genießen.

3.3.5.1 Das Objekt *a* im Borromäischen Knoten

In der Mitte des Knotens, d. h. im Schnittbereich des Realen, des Symbolischen und des Imaginären, befindet sich das Objekt *a*. Lacan definiert das Objekt *a* als Objekt bzw. Ursache des Begehrens; es ist eine Inkarnation des Mangels und das, was den Mangel gleichzeitig zu füllen scheint (siehe Kap. 3.2.6). Außerdem verweist es auf eine Art Überbleibsel, das sich im Prozess der Subjektwerdung nicht symbolisieren lässt. Die Teilung des Subjekts erzeugt einen „Rest" (Jacques Lacan 2010, 40), doch das Objekt *a* verschafft dem Subjekt auch Halt und bildet dessen Pendant in der Formel des Phantasmas: $\$ \diamond a$ (Jacques Lacan 2020, 128). Die (unbewusste) Phantasie gibt dem Subjekt Orientierung in einer zunächst rätselhaften (Sprach-)Welt. Lacan bringt das Objekt *a* zudem mit den Partialtrieben in Zusammenhang (Jacques Lacan [4]1996c). Darüber hinaus bezeichnet er es als Mehr-Genießen (franz. *plus-de-jouir*), also ein aus dem Verlust eines vermeintlich umfassenden Genießens hervorgehendes – kompensatorisches, aber auch überschüssiges – Genießen, das zugleich auf das Kein-Genießenmehr hinweist (Jacques Lacan 2007; vgl. Ernst Kerstan 2013, 26–27).

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dadurch, dass das Objekt *a* (oder Mehr-Genießen) im Zentrum des Borromäischen Knotens platziert ist (Jacques Lacan 2017, 76), hat es einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Genießen des Sinns (zwischen Symbolischem und Imaginärem), dem phallischen Genießen (zwischen Symbolischem und Realem) und dem Genießen des Anderen (zwischen Imaginärem und Realem). Das Objekt *a* ist die Bedingung der drei Formen des Genießens (Colette Soler 2016, 29). Peter Widmer ([3]1997, 189–190) geht davon aus, dass jedes der drei Register der subjektiven Wirklichkeit von einem Mangel betroffen ist, wobei er hinzufügt, dass diese Mängel in der Erfahrung kaum voneinander abgrenzbar sind, weil die Register im Borromäischen Knoten verknüpft sind. Im Imaginären beschreibt der Mangel das Uneinholbare, also etwas, das man in der Vorstellung nicht erreicht; der Mangel des Symbolischen bezieht sich auf die Differenz sowie damit verbunden auf die Abwesenheit in der Anwesenheit (ein Signifikant definiert sich nicht durch seine Präsenz); beim Realen betrifft der Mangel eher die Unbestimmtheit in der Behauptung von Seiendheit oder in Bezug auf Körperlichkeit (ebd.).[50] Die Unbestimmtheit verweist z. B. auf die Annahme, dass der eigene Körper für ein Subjekt selbst fremd bleibt oder dass das Innere des Körpers unsichtbar ist (ebd., 58–60). Das Genießen des Sinns, das phallische Genießen und das Genießen des Anderen sind demnach nicht einfach nur jeweils auf das zentrale Objekt *a* hin ausgerichtet, sondern das Objekt *a* bindet den Mangel in jede Form des Genießens ein (Ellie Ragland 2000, 256). Das erreichte Genießen entspricht z. B. nicht dem erwarteten Genießen (vgl. Jacques Lacan [2]1991b, 121, 135–136). Wenn dieses „Mehr" oder „Kein-mehr" des Genießens auch die anderen Formen des Genießens im Knoten definiert, kann man ebenso sagen: Genießt das Subjekt, gibt es zugleich ein dem Genießen zugrunde liegendes Fehlen, einen Mangel, ein Loch. Das Subjekt genießt mit dem Objekt *a* den „Schein von Sein" (Jacques Lacan [2]1991b, 100).

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.3.5.2 Genießen des Sinns

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Die Annahme, dass sich die Welt des Subjekts „rund dreht", geordnet ist und Sinn ergibt, kann daher als Teil einer imaginär-symbolischen Funktion verstanden werden, die aber im Borromäischen Knoten mit dem realen Sinn-außerhalb verbunden ist. Die Frage des „Rund-Drehens" ist dabei für die Unterscheidung der Begriffe des Sinns und der Bedeutung relevant. Lacan (2018, 42) orientiert sich bei seiner Unterscheidung nach eigenen Angaben an Gottlob Frege. Lacans Auffassung lässt sich anhand einer Überlegung in Seminar XX veranschaulichen. Er deutet an, dass die kopernikanische Revolution keine richtige Revolution war, weil in der Frage nach dem Zentrum der Welt lediglich ein Zentrum (Erde) durch ein anderes (Sonne) ersetzt worden sei (Jacques Lacan ^{2}1991b, 46–49; siehe Kap. 3.1.1). Das Signifikat des Signifikanten „Zentrum" habe in beiden Fällen den gleichen Sinn, der hier auf eine „sphärische" menschliche Weltauffassung bezogen ist (ebd., 47). Dem steht gegenüber, dass die Bahnbewegungen der Planeten elliptisch und „dezentriert" sind, d. h. sich nicht um ein ideales Zentrum in der Mitte einer harmonisch geordneten Welt drehen. Schon der Torus dient Lacan als Referenz dafür, dass die „Mitte" der subjektiven Existenz ein Loch ist (siehe Kap. 3.3.4). Obwohl im Weltverständnis der Menschen vor und nach dieser angeblichen Revolution die *Bedeutung* des Signifikanten „Zentrum" eine andere sein mag (Erde oder Sonne), so bleibt doch der *Sinn* aus Lacans Sicht der gleiche, nämlich dass Menschen ihr Leben an einem Zentrum bzw. an einer sphärischen Form ausrichten. Dies soll besagen, dass sich die Dinge sprichwörtlich rund drehen und funktionieren. Wenn etwas Sinn für uns ergibt, dann durch das Imaginäre und das Symbolische. Der Sinn verweist dabei auf das Wahre (Jacques Lacan 2017, 126). Die Wahrheit des Unbewussten, auf die die psychoanalytische Praxis abzielt, bezieht sich nicht darauf, ob eine Aussage faktisch wahr oder falsch ist („Die Erde ist im Zentrum des Universums"), sondern welchen Sinn ihr das Subjekt verleihen kann, während es zugleich mit dem Realen seines Unbewussten konfrontiert ist.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und entsteht sozusagen erst aus dem „Nichts" heraus, ähnlich zu einer neuen Metapher (ebd., 949). Während es bei der Bedeutung um das Verstehen geht – etwas hat eine bereits klar festgelegte Bedeutung –, geht es beim Sinn um Deutung bzw. Interpretation, weil sich der Sinn einer Sache erst ergeben muss und daher Momente der Überraschung mit sich bringen kann (ebd.). Die Mehrdeutigkeit der Sprache, die Lacan anhand des Begriffs der *lalangue* hervorhebt, öffnet so gesehen den Raum des Sinns – eines Sinns im Unsinn. Auch die Wahrheit des Subjekts, auf die in der Psychoanalyse abgezielt wird, hängt aus diesem Grund am Realen. Dies ist deshalb entscheidend, weil der Umstand, dass der Sinn und die Wahrheit mit dem Realen verbunden sind und häufig der Eindeutigkeit entbehren, von Menschen oft außer Acht gelassen wird. Menschen neigen zu dem Wunsch, ihre Welt möge sich rund drehen, eindeutigen Gesetzen folgen und einen tieferen Sinn haben (vgl. Jacques Lacan [2]1991b, 47; 2006b, 67).

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Der Anspruch, einen eindeutigen Sinn zu finden, kommt allerdings dem Versuch gleich, die Sprache zu zähmen, was letztlich ein illusionäres Unterfangen ist (Michael Turnheim 2009, 65). Bezeichnenderweise sagt Lacan, dass der Sinn, den das Objekt *a* einnehmen kann, ein Schein ist: „Der Sinn zeigt die Richtung an, in die er scheitert“ (Jacques Lacan [2]1991b, 86). Auch wenn das Subjekt vom symbolischen Anderen das Versprechen bzw. das „Wort“ darauf zu bekommen scheint, so gibt es keine Garantie dafür, dass „mehr“ hinter den Worten steckt, z. B. ein bestimmtes An-sich, eine letzte Gewissheit oder ein wirklich erfüllendes Genießen. Dem Subjekt bleibt letztlich nur der Schein einer solch stabilen Grundlage und Fülle (wie in der Beziehung zur Partnerin oder zum Partner). Lacan spricht dem Schein bzw. der Fiktion eine wesentliche Rolle zu. Doch er versteht sie nicht einfach als Form von Täuschung oder Getäuschtwerden, sondern bringt sie mit dem Funktionieren des Symbolischen selbst in Verbindung (Jacques Lacan 1996b, 20–21).[51] Das Symbolische bedarf der

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.3.5.3 Phallisches Genießen

Das phallische Genießen (ΦG; franz. *jouissance phallique*, *JΦ*) befindet sich im Überschneidungsbereich zwischen dem Symbolischen und dem Realen des „geplätteten" Borromäischen Knotens (Jacques Lacan 2017, 59–60). Obwohl es hier um einen Bezug zum Sexuellen geht, lässt sich grundsätzlich sagen, dass es für die Wirksamkeit der Sprache im Unbewussten steht bzw. auf dieser basiert. Zunächst gilt: Das Subjekt ist Teil eines Diskurses, eines sozialen Bandes (Jacques Lacan [2]1991b, 22, 60), und wird von „symbolischen Gesetzen" geprägt, die das Genießen regulieren, verbieten, ordnen und anordnen, aber auch damit verbundene Bedeutungen festlegen: das, was in einer Gesellschaft etabliert und „normal" ist. Doch das Wort „phallisch" bezieht sich auf die Macht eines Symbolischen, das eigentlich gleichzeitig „kastriert" ist und nicht zu dem befähigt, was das Wort – in

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

markiert, liegt der Funktionsweise der Signifikanten im Unbewussten zugrunde, die sich durch Differenz und Wiederholung – ein Prinzip der „repetitiven Artikulation" (Jacques Lacan 2022, 234) – auszeichnet. Es geht um „[d]ie Tatsache, dass man 1 und 1 und nochmals 1 und nochmals 1 sagen kann" (Jacques Lacan 2010, 56; siehe Kap. 3.2.3). Wie Lacan bereits Jahre vor seiner Bezugnahme auf den Borromäischen Knoten oder die *lalangue* hervorhebt, bringen die Symbolisierung der unmittelbaren Eindrücke des Subjekts und die insistierende „Wiederkehr der Zeichen" (Jacques Lacan [4]1996c, 60) zugleich das Reale und den Wiederholungszwang auf den Plan, die sich mit dem assoziieren lassen, was Lacan in den Seminaren XVI und XVII als Verlust des Genießens und Produktion eines Mehr-Genießens diskutiert (siehe Kap. 3.2.6). Der Verlust des Objekts *a* im Rahmen der symbolischen Kastration, der das Begehren begründet, wird zu einem Überschuss in Form des Mehr-Genießens. In Seminar XIX, in dem Lacan den Neologismus *lalangue* erwähnt (Jacques Lacan 2018, 96–97) und erstmals über den Borromäischen Knoten spricht (ebd., 75), beschreibt er die phallische Funktion als Kastration bzw. Funktion der Kastration (ebd., 22). Die Kastration besagt, dass man nicht über die Gesamtheit aller Signifikanten verfügen kann (ebd., 23). Die Kastration lässt alles zu wünschen übrig (ebd., 184), daher steht das Subjekt in Beziehung zum Objekt *a* (ebd., 185). Die Unmöglichkeit, alle Signifikanten auf einmal zu versammeln, kann als etwas Reales verstanden werden (Colette Soler 2019, 107).

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Lacan revidiert oder relativiert manches, das die ödipale Konstellation und die traditionelle Familienstruktur betrifft. James Joyce dient als Beispiel dafür, dass es keinen symbolischen Namen-des-Vaters braucht, damit der Borromäische Knoten hält (Jacques Lacan 2017; siehe Kap. 3.3.4). Das bedeutet aber auch: Die Kastration wird nicht bloß durch die väterliche Metapher (etwa die Symbolisierung des mütterlichen Begehrens) bzw. das väterliche Wort verursacht, in dessen Namen sich das Kind an bestimmte Beschränkungen zu halten hat. Das Sprechwesen leidet weniger unter den konkreten (z. B. auch kulturell variierenden) Normen des symbolischen Anderen, sondern mehr unter den realen Beschränkungen der Sprache und ihrer Logik (Colette Soler 2019, 118). Wenn das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist, dann ergibt sich daraus auch die Funktion der Kastration (Jacques Lacan 2018, 179). Sofern der Vater ein sprechendes Wesen ist, ist er daher selbst kastriert (vgl. Jacques Lacan 2017, 168). Die phallische Funktion und die Kastration stehen für den Verlust oder die Unmöglichkeit eines erfüllenden Genießens durch den Eintritt in die symbolische Ordnung (Slavoj Žižek 2014b, 1045–1046). Da das Reale das ist, „was anstoßen läßt" (Jacques Lacan [4]1996c, 175), kann man hier sagen, dass der Sinn des Genießens gegen das Reale stößt. Das Subjekt genießt, aber ohne, dass dieses Genießen eine „sozial verbindliche" oder „verbindende" Funktion im Sinne der Herstellung einer Einheit mit dem Anderen erfüllt. Grund dafür ist die Verwicklung des Genießens in die Sprache.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Genießen (Colette Soler 2019, 107–108). Das Unbewusste wird in Seminar XX mit dem Umstand assoziiert, dass das Sein spricht und genießt, ohne etwas darüber zu wissen bzw. wissen zu wollen (Jacques Lacan [2]1991b, 114). Dass die *lalangue* nicht der Kommunikation oder dem Dialog dient (ebd., 150), weist so bereits in Richtung einer sprachlichen Kastration, die nicht auf dem Eingreifen des Vaters beruht. Im phallischen Genießen, das sich auf Sprache und Signifikanten stützt, erweist sich das Subjekt als kastriert, weil die Signifikanten keine Vollständigkeit erzeugen können – doch genau dies provoziert die Idee, dass die Unmöglichkeit einem Verbot entspringt. Das für ein Kind Unmögliche ist nicht erst das Resultat bestimmter Versagungen seitens der Eltern, wie Claus-Dieter Rath (2013, 130) unter Bezugnahme auf Lacan anmerkt. Die Annahme, dass innerhalb der Familie etwas unterdrückt worden sei – dass etwa der Vater tatsächlich ein erfüllendes Genießen verhindere –, erscheint stattdessen wie die notwendige Erfindung eines (ödipalen) Mythos (Jacques Lacan 1988b, 83). Ein weiterer Mythos betrifft laut Lacan den Freud'schen „Urvater", also eine fiktive Figur, die aus der Sicht des kastrierten Subjekts ein uneingeschränktes Genießen und eine Ausnahme von der Kastration denkbar macht (siehe Kap. 4.5.3.6 und 4.5.4.2).

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Wiewohl das phallische Genießen ein beschränktes Genießen darstellt, so besteht doch ein Teil der phallischen Macht darin, über bestimmte Objekte verfügen zu wollen, die insgeheim Erfüllung versprechen. Die „Regulierung", die den Verlust bringt, führt also wiederum zu einem Mehr. In (z. B. politischen) Machtdiskursen gibt es definierte Objekte, deren Konsum geregelt ist (Colette Soler 2018, 123). Es geht mitunter darum, Macht über etwas oder jemanden zu gewinnen bzw. etwas in die eigene Macht zu bekommen, in dessen Besitz dieser Jemand anscheinend ist (z. B. das, was Profit bringt), denn im phallischen Genießen wird der Andere auf eben jenes Objekt *a* reduziert (Slavoj Žižek 2014b, 1046). Will man etwas oder jemanden „besitzen", geht es nicht um den Anderen „als solchen", sondern um die besonderen Merkmale, die die Trägerin oder den Träger des Objekts auszeichnen und z. B. die eigene Phantasie anregen (vgl. Jacques Lacan [2]1991b, 87). Ohne Objekt *a*, das „gewisse Etwas" (Slavoj Žižek 2014b, 906), gibt es nichts zu begehren.

Zur Veranschaulichung der Grenzen des Genießens dient der sexuelle Akt: Im Genießen des anderen Körpers gibt es keine echte Vereinigung, also nichts, das aus Zweien eine Einheit machte. Laut einer ironisch klingenden Anmerkung in Seminar XX kann man nur Teile eines anderen Körpers genießen, denn kein Körper wickelt sich völlig um den anderen Körper, um ihn einzuschließen (Jacques Lacan [2]1991b, 27). Dass menschliche Sexualität „phallisch" ist, weil sie durch Signifikanten strukturiert ist, bedeutet so gesehen, dass sich Sexualität gerade durch ihre Hindernisse definiert. Das erfüllende sexuelle Genießen ist ein Phantasma, das sich just beim (oder nach dem) sexuellen Akt wieder verflüchtigt: Will man des Sexuellen habhaft werden, geht es verloren und ist nicht mehr sexuell (Jacques Lacan 2013, 33). Dies ist auch der Grund dafür, warum Lacan das Genießen des Anderen (im Unterschied zum phallischen Genießen und zum Genießen des Sinns) mit einem durchgestrichen „A" schreibt: G$\not{A}$ (siehe Kap. 3.3.5.4). Das Genießen des Anderen, das im Schnittbereich des Realen und Imaginären liegt, ist unmöglich.

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Im Grunde besagt dies: Das Genießen endet in Sackgassen und folgt keinem biologischen oder religiös begründbaren Zweck, der z. B. darin liegt, sich fortzupflanzen (Jacques Lacan 2013, 35). Mann und Frau bilden kein natürliches Ganzes, sind nicht Eines. Nicht die Biologie, sondern die diskursive menschliche Realität (bzw. kulturtypische Zuschreibungen) liefern die Signifikanten „Mann" und „Frau" (Jacques Lacan [2]1991b, 37, 39). Alles, was wir über Männlichkeit und Weiblichkeit wissen, wird von den Signifikanten bzw. der Sprache getragen bzw. erzeugt (wobei die beiden Signifikanten allein nichts über den Geschlechtsunterschied sagen). Die Verbindung der beiden Signifikanten scheint genauso Sinn zu stiften, wie das Resultat der geschlechtlichen Vereinigung, aus dem ein Kind hervorgeht. Alles klingt natürlich und zweckmäßig. Doch die Sprache ist mangelhaft, erzeugt Löcher und lässt immer wieder Fragen offen, wiewohl sie mit dem Imaginären die Illusion des Eins-Seins aufrechterhält und dem Subjekt suggeriert, mit ihr ließe sich z. B. alles über Mann und Frau sagen. Genau diese trügerische Idee, innerhalb der Sprache vollständige Wahrheiten formulieren zu können – z. B. vom Ganzen oder Einen –, ist ein Schein, der auch am Anfang des sexuellen Genießens steht, nicht etwa die Reifung der Geschlechtsorgane (Jacques Lacan 2013, 61–62). Der Andere lässt sich nicht als Ganzes genießen (Jacques Lacan [2]1991b, 27). Männlichkeit und Weiblichkeit sind in dieser Hinsicht zwei Formen des Fehlschlagens im sexuellen (phallischen) Genießen (Jacques Lacan 2013, 34). Sowohl Männern als auch Frauen wird in der Beziehung zum Anderen immer etwas fehlen; das Subjekt kennt den Anderen nie gänzlich, es besitzt kein gesichertes Wissen über das Genießen des Anderen (Alain Lemosof 2012, 98).

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für einen „Fehler" im symbolischen System (Patricia Gherovici/Manya Steinkoler 2016, 7–8). Aus diesem Grund stellt Lacan fest: Das Begehren schreibt sich über die Vermittlung eines privilegierten Signifikanten, den Phallus, auf *kontingente* Weise in den Körper ein (Jacques Lacan [2]1991b, 101). Das komische Schauspiel des Phallus verbirgt, dass es zwischen dem Symbolischen, das unser Leben und auch unsere Sexualität strukturiert, und dem Körperlichen keine natürliche Verbindung gibt (Alenka Zupančič 2014, 243–245).

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Das Stichwort „Männlichkeit" kommt im Zusammenhang mit dem phallischen Genießen nicht von ungefähr. Für Lacan sind Männlichkeit und Weiblichkeit keine biologischen Konzepte, die an das Vorhandensein des Penis gekoppelt sind, sondern sie beschreiben einen je eigenen Umgang mit der Kastration und dem Genießen. Das biologische Geschlecht definiert nicht automatisch, ob man „männlich" oder „weiblich" genießt. Die Verschriftlichung dieser Annahmen ist als „Formeln der Sexuierung" bekannt (Jacques Lacan 2018, 178–186; [2]1991b, 85–88). Laut Lacan lauten sie für den Mann „$\forall x\, \Phi x$" und „ $\exists x\, \overline{\Phi x}$", für Frauen „$\overline{\forall x}\ \Phi x$ " und „$\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$". Die Formeln für den Mann sind folgendermaßen zu lesen: Alle x (alle männlichen Subjekte; $\forall x$) unterliegen der phallischen Funktion bzw. der symbolischen Kastration (Φx); es gibt ein x (einen Mann; $\exists x$),

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Phallische Signifikanten haben einerseits eine identitäts- und bedeutungsstiftende Funktion und sind daher nicht prinzipiell zu kritisieren. Anders formuliert: Bedeutungsgenerierung ist phallisch. In der Sprache braucht es Signifikanten, die sagen, dass etwas *ist* (Peter Widmer ^{3}1997, 13). Sie können allerdings andererseits auch übertrieben anmuten. So z. B. dann, wenn es um einen klar definierten – und klischeebehafteten – Bereich dessen geht, was es heißt, ein „ganzer Mann" zu sein. Dies kann zu einem imaginären Spiel mit der Macht werden, indem etwa festgelegt wird, welche Objekte sich ein Mann aneignen muss, um wahrhaft männlich genannt zu werden. Die Rede ist hier von Statussymbolen der Männlichkeit. Es kann darum gehen, den eigenen Status an ein Haben, einen Besitz zu knüpfen oder sich anhand bestimmter Verhaltensweisen oder Leistungen zu beweisen. Das Gegenüber wird im Rahmen dessen auf ein Objekt *a* reduziert, um den eigenen Narzissmus zu bestätigen. Ein exemplarisches Beispiel ist die Objektifizierung von Frauen. Ein Mann sieht in einer Frau das, was ihn auf narzisstischem Wege stützt (Jacques Lacan ^{2}1991b, 94). Doch wie Lacan mit seinem Verweis auf die Komik suggeriert, kippt solch ein Verhalten auch schnell in ein lächerliches Schauspiel.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.5.4 Genießen des Anderen

Im Überschneidungsbereich des Realen und Imaginären innerhalb des „geplätteten" Borromäischen Knotens ist das Genießen des Anderen (G$\not$A) verzeichnet, das außerhalb des Symbolischen liegt und daher etwas Unbeschreibliches, Unnennbares ist (Jacques Lacan 2017). Das Genießen des Anderen wird als Genießen des Körpers definiert (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129; Bruce Fink 2006, 159) bzw. als eine Lust am Körper des Anderen (des anderen Geschlechts), die eigentlich unzugänglich ist (Rolf Nemitz 2020, 97). Es geht darum, mit dem Körper des Anderen „eins" zu werden, doch diese Vereinigung ist nicht möglich (Jacques Lacan [2]1991b, 9–11). Eine sexuelle Beziehung – Lacan beleuchtet hier die scheinbar natürliche Beziehung von Mann und Frau – ist stattdessen „phallisch" und „kastriert", da sie durch Signifikanten strukturiert ist (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 138). Folgt man einem traditionellen psychoanalytischen Verständnis, geht es dabei nicht nur um sexuelle Beziehungen, sondern auch um die Mutter, über die das Kind angesichts des väterlichen Verbotes nicht verfügen kann. Das Genießen des Anderen entspricht laut Jean-Gérard Bursztein (2012, 66–68) der Vorstellung einer verlorenen Verschmelzung bzw. eines untersagten Genießens. Doch letztlich streicht Lacan das A in seinem Kürzel durch, was auf die Unmöglichkeit dieses Genießens hinweist (G$\not$A). Der Begriff des Genießens des Anderen beschreibt demnach den Wunsch, imaginär (d. h. gemäß der Funktion des Imaginären) „eins" mit der Mutter zu werden, wobei der Wunsch zugleich unangenehme Effekte hat, weil das angestrebte Genießen zwangsläufig scheitert (vgl. Raul Moncayo 2017, 53).

Das Genießen des Anderen (des Anderen) existiert nicht (Jacques Lacan 2017, 59). Angelehnt an Lacans Annahmen heißt das, dass man den Anderen nicht „vollständig" kennt oder besitzt und man z. B. in einer Beziehung nicht „alles" über eine Partnerin oder einen Partner sagen kann. In der Phantasie über das Genießen des Anderen bleibt etwas unnennbar, da sich der tiefere Sinn der Beziehung den Worten zu entziehen scheint. Dieser Umstand weist auf das „verlorene" Objekt *a* hin (Ellie Ragland 2000, 256) und beschreibt zugleich die nicht zu füllende Leere im Unbewussten des Sprechwesens, die Lacan als das „wahre Loch" (Jacques Lacan 2017, 149) bezeichnet. Er bringt den Begriff des Loches mit der Urverdrängung in Verbindung (ebd., 43). Für Lacan bedeutet das auch, „dass es etwas gibt, das wir nicht genießen […] können" (ebd., 63), was das Gleiche ist, wie zu sagen: Es gibt kein Geschlechtsverhältnis (Jacques Lacan [2]1991b). Nichts – kein Anderer des (symbolischen) Anderen – kann je bestätigen,

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass das Subjekt den Anderen bzw. dessen Körper vollständig genießt. Der Andere (oder etwas im Anderen) bleibt für das Subjekt immer radikal anders. Daher schreibt Lacan den Anderen oder das Andere auch mit einem Großbuchstaben, um ihn vom spiegelbildlichen Gegenüber zu unterscheiden. Schon in Seminar II spricht er davon, dass „der radikale Andere" (Jacques Lacan [2]1991a, 407) nicht dem „anderen" entspricht, der mit einem Kleinbuchstaben geschriebenen wird. Der oder das „Andere" ist weder die uns vertraute, „andere" Person, die wir genau kennen und mit der wir uns verstehen, noch das eigene Spiegelbild, dem das Ich im Außen begegnet. Lacan verdeutlicht, dass der andere (mit einem kleinen „a") eigentlich „gar kein anderer ist" (ebd.), weil es sich hier um eine Beziehung zwischen Ego und Alter Ego handelt. Bruce Fink (2006, 159) vermutet, dass das Genießen des Anderen durch die absolute Andersheit des Anderen bestimmt ist, und zwar dergestalt, dass der Andere immer außerhalb jedes möglichen Systems ist. In der Tat erfährt man in Seminar XX, dass es für das Subjekt nur das phallische Genießen gibt (Jacques Lacan [2]1991b, 66). Das Genießen des Anderen existiert nicht, weil es im Unterschied zum phallischen Genießen außerhalb des „Systems" des Symbolischen ist. Die Andersheit bzw. Inexistenz des Anderen liegt in dem Fall darin, dass man nichts darüber sagen kann. Inexistent ist die Möglichkeit, dieses Genießen mitzuteilen. Die Frage ist aber aus Sicht des Subjekts dennoch, ob der Andere selbst genießt (ebd., 28). Gibt es Individuen, die in ihrem Genießen radikal anders sind oder ihre Andersheit genießen?

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

assoziiert wird (vgl. André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129; Bruce Fink 2006, 158–160; Dylan Evans 2002, 115), besteht auch die Ansicht, dass es sich dabei um unterschiedliche Dinge handelt (vgl. Jean-Gérard Bursztein 2012, 66–69; Raul Moncayo 2017, 49–53). Ziel des Genießens des Anderen (GA) ist eine „unmögliche Verschmelzung", so Jean-Gérard Bursztein (2012, 68), für die das Subjekt eine Art Ersatz im phallischen Genießen findet, das letztlich die einzig existierende – d. h., durch Signifikanten erfasste – Form des Genießens ist. Wie Bursztein meint, gibt es auch ein „*Anderes Genießen*" (ebd., 71; Hervorhebung im Original), das als weibliches Genießen zu verstehen ist und welches das Transfinite im – durch die Signifikanten getragenen – Begehren hervorhebt (ebd., 68–69). Damit ergänzt das weibliche Genießen das „männliche" phallische Genießen, das als ein benennbares, aber beschränktes „Alles", eine Art Gesetz, definiert ist (und zugleich als aufgezwungen gelten muss und die Unmöglichkeit der Vollständigkeit zum Ausdruck bringt). Beim weiblichen Genießen handelt es sich aber offenbar eher um eine Annahme als um eine Gewissheit, weil auch eine Frau nichts über dieses Genießen wissen kann, außer, dass sie es empfindet (Jacques Lacan [2]1991b, 81).[54] Lacan (ebd., 82–83) nennt in diesem Punkt die Mystik als Referenz, weil diese auf der Idee eines göttlichen, jenseitigen Genießens beruhe, über das Menschen nicht mehr sagen können, als dass sie es in der mystischen Erfahrung empfinden.[55] Dieses Andere-Genießen ist also nichts, dessen Existenz sich erklären oder in Regeln fassen ließe, stattdessen scheint es wie das Reale als Sinn-außerhalb zu ex-sistieren.

Was die Unterscheidung zwischen dem Genießen des Anderen und dem Anderen-Genießen betrifft, wird in dieser Arbeit daher folgende Unterscheidung verwendet: Das Genießen des Anderen betrifft die (unbewusste) Vorstellung, den Körper des Anderen zu genießen, um eins mit ihm zu werden (GA). Dies ist aber unmöglich und geht daher zugleich mit Unlust und Unbefriedigtheit einher, die das Loch des Unbewussten betrifft (G$\not$A). Darüber hinaus gibt es ein angenommenes weibliches Genießen bzw. Anderes-Genießen, das sich bereits auf eine bestimmte Weise zum phallischen Genießen verhält. Das Andere-Genießen wird großgeschrieben,

54 Lacan merkt hier übrigens an, dass er das weibliche Genießen nicht mit einer „vorgeblichen Frigidität" (Jacques Lacan [2]1991b, 81) assoziiert, so wie es zuweilen Mode sei.

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Das weibliche und das phallische Genießen bilden aber keine binären Gegenstücke. Das weibliche Genießen ist kein Komplement, sondern ein Supplement des phallischen Genießens (Jacques Lacan [2]1991b, 80–81). Im weiblichen Genießen wird das phallische Genießen bzw. die phallische Funktion der Kastration (Φ) allerdings zu einem „Nicht-alles" (ebd., 81, 87–88, 110–111). Lacan drückt damit aus, dass zwar auch eine Frau in ihrem Sprachsein kastriert ist und die phallische Funktion in ihr wirkt, sie aber zusätzliche Möglichkeiten im Umgang mit der Kastration besitzt. Für eine Frau gilt ebenso wie für den Mann: „Sie ist voll dran. Aber es gibt etwas mehr" (ebd., 81).[56] Die weibliche Position besagt: Das „Gesetz" der Signifikanten bzw. die signifikante Ordnung generiert ein Nicht-alles, denn es lässt sich nicht auf ein begrenztes Alles, eine definierte Menge an Regeln festlegen – auch nicht in Bezug auf das Genießen. Dies impliziert allerdings kein uneingeschränktes Genießen, denn das weibliche Genießen spiegelt sogar wider, dass das menschliche Sprachsein nur kastriert sein kann. Gäbe es nämlich eine Ausnahme von allgemeingültigen Regeln, würde diese die Regel(n) nicht bestätigen, sondern uns im Gegenteil dazu zwingen, neue Regeln festzulegen (Bruce Fink 2006, 165). Die weibliche Position ist dadurch gekennzeichnet, dass die Unmöglichkeit einer Ausnahme von der Kastration die Allgemeingültigkeit in Zweifel zieht. Da es keine Ausnahme von der Regel gibt, gibt es auch keine Regel, die sich nicht sogleich wieder in Frage stellen ließe. Und selbst wenn es eine Ausnahme gäbe, führte dies nur zu einer Infragestellung der Regel. Die Regel – oder das Vertrauen auf symbolische Macht – taugt also letztlich nicht dazu, den Mangel zu füllen, der sich dem Sprachsein verdankt. Eine Frau idealisiert daher laut Slavoj Žižek (1996, 93) den Phallus nicht, weil sie „weiß", dass sich hinter phallischen Masken oder symbolischen Titeln kein substantieller Inhalt verbirgt. Es scheint nicht darum zu gehen, sexuelle Macht über einen anderen Körper (oder den Anderen) zu gewinnen bzw. ein definiertes Machtverhältnis aufzubauen (wie jenes zwischen Mann und

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748931980-160 - am 13.01.2026, 11:55:38. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -