

Die Kunst ist ein Identifikationsangebot, keine theoretische Schlussfolgerung. Ausgehend von einer Bühne, die wie der Spiegel trennt, wendet sie sich an den Narziss in jedem einzelnen von uns, und zwar im Modus des Symbolischen.«¹³³

Und so mobilisiert wie der juristische Text auch der literarische Text gegenüber dem Lesersubjekt das Spiel des Spiegels: Als Medium der sprachlich-normativen Strukturen der Alterität nimmt er den Platz des Anderen ein, in dem sich das lesende Subjekt wiedererkennen kann.¹³⁴ Als Medium der kulturell spezifischen Identifikation, erklärt Legendre, rekonfirmiert er die Einschreibung des Subjekts in die Ordnung der Referenz. Doch im Gegensatz zum juristischen Text ermöglichen die fiktionale Dimension des literarischen Textes und die tödliche Macht der Poesie die Konfrontation mit dem Chaos des Imaginären, mit dem Abgrund des Begehrens. Innerhalb des sicheren Rahmens seiner normativen schriftlich-sprachlichen Struktur dient der Text als »Fenster auf das Chaos«¹³⁵, er öffnet den Blick auf den Ursprungsort der Garanteninstanz, auf jene Dimension, in der aus dem Chaos, aus dem Prinzip der Indifferenz die normative Ordnung, das Referenzprinzip, hervorgeht, das Vernunft und Nicht-Wahn ermöglicht.

Legendre zufolge übernehmen jene »Phänomene, die wir Religionen, Mythen, Künste nennen«¹³⁶, die Aufgabe der »Metaphorisierung der Logik des Dritten [...]«¹³⁷, der »Reproduktion eines inauguralen Raums [...] – eine[] *Einfriedung*, die wir unterschiedslos poetisch, mystisch oder religiös (im antiksten Sinne des Wortes) nennen sollten. In diesem Raum erhalten die *Koketterien der Bindung* [*allégeance*] an das Gesetz [...] ihren Sinn«¹³⁸.

Die Ästhetik ist somit unlösbar mit dem Recht verbunden: Um den Abgrund zu verschleiern und aufrechtzuerhalten, um die Anbindung an das Gesetz ins Werk zu setzen, bedarf es der ästhetischen Gestaltung des anderen Schauplatzes des Rechts, aus dem die Subjekte ihre Antwort auf die Frage des *Warum?* beziehen können, über den sie ihre Identität in einem kulturell-institutionellen Sinnkontext verorten können. Jede Kultur leistet dies somit durch die ästhetische Unterfütterung der normativ wirkenden, das Verbot instituierenden Strukturen:

¹³³ Ebd., S. 171.

¹³⁴ James M. Mellard, *Using Lacan, Reading Fiction*, Urbana: University of Illinois Press 1991; vgl. Katrin Becker, *Zwischen Norm und Chaos: Literatur als Stimme des Rechts. Legendre, Kafka, Hoffmann*, München: Fink 2016.

¹³⁵ Vgl. Cornelius Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, Paris: Seuil 2007.

¹³⁶ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 188.

¹³⁷ Ders., *Gott im Spiegel*, S. 198.

¹³⁸ Ders., *Das politische Begehren Gottes*, S. 383.

»Noch nie wurde eine Gesellschaft regiert, noch nie hat sie gelebt und sich reproduziert ohne Gesänge und Musik, ohne Gedichte, ohne Choreografien und Riten, ohne die ästhetischen Schreibungen der menschlichen Einsamkeit, und sie wird es auch künftig nicht tun.«¹³⁹

Beide Interpretationsmedien, sowohl die Ästhetik als auch die normativen Strukturen der Institutionalität, d.h. Recht und Gesetz, haben den Auftrag, die Wahrheit, den dogmatischen Ort der Referenz, als Legitimationsfundament der Kultur, zu attestieren. Anders gesagt: Jede Kultur richtet über ihre ästhetischen wie normativen Diskurse jenen »Ort, an dem gewusst wird, auf absolute Weise [lieu où ça sait, absolument]«, ein¹⁴⁰, der als »logischer Ort [lieu logique]« die kulturellen Systeme mit der Wahrheit ausstattet, »denn alle Systeme müssen mit der Wahrheit bewaffnet sein.«¹⁴¹ Mit ihrem Eintritt in die institutionelle Ordnung erhalten die Subjekte der Kultur in ihrer spiegelhaften Relation zur Welt – über die ihnen dargebotenen Bilder, Masken, Texte, Diskurse – den Beweis für diese Wahrheit, der letztlich ein »nicht unfehlbarer Beweis [ist], den man hingegen nicht ablehnen kann, die wahrscheinliche Sicherheit (*probabilis certitudo*), das reflektierte Licht des Spiegels«.¹⁴² In der Kultur geht es somit darum, die Strukturen zu schaffen, »um durch die Sprache ein Unsprechbares darzustellen [représenter], das Wesentliche eines Manövers auszudrücken, das auf radikale Weise an das Unbewusste rührt, somit ein Wesentliches, das sich anders als auf poetische Weise, d.h. durch den Einsatz von Metaphern, nicht zum Ausdruck bringen lässt.«¹⁴³ Die poetische Struktur ist somit eine fundamentale Struktur der Kultur, die – auf normative oder ästhetische Weise – dem Unsagbaren Ausdruck verleiht, im Sinne jenes »von keiner Sprache je völlig erreichbare[n] Geheimnis[ses]«¹⁴⁴, das Legendre zufolge »aus der Leere am Ursprung der Sprache entspringt«.

Legendre zufolge verführt die Ästhetik – und damit die Literatur – das Subjekt, sich dem Recht zu unterwerfen, indem sie sich an das Irrationale wendet, das Begehren anregt und dieses dann in die normativen Bahnen der Kultur lenkt.

* * *

139 Ders., »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 164.

140 Ders., *L'Empire de la vérité*, S. 188.

141 Ebd., S. 188.

142 Ebd., S. 189f.

143 Ebd., S. 190f.

144 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Bd. 1 Gesammelte Werke. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 58.

Das Herzstück der dogmatischen Anthropologie, die Annahme einer Referenz, deren Werte in jeder Rede, in jedem Text und in jedem Bild widerhallen, führt Legendre zu einer Schlussfolgerung, die seinen Ruf als reaktionärer und traditionalistischer Philosoph zu untermauern scheint: Wenn jeder einzelne Text Teil des großen Textes ist, wenn jedes Wort von der Rede und den Bildern durchdrungen ist, die für die Kultur konstitutiv sind, dann scheint jeder interkulturelle Austausch unmöglich zu sein. Kulturelle Systeme sind, so konstatiert Legendre entsprechend, zu einer »unüberwindbare[n] Einsamkeit der Systeme«¹⁴⁵ bestimmt. Unter Verweis auf die »unverletzliche Autonomie des Träumers«¹⁴⁶ betont er die Unaus-tauschbarkeit der Normativität des Gründungsdiskurses, »als Diskurs über den universellen Grund, die universelle Vernunft [la Raison universelle]«¹⁴⁷, der die Ursache für das durch den Gründungsdiskurs errichtete »Prinzip der Grenze zwischen den Diskursen«¹⁴⁸ konstituiert.

Doch gerade in seinem dogmatisch-anthropologischen Textverständnis, das sich auf zwei widersprüchliche Interpretationstraditionen stützt, liegt der Schlüssel, um den Determinismus und den Kulturalismus, die seinem Ansatz angeblich innewohnen, zu durchbrechen.¹⁴⁹ Anders ausgedrückt: In der Betonung der konstitutiven Rolle des Abgrunds sowie der Bedeutung des Ästhetischen öffnet sich ein Zugang zur Kommunikation über die Grenze zwischen den Kulturen hinweg.

Und an dieser Stelle gilt es, den Blick erneut auf den literarischen Text zu richten.

Denn einigen wenigen literarischen Texten gelingt es, den LeserInnen in der Begegnung mit dem Abgrund die Kontingenz der sie umgebenden Ordnung zu vermitteln, andere Versionen der Referenz spürbar werden zu lassen: indem sie den normativen Rahmen des Textes selbst ins Wanken bringen, wie es z. B. Franz Kafka tut, mithilfe eines deterritorialisierenden, nicht-bedeutenden, nicht-symbolischen, »rein intensiven«¹⁵⁰ Sprachgebrauchs, der die legale Verbindung zwischen Bedeutendem und Bezeichnetem unterbricht; oder indem sie die kontingente Grundlage des Unterschieds zwischen Wahrheit und Fiktion und die Fragilität vermeintlich normativer Strukturen enthüllen (z.B. E.T.A. Hoffmann).¹⁵¹

¹⁴⁵ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 123.

¹⁴⁶ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 241.

¹⁴⁷ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 242.

¹⁴⁸ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 241.

¹⁴⁹ Zum Imperativ der Interpretation, der sich generell an jedes einzelne Subjekt richtet, vgl. die erhellenden Bemerkungen von Marina Laurent in *Weniger Glauben wagen. Ultramoderne Sinnkrisen nach und bei Pierre Legendre, Slavoj Žižek und Vladimir Nabokov*, München: Brill/Fink 2023.

¹⁵⁰ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit 1975, S. 87.

¹⁵¹ Vgl. Becker, *Zwischen Norm und Chaos*.

Indem sie sich in die »ungreifbare Dichte des Spiegels«¹⁵² vorwagen, inszenieren diese literarischen Werke diese Dimension, in der Normativität und Chaos auf kulturell konstitutive Weise miteinander verschmelzen. Auf diese Weise weisen sie »auf eine wie auch immer unaussprechliche und undarstellbare andere Ordnung«¹⁵³ hin. Indem sie implizit »eine andere potenzielle Gemeinschaft, [...] ein anderes Bewusstsein, [...] eine andere Sensibilität«¹⁵⁴ skizzieren, lehren sie das Lesersubjekt, sein eigenes Wahrheitssystem, den Großen Text seiner eigenen Kultur, zu relativieren. Solche literarischen Werke ermöglichen es somit, den individuellen Imperativ der Interpretation gegenüber der Referenz zu spüren, einen kritischen Geist zu entwickeln, der »vermeiden muss, sich selber mit Autoritäten zu ersticken«.¹⁵⁵ Das lesende Subjekt kann also durch dieses vom literarischen Text geöffnete Fenster den Abgrund hinter dem *Trompe-l'œil* wahrnehmen, auf dem nicht nur seine eigene, sondern jede Kultur, d. h. jede Sprache, jedes normative System beruht. In diesen Fällen verleiht ihm die Literatur die Fähigkeit, die gemeinsame Basis der Kulturen zu erspüren, den Abgrund, der jeder Kultur zugrunde liegt. Und so ist der Schlüssel zur Überwindung der Einsamkeit der Systeme in Legendres Theorie selbst verborgen, wenn er erklärt:

»Was als Gesetz wirkt, ist ein Gefühl des Schwindels [vertige], die Konfrontation mit dem Abgrund. Eine solche Behauptung bleibt unverständlich, wenn wir nicht die Schwingung, das Zittern der Dinge in uns erkennen – eine Pendelbewegung zwischen Selbst und Welt –, wenn wir nicht von innen her die Distanz erleben, die das Schreiben ermöglicht.«¹⁵⁶

152 Gérard Raulet, »Der opake Punkt des Politischen. Kleists ›Penthesilea‹ als Gründungsmythos«, *Penthesileas Versprechen: Exemplarische Studien über die literarische Referenz*, hg. v. Rüdiger Campe, Freiburg i. Br.: Rombach 2008, S. 343–74, S. 368.

153 Raulet, »Der opake Punkt des Politischen«, S. 368.

154 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Kafka*, S. 31.

155 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 479.

156 Legendre, *Der dogmatische Wert des Ästhetischen*, S. 164.

Die Spalte und das Winkelmaß¹

Ich werde zunächst (...) einer Pflicht nachkommen, die ich beim letzten Mal nicht erfüllt habe. Ich habe es nicht getan, weil ich dachte, es würde sich von selbst erledigen, aber da ich sogar in meiner Schule gesehen habe, dass niemand diesen Schritt getan hat, stellt dies für mich einen Anreiz dar, andere dazu zu bringen, ihn zu tun. Es gibt ein Buch, das gerade im »Champ freudien« erschienen ist (...), einer Reihe, die ich selbst leite. Wenn es in dieser Sammlung erschienen ist, hab ich natürlich nicht nichts damit zu tu, ich musste sogar die Aufnahme erzwingen. (...) Dieses Buch heißt – es ist ein Titel, der so gut ist wie jeder andere – : L'Amour du Censeur (Die Liebe des Zensors) und stammt von Pierre Legendre, einem Professor an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät. Voilà. Ich möchte alle, die – ich verstehe eigentlich nicht genau warum – sich hier um das versammeln, was ich sage, dringend dazu auffordern, dieses Buch zur Kenntnis zu nehmen, das heißt, es zu lesen, es mit ein wenig Sorgfalt zu lesen, denn sie werden etwas lernen ...

So eröffnet Jacques Lacan am 23. April 1974 die Sitzung seines Seminars *Les Non-dupes errent* und stellt damit ein Buch vor, das den Grundstein für ein imposantes Werk legt, das sich über vier Jahrzehnte erstreckt und in dem die Psychoanalyse allgegenwärtig ist, wenn auch in einer Ausprägung, die weder im eigentlichen Sinne klinisch ist,² noch sich der analytischen Theorie zuordnen lässt. Vielmehr ist sie auf zwei zentralen Ebenen zu verorten: einer anthropologisch-politischen und einer philologischen

- 1 Dieser Text verdankt K. Becker, B. Chaffel, R. Cucciniello und P. Musso wertvolle Hinweise und Anregungen. Ihnen sei dafür herzlich gedankt, ohne dass sie für Lücken oder Unzulänglichkeiten verantwortlich gemacht werden könnten.
- 2 Dies gilt jedoch nicht für seinen wahrscheinlich einflussreichsten Text, *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père* (Fayard: 1989), der sich als »kriminologische« Fallstudie präsentiert, die eine mögliche Konvergenz zwischen Psychoanalyse und Recht vorschlägt. Hier soll dieser Text, der in der analytischen Literatur bei weitem am häufigsten erwähnt und diskutiert wird – vgl. z. B. Franck Chaumon, *La loi, le sujet et la jouissance*, Paris: Michalon 2004 –, bewusst ausgeklammert werden und statt dessen jene Legendres im Vordergrund stehen, die den *Leçons* vorausgehen, sowie die Gesamtarchitektur der *Leçons*.

Ebene, die sich beide in einem gemeinsamen Ziel verflechten: eine *analytische Genealogie* des Rechts als symbolische Matrix der »modernen« Subjektivität zu entwerfen.

Das Phänomen des Mai 1968 beschwören: Das Projekt einer »Psychoanalyse der Institutionen«

Zur Zeit, als Lacan seine Zuhörer aufforderte, die *Liebe des Zensors* zur Kenntnis zu nehmen, trug Legendres Projekt noch nicht den Namen, den es später annehmen sollte: »dogmatische Anthropologie«³. Doch die Grundzüge seines Projekts lassen sich bereits erkennen: das Heranziehen der Psychoanalyse für eine Untersuchung der Institutionen oder vielmehr der Subjektivierungseffekte, die in und durch die Institutionen gezeitigt werden. So gesehen ist das Gesamtprojekt nicht ganz so extravagant, wie es beim Durchblättern des Auftaktwerks zunächst erscheinen mag (es ist nicht das erste Werk von Legendre, der bereits verschiedene gelehrte Werke zur Rechtsgeschichte und -philosophie vorweisen kann, jedoch das erste, das ein eigenes Diskursfeld begründet). Etwa zur gleichen Zeit entwerfen Louis Althusser – mit seinem berühmten Text *Idéologie et appareils idéologiques d'État* –, Michel Foucault oder Deleuze und Guattari, um nur die wichtigsten Figuren des strukturalistischen und poststrukturalistischen Denkens zu nennen, auf unterschiedliche, aber einander nicht fremde Weise das Projekt einer psychoanalytischen Anthropologie der institutionellen Funktionsweise. Das philosophische Denken suchte zu dieser Zeit nach einem psychoanalytischen Ansatz, um die Auswirkungen des Mai 1968 zu begreifen, jenes Moments, in dem plötzlich der Bereich des Politischen erweitert und das Spektrum des Staatlichen extrem breit konzipiert wurde und sich nunmehr auf seine Bildungs-, Gesundheits- und Freizeiteinrichtungen usw. erstreckte. Der Staat wurde so gewissermaßen auf eine Vielzahl von Dispositiven verstreut, die sämtliche Bereiche der

- 3 »Das griechische Wort dogma bezieht sich auf das, was scheint, was erscheint, was scheinbar und sichtbar ist, bis hin zur Verstellung. Damit führt uns das Wort, wenn man es mit doxa (...) verbindet, auf die beiden Seiten der Bedeutung (...), auf der einen Seite die Gründungsaxiome, Prinzipien oder Entscheidungen; auf der anderen Seite die Ehren, die Verschönerung, das Dekor« (P. Legendre, »Anthropologie dogmatique. Définition d'un concept«, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, n° 105, 1996, S. 25). In Verbindung mit dem Begriff »Anthropologie« suggeriert das Adjektiv »dogmatisch« also die Idee eines teilweise externen Blicks auf die axiomatischen und imaginären Apparaturen des Westens. In diesem Zusammenhang sei auf die radikal antiplatonische Position Legendres hingewiesen, der zufolge nicht zwischen Wahrheit (Axiomatik) und Schein (Doxa) unterschieden werden kann.

individuellen und kollektiven Erfahrung berühren, und war nicht mehr auf einen separaten, mehr oder weniger auf die Hegemonie einer Klasse zurückführbaren Körper beschränkt.

Im fortgeschrittenen Kapitalismus, ausgehend von den sogenannten »Trente Glorieuses«, ist der Staat nun der Gesellschaft und ihren Massenreproduktionsmethoden immanent. Dieses Motiv findet sich zur gleichen Zeit in einer breiten philosophischen Konstellation, die vom Marxismus bis zum Situationismus, von den Geisteswissenschaften bis zur Antipsychiatrie reicht.

Obwohl sich die Anfänge des legendreschen Werks in gewissem Maße auf solche Post-68er-Bedingungen zurückführen lassen – es fehlt nicht an Anspielungen, weder in *Die Liebe des Zensors* noch in seinen späteren Werken, und der Autor bleibt auch in späteren Werken seinem anfänglichen Sarkasmus treu⁴ –, scheint er in seinem *metapolitischen* Rückgriff auf die Psychoanalyse ganz anders vorzugehen. Denn für Legendre geht es weder darum, die 68er auf theoretischem Wege zu verlängern – wie in Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipe*, Ziel wiederkehrender Kritik in seinem Werk –, noch darum, die Entstehung neuer epistemisch-subjektiver Paradigmen zu vermessen, wie Foucault es tat. Was ihn interessiert ist ganz im Gegenteil, ein Verständnis für diesen Moment der *Krise* der Autorität zu entwickeln, für den der Begriff Mai 68 steht. Und zu diesem Zweck entwirft er das Projekt einer »Psychoanalyse der Institutionen«⁵, d.h. – indem er die Institution zunächst als Text betrachtet, oder eher als ein bestimmtes *Textregime*, das sich in und durch die Rechtsgeschichte stabilisiert hat – einer *Archäologie* der symbolischen Autorität im Westen, für die der Mai 68 sowohl eine Form der Erfüllung als auch den Untergang darstellt.

Diskurs des Dritten oder Diskurs des Meisters?

Im Folgenden sollen einige spezifische Figuren des Gebrauchs der Psychoanalyse im legendreschen Diskursdispositiv analysiert werden. Dabei steht insbesondere jener Zeitraum im Fokus, in dem sein Werk noch nicht die Form der unermüdlichen Systematisierung der *Leçons* angenommen hat (ein Dutzend Bände, zwischen 1983 und 2017 veröffentlicht, die aus seiner Lehre in der Abteilung für Religionswissenschaften der École Pratique des Hautes Études hervorgegangen sind). Doch soll

4 Vgl. zum Beispiel Pierre Legendre, *Vues éparées. Entretiens radiophoniques avec Philippe Petit*, Paris: Mille et une Nuit 2009, S. 45 ff.

5 Um die einfache und wirksame Formel aufzugreifen, die Michel de Certeau in seiner Rezension von *L'Amour du censeur* verwendet (»Psychoanalyse et institutions. La fondation de l'ordre dogmatique«, in *Nouvelles littéraires*, 29. April 1974, und neu aufgelegt in *Écrit du Temps*, Nr. 11, 1986, S. 104–106).

zunächst versucht werden, einige Kreuzungspunkte seiner theoretischen Vorgehensweise mit der freudschen und lacanschen Psychoanalyse herauszuarbeiten. In diesem Sinne sollen die Situation der 68er und ihre Auswirkungen auf Lacans Denken als Ausgangspunkt dienen. Es ist nicht einfach, in einer Formel zusammenzufassen, wie sich die Bedingungen des »Mai 68« in das Denken Lacans einschreiben, aber es besteht kaum ein Zweifel, dass sie dort bedeutende Spuren hinterlassen. Lacan lehnt es kategorisch ab, die 68er zu disqualifizieren und das revolutionäre Begehren auf einen Infantilismus oder eine ödipale Massenkrise zu reduzieren – wie es einige französische Freudianer tun würden (man denke an Béla Grunberger und Janine Chasselet Smirguel, in *L'Univers contestationnaire* (1969)). Ebenso wenig gibt er der freudo-marxistischen Versuchung nach, die libidinöse und die politische Ökonomie in einem Horizont allgemeiner Emanzipation zu konvergieren. Im Gegenteil, Lacan übernimmt sogar bestimmte Begriffe aus der marxistischen Theorie, wie den des Mehrwerts, um sie in seine eigene theoretische Perspektive zu übertragen. So entwickelt er bspw. Begriffe wie den der »Mehrlust« [plus-de-jouir], die darauf abzielen, die Tatsache festzuhalten, dass jede diskursive Ordnung, selbst der größte Protest, normative Effekte zeitigt, d.h. den Genuss einer neuen Sinnordnung. Diese Logik bezeichnet Lacan als »Diskurs des Meisters«, auch in seiner berühmten Rede an der Universität von Vincennes, jenem Tempel des linken Protests, wo er am Ende seines Vortrags folgende berühmte und verwirrende Formel ausspricht: »Was ihr als Revolutionäre anstrebt, ist ein neuer Herr. Ihr werdet ihn bekommen!« Jenseits ihrer humoristischen Komponente bringt diese Formel die Idee auf den Punkt, dass die Studentenrevolte von 1968 in Wahrheit eine Neugestaltung der Wissensökonomie auslöste, die weit davon entfernt war, das Wissen dem Markt zu entziehen, sondern vielmehr den Triumph des Letzteren bedeutete. Der »Streik des Wissens«, getragen von der 68er-Studentenbewegung, eröffnet eine allgemeine Aufwertung des Wissens, des Marktwettbewerbs und dessen bürokratischer Einrahmung.⁶ Der Diskurs des Meisters taucht damit indirekt hinter jenem Diskurs auf, der vorgibt, selbigen zu suspendieren oder vielmehr ihn zu unterwandern.

Neben einer solchen Desillusionierung gibt es bei Lacan jedoch auch eine bedeutsame theoretische Übersetzung des 68er-Ereignisses, die in der Theorie der sogenannten »vier Diskurse« zu finden ist. Dort geht es darum, die Tatsache zu akzeptieren, dass 68 durchaus eine weitreichende Relevanz hat. Zwar wurde bewiesen, dass es nicht ausreicht, »das Wort zu ergreifen«⁷, um eine hierarchische Bedeutungsordnung umzustößen, die dem Funktionieren der Sprache [langage] (welche von »Meistersignifikanten«

6 Vgl. Jean-Michel Rabaté, »68+I : Lacan's Année érotique«, *Parrhesia*, 6, 2009.

7 Vgl. Livio Boni, »La conjuration. Lacan autour de 68«, *Cahiers du GRM*, 2/2012, online verfügbar.

regiert wird) selbst innewohnt, doch bedeutet dies nicht, dass die Struktur einer solchen Ordnung nicht verschiedene Aussagepositionen zulässt. In seinem eigenen theoretischen Jargon wird Lacan die Position, die den Diskurs des Meisters herausfordert, als »Diskurs des Hysterikers« bezeichnen; als »Diskurs der Universität« seine Überprüfung durch das Wissen; und als »Diskurs des Analytikers« den Versuch, diese »phallogozentrische« Struktur⁸ und ihre Wechselfälle zu beleuchten. All diese Diskursmodi sind Varianten des Diskurses des Meisters, da es keine diskursive Ordnung ohne einen Leitsignifikanten gibt. Doch gleichzeitig beabsichtigt Lacan mit der Theorie der vier Diskurse, eine gewisse Diffraktion des symbolischen Garanten zu erfassen. Dieser trägt nunmehr eine differenzielle Topik, die andere Modulationen und Aussagepositionen umfasst, von der hysterischen Subversion (Herausforderung des Wissens) über das Gestell des Wissens (Diskurs der Universität) bis hin zur analytischen Dezentrierung. Diese Modi sind sowohl logisch – und damit transhistorisch – als auch auf eine bestimmte Dekonstruktion der Autorität zurückführbar, für die der Mai 68 einen emblematischen Moment darstellt.

Dieses kursorische Erwähnen der Auseinandersetzung Lacans mit den 68ern und das Nachzeichnen seines Versuchs, ein differenziertes Bild der subjektiven Deklinationen des Phallus (eine weitere mögliche Bezeichnung des Herrensignifikanten) zu skizzieren, soll dazu dienen, von vornherein ein kontrastives Element zu Legende einzuführen, bei dem die Alternativen wesentlich drastischer erscheinen: das Chaos (das er eher unter der Kategorie »Verrücktheit« oder »Wahnsinn« versteht) oder aber der Dritte. Letzterer bezeichnet in sehr unterschiedlichen Formen jegliche symbolische Transposition der Welt, mit Hilfe eines Zeichensystems, das ausreichend strukturiert ist, um den Menschen aus dem »wahnhaften Schmelztiegel« herauszuholen, den er aufgrund der Tatsache, ein »sprechendes Tier« zu sein, in sich trägt. Mit anderen Worten: Der Zugang zur Sprache ist mit einem Exzess verbunden und birgt das Risiko des »Wahnsinns«, der als radikale Dissoziation zwischen dem triebhaften Körper und den Bedeutungseffekten zu verstehen ist. Daraus ergibt sich die »logische« Notwendigkeit eines zusätzlichen, symbolischen Körpers, einer dritten Form, die das »sprechende Wesen« an den Anderen andockt. Die Sprache reicht kaum aus, es bedarf eines instituierten Körpers (»*vitam instituere*«)⁹, um den sprechenden lebendigen Körper in die sprachliche Ordnung zu überführen.

8 Nach den Begriffen des Konzepts, das von Jacques Derrida ab *De la Grammatologie* (1966) eingeführt wurde, indem er »Phallozentrismus« und »Logozentrismus« zusammenführt.

9 Diese Formulierung aus den *Digesten* (einem Abschnitt des *Corpus Iuris* von Justinian) ist ein veritables Leitmotiv der legendreschen Forschung.

Die Ursprünge der westlichen symbolischen Montage: Zähmung der christologischen Schize

Die Funktion des Dritten besteht für Legendre somit darin, den instinktiven Körper zu teilen, durch einen Fangapparat, könnte man sagen, der die symbolische Funktionsweise in einen getrennten Raum einschreibt. Ein solcher Raum ist von Anfang an ein *genealogischer* Raum, insofern als er eine Form des Inzesttabus einführt – das als logisches Prinzip der Trennung des sprechenden Subjekts von sich selbst verstanden wird – und den lebenden Körper mit den grundlegenden symbolischen Tätowierungen – Geburt, Geschlecht, Tod – kennzeichnet, die das Subjekt teilen, ihm Zugang zu einem zweiten Leben verschaffen, es aus sich selbst herausreißen und in ein »größer als sein selbst« eingliedern.

Jede Kultur hat jedoch ihre eigene Art und Weise, diese Verdoppelung des Körpers des Subjekts zu bewerkstelligen. Mit anderen Worten, jede Kultur hat ihre eigene totemistische Organisation (ihre Art, das Verbot, den Ursprung und die eigenen Identitäten zu organisieren). Im Westen, dem zentralen Forschungsgegenstand der dogmatischen Anthropologie – die sich allerdings nicht scheut, sich auch in andere kulturelle Kontexte, insbesondere den afrikanischen und japanischen, vorzuwagen –, scheint sich alles um die Abstimmung des Verhältnisses dreier grundlegender Konzepte zu drehen, des Textes, des Bildes und des Körpers.

Um die komplexe Archäologie des westlichen Dritten, die Legendre im Laufe seiner *Leçons* immer weiter verfeinert, auf den Punkt zu bringen, könnte man sagen, dass das gesamte »römisch-kanonische Monument« darauf abzielt, den »wahnhaften Schmelztiegel«, der das Christentum seit seinen Ursprüngen beschäftigt, zu gestalten – d.h. jenes Regime des »subjektlosen Textes«, das vom kanonischen Recht errichtet wurde, das sich weitgehend auf die Tradition des römischen Rechts stützt und eine geschickte Mischung aus theologischem Diskurs, Zivilrecht und institutioneller Konstruktion (zunächst der Kirche, dann des Staates) darstellt. Für den Autor von *Die Gesellschaft als Text*¹⁰ beinhaltet das christliche Mysterium des geopferten Menschengottes ein irreduzibles Element von Wahnsinn. Der »Geniestreich« des Abendlandes bestehe hingegen darin, dass es diesen wahnhaften Gründungsmoment unermüdlich bearbeitet, ohne ihn abzulehnen, indem es ihn in einen Rahmen einbette, der seine imaginären Exzesse entschärfe (z. B. die grundlegend narzisstische Idee, dass Gott der Doppelgänger des Menschen sei). Aus diesem Grund ist

10 Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 5, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012. Wie der Titel bereits andeutet, handelt es sich um eine Zusammenfassung der Axiomatik, die in den *Leçons* verwendet wird.

die Kategorie des *Korpus* von entscheidender Bedeutung, die in der Scholastik sowohl den politischen Körper der Kirche, als historische Verkörperung Christi, als auch ein bestimmtes – von den Legisten etabliertes – *Regime der Textualität* bezeichnet, das neben dem der Heiligen Schrift steht und an die römische Tradition des *ius civilis* anknüpft. So eröffnet sich die Möglichkeit, eine geschichtete, komplexe und offene politische Organisation zu konzipieren.

Die Genialität des Westens besteht jedoch nicht nur darin, diese Art der kalten Verschmelzung zwischen dem Glauben an den mystischen Körper Christi und der Konzeption eines *Korpus* kanonischer Texte zu realisieren (die nun von den heiligen Texten unterschieden werden). Diese doppelte Körperlichkeit spiegelt sich darüber hinaus in einer ebenso entscheidenden politisch-institutionellen Anordnung wider, und zwar dem »päpstlichen Prinzip«, dem zufolge der Körper des souveränen Pontifex sowohl Christus *repräsentieren* (aber nicht verkörpern) und gleichzeitig die Fundiertheit des kanonischen Systems des »subjektlosen Textes« *garantieren* soll, gemäß dem Bild des Papstes als »lebendige Schrift«, das sich im Zuge der gregorianischen Reform (11. Jahrhundert) verfestigte.

Das »päpstliche Prinzip« brauchte also mehrere Jahrhunderte, von der Krönung Karls des Großen durch Leo III. im Jahr 800, die den »Gewaltstreik« des Bruchs mit Byzanz, dem Erben Roms, markierte, bis hin zur gregorianischen Reform, bis der Pontifex das Zusammenspiel aus dem mystischen Körper und dem Körper des Gesetzes zu inkarnieren begann. Dieser Prozess gipfelte im »Dekret von Gratian« (*Concordia discordantium*, 1140), einer gigantischen Arbeit zur Harmonisierung tausender von Texten – apostolischen, patristischen, liturgischen, konziliaren, bischöflichen und juristischen (sowohl römischen als auch fränkischen) –, die nun unter einem einzigen textuellen Regime zusammengefasst wurden: dem *Kanon*, der parallel zur Bibel galt, aber *autonom* war, den politischen Körper der Kirche begründete und durch deren Oberhaupt, den Papst, garantiert wurde.¹¹

Ohne auf die Einzelheiten dieser historischen – oder sogar historisierenden¹² – Archäologie des Symbolischen eingehen zu können, seien hier einige zentrale Punkte genannt:

1. Das enorme Gerüst des römisch-kanonischen Rechts verarbeitet das Trauma des radikalen Einschnitts, der durch das Aufkommen des Christentums verursacht wurde, indem es die Kontinuität mit der

11 P. Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident. Le monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*. Leçons IX, Paris: Fayard 2009.

12 »Geschichtliche« Dimension im Sinne Heideggers, d. h. sowohl historisch als auch »schicksalhaft«, die von Legendre ausdrücklich eingefordert wird. Siehe z. B. Pierre Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain. Chemins réitérés du questionnement*. Leçons X, Paris: Fayard 2017, S. 12.

römischen Welt wiederherstellte, die sich auf das Zivilrecht und die Idee eines universellen Imperiums stützte.

2. Die fortschreitende Autonomisierung des kanonischen Textregimes schafft die Grundlage für einen »technischen« Gebrauch der Textualität selbst, *aller* Textualität, so dass das Aufkommen der Aufklärung, die Säkularisierung der westlichen Gesellschaften und der moderne Industrialismus selbst als reine Folgen dieser – von der scholastischen Arbeit im Mittelalter ererbten – Autonomisierung des Textes betrachtet werden.
3. Dasselbe gilt für die moderne Staatsform, die immer auf die eine oder andere Weise Schuldnerin der politisch-symbolischen Erfindungen bleibt, die die römische Kirche gestaltet haben (man denke nur an die Frage der »zwei Körper des Königs«, die von Kantorowicz beleuchtet wurde; oder an die Frage nach der Bildung des Klerus als einer von der weltlichen Macht unabhängigen hierarchischen Körperschaft, die in vielerlei Hinsicht die Bildung des Staates vorwegnimmt).
4. Trotz ihrer symbolischen Performativität sind all diese »dogmatischen Konstruktionen«, auf denen der sogenannte Westen errichtet wurde, von einem unauslöschlichen Teil an Unvernunft geprägt, den sie zu stellen versuchen und der jederzeit im Herzen der symbolisch-institutionellen Konstruktionen zum Vorschein kommen kann. Schlimmer noch, die institutionellen Konstrukte können selbst zu delirieren beginnen und so bei ihrer Transduktionsarbeit versagen und den Wahn in das Herz der Macht tragen.¹³

Der Spiegel: anti-narzisstisches Dispositiv und Matrix aller symbolischen Institutionen.

Ein entscheidender Bezugspunkt bei Legendre ist das »Spiegelstadium«, das Hauptelement der lacanschen Theoriebildung, für das er eine außergewöhnliche Lektüre vorschlägt. Um es auf den Punkt zu bringen: Bei Lacan dient das Spiegelmotiv dazu, ein Bild der *imaginären* Formierung des Ichs zu vermitteln – das Subjekt muss sich in seinem *Bild* erkennen,

- 13 Der Hitlerismus ist in diesem Sinne nur der krasseste Fall eines solchen Versagens, den Legendre als »symbolischen Vaternord«, als Mord am Juden als »Vorfahren«, betrachtet und dessen Konsequenzen für die westlichen »post-hitlerischen« Gesellschaften inkomensurabel sind, gerade in dem Sinne, dass wir noch nicht damit abgeschlossen haben, ihre Tragweite zu ermesen (siehe z.B. P. Legendre, »L'attaque nazie contre le principe de filiation«, *Leçons IV, suite 2. Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, in Zusammenarbeit mit A. Papageorgiou-Legendre, Paris: Fayard 1990).

um sich mit sich selbst identifizieren zu können, und zwar in einem Stadium seiner Entwicklung, in dem das innere Bewusstsein der Einheit des eigenen Körpers noch nicht gegeben ist. Dies ermöglicht jene Art der Selbstdarstellung, die sowohl die Entstehung des Ichs vorwegnimmt als auch es von einem teilweise äußeren Bild entfremdet. Bei Legendre hingegen wird das Spiegelstadium nicht als Moment der imaginären Gründung des Subjekts, sondern der *symbolischen* Gründung betrachtet. Es ist nicht so, als würde das symbolische Moment in der lacanschen Version fehlen (die Hinwendung des Kindes zum Erwachsenen, von dem es verlangt, seine Selbsterkenntnis zu bestätigen, wodurch die Szene auf den Anderen verlagert wird). Doch lässt Legendre die beiden Szenen zu einer einzigen verschmelzen und macht so den Spiegel zum Ort der simultanen Manifestation des Selbst und des Anderen, als »Ort der Trennung von sich selbst und Nährboden für alle Möglichkeiten zugleich«.¹⁴ Aus dieser Kondensation zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen leitet sich die instituierende Macht des Bildes oder des »Imaginalen« ab.

Versuchen wir, diesen Punkt weiter zu veranschaulichen und zu entwirren, um die Diskontinuität mit Lacan in diesem entscheidenden Punkt genauer zu erfassen. »Um zwei zu sein, muss man drei sein«, so lautet Legendres immer wieder wiederholte Kurzformel für die trennende dritte Instanz.¹⁵ Die Diffraktion des Spiegels ermöglicht es dem Subjekt, mit Hilfe einer Verschiebung aus einer narzisstischen Selbstaffektion herauszutreten. Der Spiegel, der bei Lacan eher ein Stadium der *Libido* als eine empirische Probe bezeichnet (der Jubel über das Gefühl der Einheit des Selbst), wird bei Legendre zum matrizenhaften Dispositiv einer Transfiguration, die den Zugang zur Subjektivierung als Trennung von sich selbst ermöglicht. Das Bild, der Text, Gott, der Staat, d.h. alle grundlegenden anthropologischen Institutionen des Westens, lassen

14 Pierre Legendre, *La 901^e Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison, Leçons I*, Paris: Fayard 1998, S. 245. Der Autor wirft Lacan offen vor, das imaginäre Moment des Spiegels als »entfremdende Identität« zu sehr in den Vordergrund gestellt zu haben, was dazu geführt habe, dass er die »duale Dimension« der spiegelbildlichen »Verkennung« zu stark betont und die »instituierende« Dimension des Spiegels als Dritter übersehen habe. Mit anderen Worten, der Dritte gibt sich zunächst als »Repräsentation«, als Möglichkeit für das Subjekt, sich von sich selbst zu trennen und so dem rein narzisstischen Echo zu entkommen. Zu dieser »imaginären« Basis des Symbolischen siehe Pierre Legendre, *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.

15 Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident. Leçons IV*, Paris: Fayard 1985, S. 57.

sich in gewisser Weise als Avatare des Spiegels begreifen, jenes gefährlichen und grundlegenden Ortes, an dem die Loslösung des Subjekts aus seiner Verankerung im »Magma« des tierischen Lebens begründet wird.

So hat die paradoxe Zäsur, die durch den Dritten bzw. den Spiegel eingeführt wird, nicht nur die Funktion, die Trennung von sich selbst einzuführen, sondern auch, sie zu verschieben, zu sublimieren und als getrennten Ort zu etablieren, der verhindert, dass das Subjekt sich vollständig und spontan mit sich selbst identifiziert (das mit sich selbst Verhaftetsein, das quasi im transzendentalen Sinne die Bedingung für den Inzest darstellt, dessen Verneinung das Prinzip jeder symbolischen Ökonomie ist). Zwischen dem Ich und dem Selbst gibt es also einen *Schirm*, und dieser Schirm wirkt immer wie ein Spiegel, der das Subjekt an einem anderen Ort einschreibt, auch wenn dieser Ort ihm sein eigenes Bild zurückzuwerfen scheint. Mit anderen Worten, der Spiegel-Schirm ist im Grunde ein anti-narzisstisches Dispositiv, das dazu dient, die gescheiterte Spaltung von Narziss zu vereiteln, der im Mythos an die Existenz seines Doppelgängers glaubte, was ihn zum Mord (an sich selbst) trieb. Selbstmord, Mord und Inzest sind lediglich die drei logisch-solidarischen Schicksale des ungetrennten Subjekts, das so die symbolische Triangulierung mit sich selbst verpassen würde.¹⁶

Hier befinden wir uns ganz nah an der psychoanalytischen Konzeption des primären Narzissmus (und der Konstitution des Ichs als sekundäre Form des Narzissmus), doch zugleich auch ganz woanders. Denn Legendres Ziel ist es, aus der Aneignung eines Teils der analytischen Theorie nicht weniger als eine allgemeine Intelligibilität der großen Kategorien zu gewinnen, mit denen die »transindividuelle« Konstitution des »abendländischen« Subjekts über einen langen historischen Zeitraum hinweg bestimmbar wird. Es scheint, als sei dieser Prozess der um die großen dogmatischen Kategorien (Text, Gesetz, Vernunft, Gott, Staat usw.) herum organisierten symbolischen Akkumulation die zivilisatorisch-abendländische Übersetzung einer Logik des Über-Ichs (der Begriff des Über-Ichs ist als solcher bei Legendre praktisch nicht vorhanden und dennoch in seiner Logik allgegenwärtig), ohne die wir wieder in das Chaos der Ununterscheidbarkeit, des Inzestuösen und der mörderischen Grausamkeit zurückfallen würden.

In diesem Zusammenhang gilt es, einen weiteren Punkt hervorzuheben, der die Perspektive Legendres auf die unüberwindbare Funktion des Dritten weiter verkompliziert und so verhindert, dass sie sich auf eine quasi-formale Ordnung zurückführen lässt: dessen *fiktiver* Charakter, auf den der Rechtsanalytiker immer wieder hinweist. Denn das

16 Zum biblischen Motiv des Mordes als »Tötung einer Welt«, das vom Autor in die Idee der Psychoanalyse eingegliedert wurde, vgl. Legendre, *Das Verbrechen des gefreiten Lortie*, S. 181 ff.

Symbolische bezieht sich bei Legendre sowohl auf ein *fiktionales Dispositiv* als auch auf historisch instituierte *logische Formen*.

So soll deutlich werden, dass die verallgemeinernde Metapher des Spiegels als Matrix jeder Drittheit ihren *technischen* Ursprung nie vollständig aufgibt. Der Spiegel ist ein Dispositiv, eine *mekané* im griechischen Sinne des Wortes. So wie die *mekané* im griechischen Theater die Utensilien bezeichnete, mit denen am Ende der Inszenierung einer Tragödie das Eingreifen der Götter simuliert wurde, so ist auch der Dritte bzw. der Spiegel neben seiner symbolischen Funktion immer schon eine »Fiktion«. Eine Fiktion, die vor dem Hintergrund einer ursprünglichen »Leere« *instituiert* wird, nämlich der Sinnlosigkeit des Lebens als solches für das sprechende Wesen, das sich von seiner tierischen Immanenz losgelöst hat.

Eine verkannte Staatsmacht: die genealogische Funktion

Nach Grundlegung dieser Prämissen müssen wir von vornherein auf jeglichen Anspruch verzichten, ein synoptisches Bild von Legendres Werk zu zeichnen. Vielmehr soll es darum gehen, einige Punkte herauszugreifen. Und so werden wir uns auf zwei Punkte konzentrieren, die in seinem Werk immer wieder auftauchen: die Frage nach der genealogischen Funktion des Staates und die Idee, dass die Psychoanalyse ein »Unfall des Denkens« in der Geschichte der »westlichen Montage« sei. Es reicht hingegen nicht, diese beiden Fragestellungen aus der Gesamtheit zu lösen, da sie bei Legendre allgegenwärtig sind. Wir müssen den Fokus noch weiter verengen und zwei emblematische Fälle untersuchen, die in zwei Texten behandelt werden, die dem systematischen Aufbau der *Leçons* vorausgehen. Es handelt sich um *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote* (1976) sowie um einen kleinen Text aus dem Jahr 1980, dessen Titel ein Satz ist, der dem »Rechtsgelehrten« und Kaiser Justinian zugeschrieben wird: »*Les Juifs se livrent à des interprétations insensées*« – »Die Juden interpretieren verrückt«. Dieser Text soll unseren Lektüreweg beschließen.

Beginnen wir also mit der Frage der Bürokratie und ihrer genealogischen Dimension. Man könnte sagen, dass Legendre in seinem Buch *Jouir du pouvoir*, das kurz nach *L'Amour du Censeur* (*Die Liebe des Zensors*) erschienen ist, im Wesentlichen ähnliche Bedenken wie Foucault hinsichtlich der Subjektivierungseffekte der staatlichen und parastaatlichen Apparate äußert. Jedoch tut er dies auf seine Weise, d. h. indem er sich innerhalb jener symbolischen Ökonomie bewegt, die allein ihn beschäftigt. Dies ist zum Beispiel bei seiner bemerkenswerten Analyse der Geburt des Beamtensubjekts der Fall. Nach allem, was wir über das päpstliche Amt als Synthese von Text und Körper gelernt haben, könnte man eine

»phallische« Symbolik des Beamtentums erwarten, das über eine Art hierarchische Emanation als weitreichendes Mittel zur Identifikation mit dem Souverän konzipiert ist. Auch wenn ein solcher Aspekt durchaus präsent ist (»Jeder Beamte ist königlich entfremdet, denn er repräsentiert auf mystische Weise den verkleideten Souverän, der er seinerseits durch eine juristische Verkörperung vorgibt zu sein. Die Bürokratie beginnt dort, im heiligen Theater.«¹⁷), spürt Legendre die symbolische Genealogie der modernen staatlichen Bürokratie anderswo auf: in einer Spaltung des Eigentumsbegriffs selbst. Was ist damit gemeint? Der Kern des Problems, das in einem Kapitel mit dem Titel »D'un désir matriotique« [»Über ein matriotisches Begehren«] behandelt wird, betrifft die Frage des Erbes. Was Eigentum im rechtlichen Sinne auszeichnet, ist die Tatsache, dass es übertragen werden kann. Der Beamtenstatus, der historisch gesehen die Entstehung des Eigentums als unveräußerliches Recht begleitet, scheint sich durch einen gewissen Verstoß gegen die Eigentumsgesetze auszuzeichnen:

»Niemand hat bisher eine plausible Erklärung für jene Tatsachen geliefert (...), die ich in einer trivialen Frage zusammenfassen möchte: Warum ist der Gedanke zulässig, dass die Ehe eines Metzgers in Anbetracht des Staates mehr oder weniger interessant ist als die Ehe eines Finanzbeamten, und was rechtfertigt die Vererbung des Berufs in einem Fall, wenn sie im anderen Fall rechtlich verweigert wird?«¹⁸

Hinter der scheinbaren Naivität dieses Erstaunens verbirgt sich eine für den Analytiker und Juristen weitreichende Frage, nämlich die nach dem Staat als genealogischem (De-)Regulierer. Die Eingliederung des Beamtensubjekts in den Staat würde sozusagen die Kategorie des Eigentums selbst stören, denn auf der einen Seite hätten wir vermitteltes Eigentum, das »von Vater zu Sohn« vererbt wird (der Vater ist hier eine rechtliche »Substanz«, die durch eine Reihe von metonymischen Figuren ersetzt werden kann¹⁹). Auf der anderen Seite würde dies eine massive Zugehörigkeit zum Körper des Staates selbst bedeuten, die eher »matriotisch« als »patriotisch« wäre und allein eine symbolische Erbschaft umfassen würde. Mit anderen Worten: Der bürokratische Staat geht seine eigene genealogische Wette ein. Er reaktiviert gewissermaßen den Zwist zwischen *Vatertum* und *Muttertum*, der von Bachofen deutlich herausgearbeitet wurde – einem Autor, der für Freud bedeutsam war und bei Legendre eine konstante Bezugsgröße darstellt.²⁰ Im Gegensatz zu Bachofen geht es Legendre jedoch nicht darum, in der symbolischen Ökonomie das »mütterliche Reich« dem »väterlichen Reich« gegenüberzustellen. Vielmehr ist es ihm ein Anliegen, die

17 Pierre Legendre, *Jouer du Pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris: Minuit 1976, S. 207.

18 Ebd., S. 204.

19 Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, S. 172.

20 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart: Kraus und Hoffmann 1861.

Subsumtion der symbolischen sexuellen Differenz unter institutionelle Entitäten oder rechtliche Konstruktionen zu betrachten, die dabei das Prinzip der Widerspruchsfreiheit überwinden, indem sie die beiden »Reiche« miteinander verbinden. Für Legendre trifft dies auf die symbolische Rolle des Staates in der Etablierung des Beamtentums zu, aber ebenso auf so grundlegende anthropologisch-rechtliche Kategorien wie jener des *matrimonium* (der lateinische Begriff für die Vermählung, wörtlich: »das Vermächtnis der Mutter«; und jener des »Mutterlandes«).

So besteht ein wesentlicher Beitrag der *Leçons* darin, zu versuchen, die philologischen Windungen, die Wendungen und Verdrehungen dieses unzureichend erforschten Aspekts der Staatsmacht zu beschreiben: Die Macht, Sexualität und Abstammung unter der Ägide symbolischer Konkretionen zu verbinden, die – trotz Legendres Beharren auf dem »Vaterprinzip« – doppelte elterliche Instanzen verkörpern, ähnlich der Entwicklung des Konzepts des Über-Ichs bei Freud, das ab »*Das Ich und das Es*« als unbewusste Figuration des Elternpaares betrachtet wird und nicht mehr nur als Idealisierung des toten Vaters.²¹ Der Staat wird also weder als (repressiver) Triebregulierer noch als Projektion der Familienordnung betrachtet – wie man aus freudo-marxistischer Sicht argumentieren könnte –, sondern als Betreiber einer symbolischen Anordnung (durch das Gesetz und seine Institutionen) dieser beiden Ebenen. Durch das Recht werden die sexuelle Differenz und die Frage nach der Herkunft kollektiv verknüpft und erhalten einen Sinn. Das aus dem römischen Recht stammende Adoptionsrecht mit seiner Abstraktionsebene in Bezug auf die Vorstellung vom Vater, die sich in der rituellen Bittformel ausdrückt, die den Akt begleitete: *ex patre natus* (»vom Vater geboren«); sowie die »westliche monogame Ehe« mit ihrer subtilen Art, einen »eingebildeten Inzest« einzuführen, insofern als die Ehe das Element Mutter für den Ehemann und das Element Vater für die Ehefrau fabriziert, und dies zugunsten der sozialen Ordnung;²² oder die aus dem Mittelalter stammende Formel »für das Vaterland sterben«, ²³ ohne die

21 Vgl. zu diesem Punkt Étienne Balibar, »L'invention du Surmoi. Freud et Kelsen 1922«, in: É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris: PUF 2011, S. 423–429.

22 Zur symbolischen Rahmung des Inzests durch die Institution der monogamen Ehe vgl. vor allem Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*. Der Autor unterstreicht in seinen *Leçons* regelmäßig, dass die Etymologie des Wortes Inzest nicht nur auf die Verneinung von *castus* (»erzogen«) verweist, sondern auch auf das Verb *careo* (»fehlen«), so dass das inzestuöse Subjekt nicht nur dasjenige ist, das ein Tabu verletzt, sondern zunächst und vor allem dasjenige, *das den Mangel ablehnt*.

23 Vgl. zur Vertiefung dieses Punktes Pierre Legendre, »Présentation«, in E. H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, trad. par L. Mayali et A. Schütz, Paris: Fayard 1984.

die Geschichte der Entstehung moderner Nationalstaaten unverständlich bliebe: Dies sind nur drei zentrale Beispiele aus dem großen legendreschen Katalog der genealogischen Macht des Staates. Diese ist letztlich als Fähigkeit zu begreifen, das »absolute Geschlecht« durch seine »Totemisierung« dem Symbolischen zuzuschreiben, wodurch drei Fliegen mit einer Klappe geschlagen sind: Sie führt ein Verbot in die intersubjektiven Beziehungen ein (Inzesttabu), weist dem sprechenden Subjekt einen Platz zu (genealogische Funktion) und fängt die durch die sexuelle Differenz hervorgerufene Angst auf in symbolisch gemischten, wenn auch asymmetrischen »Emblemen«, in denen das väterliche Prinzip durch eine metonymische Äquivalentenkette auf der Seite dessen steht, was Gesetzeskraft hat; das mütterliche Prinzip hingegen scheint auf Punkte des Absoluten (Geburt, Tod) zu verweisen, die jedoch konstitutiver Teil jeder Ursprungsmythologie, jeder Logik des *genès* und somit der symbolischen Ökonomie sind.²⁴

Eine Ordnung ohne Außen?

Es scheint daher etwas voreilig, Legendres psychoanalytisch orientierte Anthropologie als drastische Äquivalenz zwischen symbolischer Funktion und väterlichem Prinzip zu begreifen, auch wenn unbestreitbar ist, dass die symbolische Ordnung und ihre institutionellen Verkörperungen dem Männlich-Väterlichen und dem Weiblich-Mütterlichen zwei sehr unterschiedliche Funktionen zuweisen: im Falle des Vaters, die zu repräsentieren oder besser gesagt »eine Repräsentation zu repräsentieren«, und im Falle der Mutter, das Gerüst des Symbolischen mit Punkten des Absoluten (Geburt, Tod) in Verbindung zu bringen. Es ist daher verständlich, dass seine *Leçons* selbst aufmerksamen und differenzierenden LeserInnen wie dem Psychoanalytiker Michel Tort nicht nur als eine Erinnerung an die (symbolische) Ordnung, sondern als ein »Aufruf zur Ordnung« erscheinen können:

»Zu Beginn (...) konnte man das Gefühl haben, dass die Psychoanalyse, die als »antidogmatische Ausgeburt der Aufklärung« bezeichnet wird, eine neue Lesart der Frage der Macht ermöglichen würde, und der amourösen Unterwerfung, die sich um die Macht herum organisiert. Und die seit der Gründung des päpstlichen Prinzips anhält (...) Das skizzierte Programm ist verlockend. Aber Legendres Hauptanliegen weicht immer mehr davon ab, ganz so als sei er nach einem kritischen

- 24 Für eine kritische Einschätzung der symbolischen Rollenverteilung zwischen männlicher und weiblicher Polarität bei Legendre, vgl. Jeanne Favret-Saada, »La-pensée-Lévi-Strauss«, *Journal des anthropologues*, 82–83, 2000, insbesondere S. 7–9.

psychoanalytischen Moment (der päpstlichen Sexologie) nach und nach vom Geschlecht des Papstes verführt worden.«²⁵

Tatsächlich eröffnen die ersten drei metapsychoanalytischen Bücher Legendres – *L'Amour du censeur* (1974), *Jouir du Pouvoir* (1976) und *La passion d'être un Autre. Étude sur la danse* (1978) – eine Reihe von Fragen, anstatt zu versuchen, auf sie erschöpfend einzugehen, wie es in den späteren *Leçons* oft der Fall ist. Kann man sich auf die Psychoanalyse berufen, um eine Art Auto-Anthropologie zu entwerfen? Ist es möglich, den Diskurs des Rechts zur totemischen Form des Westens schlechthin zu machen? Und wenn das Recht als Übersetzung der totemischen Logik fungiert, in welchem Maße ist es rational (bewusst) und in welchem Maße irrational (unbewusst), selbst wenn es völlig »logisch« ist? Welche Formen der Ordnung und welche Formen des Wahns werden also durch das Recht hervorgebracht, nicht im Sinne seiner Anwendung, sondern auf der Ebene seiner das Subjekt begründenden Kraft? Dies sind durchaus sinnvolle Fragen, die sich in seinen frühen analytischen Arbeiten abzeichnen, die jedoch in dem umfangreichen Fresko der durchaus reichhaltigen *Leçons* dazu neigen, sich unbeantwortet wieder zu verschließen. Dazu schreibt der erwähnte Michel Tort:

»(...) In diesem umfangreichen Fresko der Mythologie des Vaters im Abendland wird der politischen Geschichte, die weitestgehend jene der Infragestellung des ›Prinzip des Vaters‹ in der Konzeption der Macht ist, keinerlei Platz eingeräumt.

Der große Abwesende in dieser Geschichte, und dies ist kein Zufall, ist die politische Revolution. In den Werken *L'Amour du censeur* und *Jouir du pouvoir* erahnte man eine historisierende Psychoanalyse der Mythologien der Macht und deren Verflechtung mit den Repräsentationen von Vaterschaft. Die *Leçons* wandelten sich jedoch zu einer nostalgischen Rekonstitution der Grundlagen des Rechts und der Mythen der Macht im Abendland sowie zu einer vehementen Geißelung der »institutionellen Politik«, d.h. der Bedingungen, unter denen ein sich selbst verratendes Recht seit der Nachkriegszeit die Subjekte instituiert.

- 25 Michel Tort, *La fin du dogme paternel*, Paris: Flammarion 2007, S. 49. Das »Geschlecht des Papstes« bezieht sich hier auf das »päpstliche Prinzip«, in dem sich die symbolische Ordnung der »Referenz« um den Doppelkörper des Papstes herum organisiert, der zugleich Garant des Textes ohne Subjekt (scholastisch-kanonisches Ensemble) und Stellvertreter Christi ist. Mit anderen Worten, es geht um die symbolische Sexualisierung des Papstes, der zugleich Heiliger Vater und Oberhaupt einer Mutterkirche ist, die ihrerseits die Verkörperung des Leibes Christi sein will. Zu diesem Punkt (der Überwindung der sexuellen Differenz durch die vom kanonischen Recht vorgenommene »Teilung der Genüsse«) vgl. P. Legendre, »Le sexe de la loi. Remarques sur la division des sexes d'après le mythe chrétien«, in: A. Verdiglione, *La sexualité dans les institutions*, Paris: Payot 1978.

Die *Leçons* können jedoch auch auf andere Weise betrachtet werden. Sie sind damit ein wichtiger Bestandteil der politischen Theorie der sexuellen und verwandtschaftlichen Beziehungen, der Realität dessen, was üblicherweise als ›symbolische Ordnung‹ anerkannt wird und dessen aktuelle Geschichte es zu skizzieren gilt.«²⁶

Und darum geht es im Kern: Es wäre festzustellen, ob und wie man den Beitrag der *Leçons* »anders« betrachten könnte, ohne der *lectio faciliior* nachzugeben, auf die sich in der psychoanalytischen Szene viele reaktionäre Legendre-Lektüren gestützt haben, insbesondere zur Zeit der Einführung der PACS. Diese zogen seine Gelehrtheit und seine rhetorische Virtuosität heran, um die Psychoanalyse zur Hüterin des Tempels der symbolischen Ordnung, der sexuellen Differenz, der heterosexuellen Familie und der Ablehnung jeglicher sich einer solchen Normativität entziehenden »Selbstproduktion« zu transformieren.²⁷ Es ist unbestreitbar, dass ein solcher Rückgriff auf den »Legendrismus« als reaktionären Schutzwall durch bestimmte öffentliche Stellungnahmen des Autors selbst gefördert wurde. So wandte sich dieser beispielsweise vehement gegen die gesetzliche Institution der gleichgeschlechtlichen Ehe, die er insofern als »totalitär« ansah, als sie seiner Ansicht nach die Grundlagen des Symbolischen untergraben würde, im Namen einer praktisch grenzenlosen Neukonfiguration des Menschlichen (Ideal des Neuen Menschen).²⁸ Und doch wäre es schade, auf die höchst anregenden und originellen Teile seiner Arbeit zu verzichten und sie der Gnade ihrer hoch reaktionären Verwendungen zu überlassen.

- 26 Ebd., S. 51. Interessante kritische Betrachtungen zur allgemeinen und insbesondere zur bolschewistischen Revolution finden sich sowohl in *Jouer du pouvoir* als auch an mehreren Stellen in den *Leçons*, insbesondere im Anhang zu *Leçon II (L'Empire de la Vérité)*, *Leçon III (Le désir politique de Dieu)* und *Leçon IV (L'Inestimable objet de la transmission)*. Hier sind drei zentrale Themen anzutreffen: ein konservatives Thema (das unmögliche Opfer der Referenz), ein lacansches Thema (die UdSSR, die vom »Diskurs der Universität« beherrscht wird, d. h. von einem Wissen, dessen Subjekt verschlossen bleibt) und ein eher legendresches Thema (das »Vaterland des Sozialismus« als ein riesiges Unternehmen der genealogischen Neuanknüpfung).
- 27 Vgl. Bruno Perreau, »Faut-il brûler Legendre ? La fable du péril symbolique et de la police familiale«, *Vacarme*, n° 25, 4/2003, S. 62–68.
- 28 Vgl. bspw. Pierre Legendre, »Entretien avec Antoine Spire«, *Le Monde*, 23. Oktober 2001.

Das Reale als reine Negativität und Auslöschung des Subjekts

Das Gefühl der extremen Dichte der Ordnung des Symbolischen, das man bei der Lektüre der *Leçons* trotz der Raffinesse der legendreschen Kasuistik bekommt, ist auch auf das Konzept der »Leere« zurückzuführen, das in seiner dogmatischen Anthropologie eine absolut fundamentale Rolle spielt. Und dies auf eine Weise, die es nicht übertrieben erscheinen lässt, zu behaupten, dass die gesamte dogmatische Anthropologie von einer Besessenheit mit der Leere oder dem »Abgrund« durchzogen ist. Diese Leere bezieht sich – wie wir gesehen haben – auf die für das sprechende Tier ursprüngliche Zäsur zwischen der Welt und der Sprache [langage] (auch wenn Legendre den Begriff »parole« vorzieht, mit dem Ziel, sich klarer vom Strukturalismus abzugrenzen). Wenn das menschliche sprechende Tier die Tierwelt verlässt, setzt es sich dem Risiko des Nichtsinns und einer Urangst aus, allein zu bleiben, im Anblick einer Welt, die ihm fremd geworden ist – woraus die Versuchung resultiert, sich durch den »Wahn« an diese Welt »zu kleben«. Am Rande eines solchen Abgrunds führt das Symbolische seine Wandlung [transsubstantiation] durch, indem es das Subjekt in zwei Hälften teilt, es in den Sinn einschreibt, ihm einen zweiten – genea-logischen – Körper verleiht und es ihm ermöglicht, sowohl den Schlund der anfänglichen Trennung als auch die Versuchung einer inzestuösen Koinzidenz mit sich selbst zu überwinden. So könnte man sagen, dass, während das Reale bei Lacan dem unsymbolisierbaren Rest jeder imaginär-symbolischen Strukturierung entspricht und somit einen Leerlauf [*passage à vide*] darstellt, der nicht nur der Ordnung der traumatischen Wiederholung angehört, sondern sich auch als mobilisierend erweisen kann, das Reale bei Legendre – eine Kategorie, die er übrigens sehr sparsam verwendet und der er die Kategorie der Leere vorzieht – eine reine Negativität ist, ein Scheitern der Referenz, ein Scheitern der Formgebung der Subjektivität. Daraus ergibt sich ein weiteres Element, das aus der Feder eines Psychoanalytikers durchaus überrascht: die rein negative Identifizierung der »Verrücktheit«, die als »Privatisierung der Referenz« begriffen wird, wie in Legendres anfänglicher Lektüre des berühmten Falls des Präsidenten Schreber, laut Freud ein Fall der Psychose durch Antonomasie.²⁹ Hier sieht Legendre lediglich einen pathologischen mystischen Wahn, in dem das paranoide Subjekt sozusagen seine eigene Version des Dritten (Gottes) konstruiert, da es nicht in der Lage ist, den realen Vater in den symbolischen Vater zu

29 Vgl. Sigmund Freud: »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia«, in: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. III, 1. Hälfte, Leipzig/Wien: Franz Deuticke 1911.