

Lacans Gehör auf Heidegger oder der Abendfrieden

„Ich möchte hier nicht einen allzu philosophischen Diskurs halten, sondern Ihnen durch ein Beispiel zeigen, was ich sagen will, wenn ich Ihnen sage, dass der Diskurs wesentlich auf etwas abzielt, für das wir keinen anderen Ausdruck haben als das Sein.“ So Jacques Lacan am Abend des 8. Februar 1956 im *Séminaire* über die Psychosen. Zuvor hat er sich, wie in jeder Sitzung des Seminars, das er zwischen November 1955 und Juli 1956 hält, ausführlich mit der Wahnerfahrung des Präsidenten Schreber und dessen *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* befasst. Aber nun, mitten in der Sitzung, führt Lacan ein besonderes Beispiel an, das Beispiel einer persönlichen Hörerfahrung: „Ich bitte Sie also, einen Augenblick bei folgendem zu verweilen. Sie sind an der Neige eines stürmischen und anstrengenden Tages, Sie betrachten den Schatten, der einzudringen beginnt in das, was Sie umgibt, und etwas kommt Ihnen in den Sinn, das sich in der Formulierung *der Abendfrieden* verkörpert.“¹ Dies ist ein zweifellos erstaunlicher Einstieg, geizt Lacan doch sonst mit solchen Beispielen. In eindrucklicher Manier wird er während mehreren Minuten, die in der gedruckten Version der Rede zwei Buchseiten entsprechen, dieses Gehör auf die Worte „der Abendfrieden“ beschreiben. Diese Beschreibung hat ihre Wirkung auf Rovatti, der seinerseits ein feines Gehör auf den Text hat, nicht verfehlt. Es „bleibt der Eindruck“, schreibt er in einem Kapitel von *Abitare la distanza*, das er eigens diesen beiden Seiten widmet („*La pace di sera*“ (*di Lacan*)), „dass hier etwas Wesentliches und zugleich schwer Sagbares berührt wurde“.² Lacan hat es offensichtlich darauf angelegt, mit seinem Beispiel die Zuhörer zu überraschen; Rovatti zögert nicht, diesen *coup* in Beziehung zum eigentlichen Thema des Seminars zu setzen: „Die Wendung schlägt in den Diskurs und in den Text ein wie ein kleiner Blitz, nicht allzu verschieden von Schrebers ‚Worthalluzinationen‘ (...).“³

Warum schlägt er ein, warum ist er wesentlich? „Wesentlich“ ist er für Rovatti deshalb, weil sich Lacan hier als das zeigt, was er eigentlich ist: nicht ein Theoretiker der menschlichen Seele, sondern ein Analytiker der subjektiven Erfahrung, ein Phänomenologe, der die Beschreibung einer alltäglichen Hörerfahrung auf die Spitze treibt; und „schwer sagbar“ ist die Erfahrung deshalb, weil sich Lacan an der Grenze

¹ JACQUES LACAN: *Die Psychosen, Seminar III*, Übersetzt von MICHAEL TURNHEIM, Quadriga Verlag: Weinheim 1997, S. 164.

² *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 107.

³ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 107.

dessen bewegt, was sich noch sagen lässt, an jener Schnittstelle, an der sich Sprache und Sein überschneiden.

„Ich will nicht einen allzu philosophischen Diskurs halten“ – obwohl Lacan den Namen Heideggers in dieser Sitzung nicht nennt, steht für Rovatti fest, dass sich Lacan mit der Philosophie ebendieses Autors auf ein Spiel einlässt. Wenn Rovatti also Lacans Hören auf die Worte „der Abendfrieden“ mit Heideggers „Gehör auf die Sprache“, wenn er Passagen aus dem Psychose-Seminar mit solchen aus *Vorträge und Aufsätze*, *Unterwegs zur Sprache* und den *Zollikoner Seminaren* kurzschliesst, so hat dies, wie ich im Folgenden zeigen möchte, nichts mit einem übertriebenen Hang zur Intertextualität zu tun. Es handelt sich nicht um einen postmodernen Kurzschluss, sondern vielmehr um eine aufschlussreiche und in der Sache begründete Kurzschliessung. Dass sich Lacan hier implizit mit Heideggers Gehör auf die Sprache auseinandersetzt, darauf deutet einerseits das verwendete Vokabular (denken wir an den Begriff des Seins) und andererseits ein kurzer, unscheinbarer Hinweis auf Heidegger in der vorangehenden Sitzung vom 1. Februar 1956. Das scheint nicht eben viel zu sein. Um zu zeigen, dass Heidegger nichtsdestotrotz der grosse Abwesende ist, der in seiner Abwesenheit gleichsam anwest, werde ich mich kurz vom Seminartext ab- und dem biographischen Subtext Lacans zuwenden. Ich werde einige Stationen von Lacans Biographie behandeln, die Rovatti nebenbei erwähnt. Denn das Seminar über die Psychosen fällt genau in jene Zeit, in der sich Lacan intensiv mit Heidegger beschäftigt.

Als Lacan den Kontakt zu Martin Heidegger sucht, hat er – ungeachtet des fortgeschrittenen Alters – noch wenig publiziert. Seit einigen Jahren hält er regelmässig Seminare ab, die zu jener Zeit nicht in schriftlicher Form vorliegen. Kurz, Lacan ist erst einem kleinen Kreis von Eingeweihten bekannt und ein noch unbeschriebenes Blatt, als sie sich in den 1950er-Jahren zweimal begegnen. Während der Psychoanalytiker ein Interesse am theoretischen Werk des Philosophen bekundet, beschränkt sich das Interesse des letzteren auf den praktischen Nutzen, den er sich von den Begegnungen verspricht. In den Jahren nach 1945 hat Heidegger Lehrverbot, wobei sowohl der Ruf seiner Person als auch seines Werks aufgrund seines Engagements als „Führer-Rektor“ 1933/34 angekratzt ist. Auf eine Rehabilitierung seiner Philosophie bedacht, scheint er um jeden Anhänger und potentiellen Vermittler derselben dankbar zu sein. Lacan nun

präsentiert sich ihm genau als ein solcher Vermittler – wenn sie auch nicht die gleiche Sprache sprechen, so sind sie sich dennoch hilfreich.

Elisabeth Roudinesco hat die Begegnungen in einem Aufsatz, den sie 1990 an einer Unesco-Tagung zum Thema *Lacan avec les philosophes* vortrug und später zu einem Kapitel ihrer Biographie *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* ausarbeitete, recherchiert und zu rekonstruieren versucht.⁴ Sich auf Aussagen von Zeugen stützend, schildert Roudinesco die Treffen als schweigsame Begegnungen. Und in der Tat, lässt sich ein grösserer Gegensatz vorstellen als den zwischen dem Denker in bäuerlicher Tracht, der sich in die Hütte nach Todtnauberg zurückzieht, und dem grossbürgerlichen Lacan, der sich extravagant kleidet und die Soiréen der gehobenen Pariser Gesellschaft frequentiert? Lacan scheint sich daran – anders als Heidegger – kaum zu stossen. An Ostern 1955 begibt er sich in Begleitung des Heideggerianers Jean Beaufret, der bei ihm von 1951 bis 1953 auf der Couch lag, nach Freiburg im Breisgau. Das Gespräch zwischen Lacan und Heidegger ist offensichtlich von gegenseitigen Missverständnissen geprägt, die nicht nur auf Beaufrets Mühe zurückzuführen sind, die Sprache des einen in die des anderen zu übersetzen (Lacan spricht kaum Deutsch, Heidegger kaum Französisch). Es zeitigt jedoch ein konkretes Resultat, um das es Heidegger wohl zu tun war: Lacan erhält vom Meister die Erlaubnis, dessen *Logos*-Aufsatz für die neu gegründete Zeitschrift *La Psychanalyse* ins Französische zu übertragen. Als einige Monate später, vom 27. August bis zum 4. September 1955, in Cerisy-la-Salle ein zehntätiges, dem Heideggerschen Werk gewidmetes Symposium stattfindet, kommt es zur zweiten Begegnung. Lacan empfängt Heidegger auf seinem Landsitz in La Prévôté. Das Gespräch gelangt über den Austausch von Belanglosigkeiten wiederum nicht hinaus, und selbst als Lacan seine deutschen Gäste provokativ mit 150 Stundenkilometern zur Kathedrale von Chartres fährt und Elfriede Heidegger sich höchst besorgt darüber zeigt, bleibt Heidegger schweigsam.

Lacan ist mit Heideggers Denken schon in den 1930er-Jahren in Berührung gekommen, in den Seminaren von Alexandre Kojève über Hegels *Phänomenologie*

⁴ ELISABETH ROUDINESCO: *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*, in: *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel : Paris 1991, S. 225-236, und *Jacques Lacan: Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*, Kiepenheuer & Witsch: Köln 1996, S. 331-349. Rovatti bezieht sich in einem Vortrag, den er am 3. November 1991 in Rom gehalten hat, auf Roudinescou. Aus ihm ist das erwähnte Kapitel in *Die Distanz bewohnen* hervorgegangen. Vgl. PIER ALDO ROVATTI: *Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan*, in: *Cosa Freudiana*, Bollettino di Psicanalisi, Roma 1993, S. 31-40.

des Geistes,⁵ doch erst die intensive Beschäftigung mit Heideggers Sprachphilosophie in den 1950er-Jahren hinterlässt Spuren in seinem Werk.⁶ Davon zeugt Lacans berühmter Vortrag, den er an einem Ende September 1953 stattfindenden Kongress in Rom hält, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, eine Art Grundsatzrede, in der er die Psychoanalyse als *talking cure* auf ein neues Fundament stellt, das der Heideggerschen Sprachphilosophie viel verdankt. Wenn wir darin die Aussage finden „Der Mensch spricht also, aber er tut es, weil das Symbol ihn zum Menschen gemacht hat“⁷, so erinnert uns dies nicht zufällig an einen Satz aus *Unterwegs zur Sprache*: „Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist“.⁸ Lacans „volles Sprechen“ verweist auf Heideggers „Rede“, und das „leere Sprechen“ ist die Entsprechung zum „Gerede“ des „Man“. Lacans Aneignung Heideggerscher Denkmuster lässt sich auch da erkennen, wo er einhergehend mit der Herausarbeitung des welterschliessenden Charakters der Sprache⁹ die Frage nach der Wahrheit ins Zentrum der Analyse rückt und die Wahrheit als *aletheia* bestimmt;¹⁰ wo er die Verdrängung mit dem Vergessen in Beziehung setzt;¹¹ und wo er – dies ist hier von besonderem Interesse – sich mit dem spezifischen menschlichen Hören und Überhören befasst. Nur wer Ohren hat,

⁵ Lacan zählt in den 1930er-Jahren neben Sartre, Bataille oder Lévinas zu den eifrigen Zuhörern von Alexandre Kojève, der als Nachfolger von Alexandre Koyré an der *Ecole des hautes études* unterrichtet und in seinem Kommentar zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* Heidegger erstmals einem interessierten französischen Publikum vorstellt. In diesen nachmals berühmten Seminaren, die bei Lacan einen bleibenden Eindruck hinterlassen, verschmilzt Kojève in einer originellen Hegel-Lektüre die Dialektik mit der Phänomenologie der beiden anderen H's – Husserls und Heideggers – zu einem eigenen Denken, das um die Endlichkeit des Menschen, die Dezentrierung des Bewusstseins, die Vorrangigkeit des Begehrens und die Kritik der Metaphysik kreist.

⁶ Diesen Spuren nachgegangen ist MASSIMO RECALCATI in seinem Buch *Der Stein des Anstosses. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips*, Turia + Kant: Wien 2000. Vgl. insbesondere das Kapitel *Das Ding und die Wahrheit: Heidegger durchqueren*, S. 159 ff.

⁷ *Schriften I*, zitiert, S. 117.

⁸ *Unterwegs zur Sprache*, zitiert, S. 196.

⁹ Der folgende Satz könnte von Heidegger stammen: „Es ist vielmehr die Welt der Worte, die die Welt der Dinge schafft“ (*Schriften I*, zitiert, S. 117).

¹⁰ *Schriften I*, zitiert, S. 154 und S. 20.

¹¹ Besonders aufschlussreich ist diesbezüglich ein Dialog zwischen Mannoni und Lacan im Anschluss an eine Sitzung des ersten Seminars über Freuds technische Schriften. Auf Mannonis Frage, ob er ihn, Lacan, richtig verstanden habe, ob er also ein Vergessen ohne Wiederkehr des Verdrängten für möglich halte, antwortet Lacan: „Ja, ohne Wiederkehr des Verdrängten. Die Integration in die Geschichte enthält offenbar das Vergessen einer ganzen Welt von Schatten, die nicht zur symbolischen Existenz gelangt sind. Und ist diese symbolische Existenz einmal gelungen und vom Subjekt vollkommen aufgenommen, so lässt sie keinerlei Druck zurück. Man muss hier Heideggersche Begriffe intervenieren lassen. Es gibt in jedem Eintritt des Seins in sein Haus des Sprechens einen Rand von Vergessen, eine *lethe*, die jeder *aletheia* komplementär ist“ (JACQUES LACAN: *Freuds technische Schriften, Seminar I*, Quadriva Verlag: Weinheim 1990, S. 245).

um nicht zu hören, um sich dem normalen Sinn der Worte zu verschliessen, so Lacan, vermag das aufzudecken, „was gehört und verstanden werden muss“.¹²

Nach dem biographischen Abstecher, der Lacans Auseinandersetzung mit Heidegger gleichsam empirisch belegen sollte, nun zurück zum *Séminaire III* über die Psychosen. Welche Rolle spielt Heidegger darin? In der Lektion, die der Passage über den Abendfrieden vorhergeht, erwähnt Lacan den Namen Heideggers ein einziges Mal, indem er gleichsam Werbung für seine eigene Übersetzung des *Logos*-Aufsatzes macht. Dabei setzt er Heideggers Aufsatz in Beziehung zu Schrebers Wahn. Schrebers Paranoia richtet sich gegen Gott, der unaufhörlich zu ihm, in ihm spricht. Alle Stimmen, die er vernimmt, gründen letztlich in dem *einen* Gott. „Diese *Einheit** – sagt Lacan – in Betracht zu ziehen, ist sehr amüsant, wenn wir an diesen Text von Heidegger über den Logos denken, den ich übersetzt habe, den Sie in der ersten Nummer unserer neuen Revue *La Psychanalyse* erscheinen sehen werden, und der den Logos mit dem Heraklitischen *En* identifiziert. Und wir werden gerade sehen, dass der Wahn von Schreber auf seine Art eine Beziehungsweise des Subjekts zur Gesamtheit der Sprache darstellt.“¹³ Mit Wahn meint Lacan hier das, was er auch den „halluzinatorischen Diskurs“ nennt, jenen Diskurs, der unaufhörlich in Schrebers Innerem spricht und dem er unmöglich nicht seine Ohren leihen kann, jenen Diskurs, „von dem wir annehmen“, so Lacan, „dass er für jedes Subjekt sein Benehmen in jedem Augenblick memoriert und gewissermassen sein Leben doubliert“.¹⁴ Lacan geht es also darum, jene Beziehungsweise herauszuarbeiten, die jedes Subjekt an die Sprache bindet. Sie zeigt sich in der Pathologie klarer, lässt sich am Beispiel Schrebers mithin besser studieren als an einem normalen Subjekt, gilt aber für das letztere nicht minder. Im Alltag bemühen wir uns, den „inneren Diskurs“ (Lacan), d.h. die sich uns aufdrängenden Worte zu überhören. Wir wollen nicht hören, was sich uns zuspricht. Die Worte verschwinden aber nicht einfach, sondern wirken latent in dem fort, was Lacan mit Freud das Unbewusste nennt. „Die Existenz des Unbewussten annehmen heisst aber, dass selbst wenn das Bewusstsein sich davon abwendet“, die verdrängten Worte mit ihrer „ganzen Komplexität“ nicht weniger fortdauern. Sie drängen vielmehr darauf, „wiederaufzutauchen in tausend

¹² *Schriften I*, zitiert, S. 92.

¹³ *Seminar III*, zitiert, S. 148.

¹⁴ *Seminar III*, zitiert, S. 146.

mehr oder weniger getarnten und störenden Formen“.¹⁵ Deshalb ist alles, was das Subjekt sagt, überdeterminiert. Und deshalb sagt es stets anderes und mehr, als es eigentlich sagen will. Das Subjekt glaubt gemeinhin, frei und der Sprache mächtig zu sein, während es in Wahrheit dauernd Dinge sagt, die über das von ihm Intentionierte hinausgehen. Wenn es stets mehr und anderes sagt, als es sagen will, lässt sich dies durchaus so interpretieren, dass die Sprache das Subjekt spricht – und nicht das Subjekt die Sprache. Im unterschiedlichen Verhältnis zum Gesprochensein besteht nach Lacan der Unterschied zwischen dem normalen und dem psychotischen Subjekt: Während ersteres sich bemüht, die in ihm sprechenden Stimmen, den „inneren Diskurs“ zu überhören, ist letzterer ihm ausgeliefert und muss auf sie hören, so sehr, dass er nichts anderes mehr zu hören vermag. Lacan erinnert an einen Ausspruch Jesu aus dem Evangelium: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre“¹⁶ – denn dies bedeutet umgekehrt, dass man auch Ohren haben kann, um nicht zu hören.¹⁷ Wir haben gemeinhin Ohren, um nicht zu hören, während die Ohren des Psychotikers durchlässig sind und sich nicht verstopfen lassen. Es ist also das Hören, das für Lacan die wesentliche „Beziehungsweise“ des Subjekts zur Sprache bildet. Und genau um ein solches wesentliches Gehör dreht sich auch Heideggers *Logos*-Aufsatz.

Rovatti macht sich in seinem Kapitel „*La pace della sera*“ (*di Lacan*) nicht die Mühe, näher auf den *Logos*-Aufsatz einzugehen. Mir scheint es jedoch angebracht, diesen letzten kleinen Umweg einzuschlagen, bevor wir uns endlich Lacans Beschreibung einer Hörerfahrung in der gebotenen Ausführlichkeit zuwenden. Die inhaltlichen Kongruenzen sind in der Tat frappant, wenn sich Lacan auch einer anderen, gewissermassen verspielten Sprache befleißigt. Heidegger bestimmt das Wesen der Sprache als „in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen Anwesenden“.¹⁸ Die Bestimmung der Sprache als *logos* im Sinne des Vorliegen-Lassens ist verwandt mit der Bestimmung der Sprache als Sagen im Sinne des Sehen-Lassens. Ich will es bei diesem Hinweis auf die Wesenverwandtschaft von altgriechischer (*logos*) und altdeutscher Sprache (Sagen als Sagan) bewenden

¹⁵ *Seminar III*, zitiert, S. 135.

¹⁶ *Matthäus*, 11, 15.

¹⁷ *Seminar III*, zitiert, S. 135. Das Nicht-hören-Wollen des Subjekts auf sein Unbewusstes darf freilich nicht mit dem zuvor und in einem anderen Zusammenhang erwähnten Nicht-hören-Wollen des Analytikers verwechselt werden. Der Analytiker muss das „leere Sprechen“ des auf der Couch liegenden Subjekts überhören, um das Unbewusste sprechen zu hören. Das einzigartige Gehör des Analytikers verdankt sich gerade diesem Überhören-Können.

¹⁸ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 203.

lassen und nicht näher auf Heideggers zweifellos problematische Begründung derselben eingehen, weil sie hier nichts zur Sache tut. Wichtig für das Folgende ist allein dies, dass Heidegger der Sprache die Funktion zuerkennt, das Seiende als solches zum Scheinen, „zum gelichteten Sichzeigen“ zu bringen.¹⁹ Deshalb greifen seiner Ansicht nach auch die Bestimmungen zu kurz, die sie von der „Verlautbarung“ oder vom „Bedeuten“ her denken. Zu sprechen bedeutet nicht, eine im Innern des Subjekts vorhandene Bedeutung auszudrücken, indem man sie stimmlich verlautbaren lässt. Zu Sprechen bedeutet, tiefer gedacht, sich überhaupt erst in ein Verhältnis zum Seienden zu bringen und es begegnen zu lassen. Wäre der Mensch kein Sprachwesen, ihm würde Seiendes nicht als solches begegnen. Das Sprechen bleibt aber seinerseits auf das Hören angewiesen. „Wenn somit das Sagen nicht von der Verlautbarung aus bestimmt wird, dann kann auch das entsprechende Hören (...) nicht darin bestehen, dass ein Schall, der das Ohr trifft, aufgefangen wird.“²⁰ Das „eigentliche Hören“, um das es Heidegger zu tun ist, ist kein Gehör mit den Ohren. Es ist, wie wir bereits in den vorangehenden Kapiteln darauf hingewiesen, ein Gehör auf die Sprache, ein „Sichsammeln“ auf den „Anspruch“ und „Zuspruch“, wie er in *Logos* schreibt.²¹ Das Hören geht dem Sprechen vorher: Nur weil der Mensch auf den Zuspruch der Sprache hört, kann er sprechen und das, worüber er spricht, zum Scheinen bringen. Zu diesem „eigentlichen Hören“ gehört zugleich die Möglichkeit des Überhörens. So wie wir Lacan zufolge den inneren Diskurs im Alltag zumeist und zunächst nicht hören, überhören wir nach Heidegger auch den Zuspruch der Sprache. „So gehört zum eigentlichen Hören gerade dieses, dass der Mensch sich verhören kann, indem er das Wesenhafte überhört.“²² Es gilt also, das Überhören zu überhören und so zu einem ursprünglichen Hören zurückzufinden, das seiner Zugehörigkeit zur Sprache innewird. „Die Sterblichen müssen, wenn ein eigentliches Hören sein soll, den *logos* schon gehört haben mit einem Gehör, das nichts Geringeres bedeutet als: dem *logos* gehören.“²³

Diese knappe Rekapitulation von Heideggers Bestimmung des Hörens mag hier genügen und als Hintergrund dienen, vor dem wir uns nun Lacans Hörerfahrung zuwenden wollen. Lacan schildert eine ganz alltägliche Erfahrung, der alles Mystische und Esoterische abgeht. Er expliziert gleichsam den phänomenologischen

¹⁹ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 205.

²⁰ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 205.

²¹ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 206.

²² *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 206.

²³ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 208.

Sinn dessen, was Heidegger mit seiner Rede vom „Gehör auf die Sprache“ meint, und es ist diese „phänomenologische Radikalität Lacans“,²⁴ die Rovattis Interesse geweckt hat. Ich werde die Passage – wie Rovatti – in ihrer ganzen Länge zitieren:

„Sie sind an der Neige eines stürmischen und anstrengenden Tages, Sie betrachten den Schatten, der einzudringen beginnt in das, was sie umgibt, und etwas kommt Ihnen in den Sinn, das sich in der Formulierung *der Abendfrieden* verkörpert.

Ich glaube nicht, dass irgendwer, der ein normales Gefühlsleben hat, nicht wüsste, dass das etwas ist, das es gibt und das einen ganz anderen Wert hat als die phänomenale Erfassung der Neige des Glanzes des Tages, der Dämpfung der Linien und Leidenschaften. Es gibt in *der Abendfrieden* gleichzeitig eine Gegenwart und ein Wählen innerhalb der Gesamtheit dessen, was Sie umgibt.

Welchen Zusammenhang gibt es zwischen der Formulierung *der Abendfrieden* und dem, was Sie empfinden? Es ist nicht absurd, sich zu fragen, ob Wesen, welche diesen Abendfrieden nicht als distinkt existieren liessen, die ihn nicht verbal formulierten, ihn von irgendeinem beliebigen anderen Register unterscheiden könnten, unter dem die zeitliche Realität erfasst werden kann. Das könnte zum Beispiel ein panisches Gefühl der Gegenwart der Welt sein, eine Aufregung, die Sie im selben Moment am Verhalten Ihrer Katze bemerken, die in allen Ecken die Gegenwart irgendeines Phantoms zu suchen scheint. (...) Das lässt doch die Frage offen, welches Verhältnis diese Seinsordnung mit ihrer wörtlichen Formulierung unterhält, die sehr wohl ihre Existenz hat, äquivalent allerlei anderen Existenzen in unserem Erleben, und die *der Abendfrieden* heisst.

Wir können jetzt beobachten, dass sich etwas ganz andere abspielt, wenn wir es sind, die diesen Abendfrieden angerufen haben, wenn wir diese Formulierung, bevor wir sie geben, vorbereitet haben, oder aber wenn sie überrascht, wenn sie uns unterbricht und die Bewegung der Aufregungen, die uns bewohnten, beruhigt. Gerade wenn wir nicht auf ihn lauschen, wenn er ausserhalb unseres Bereiches ist und plötzlich über uns herfällt, nimmt er seinen ganzen Wert an, und wir werden überrascht durch diese mehr oder weniger endophasische, mehr oder weniger inspirierte Formulierung, die uns fast wie ein Murmeln von aussen kommt, Bekundung eines Diskurses, sofern er uns fast nicht gehört und als Echo auf das kommt, was es mit einem Schlag an Signifikantem für uns gibt in dieser Gegenwart, eine Artikulierung, von der wir nicht wissen, ob sie von aussen oder von innen kommt – *der Abendfrieden*.

Ohne von Grund auf zu entscheiden, wie es sich verhält mit der Beziehung des Signifikanten, als Sprachsignifikant, zu etwas, das ohne ihn niemals benannt würde, ist deutlich, dass, je weniger wir ihn artikulieren, je weniger wir sprechen, es desto mehr zu uns spricht. Je fremder wir dem sind, worum es sich bei diesem Sein handelt, desto mehr neigt es dazu, sich uns zu darzubieten, begleitet von dieser befriedenden Formulierung, die sich uns als unbestimmt darbietet, an der Grenze des Bereichs unserer motorischen Autonomie und dieses Etwas, das uns von aussen gesagt wird, an der Grenze dessen, wodurch äusserstenfalls die Welt zu uns spricht.

Was besagt das, dieses Sein, oder nicht, aus Sprache, welches *der Abendfrieden* ist? [Im Original heisst es: *Qu'est-ce que veut dire cet être, ou non, de langage qu'est la paix du soir?* R.S.] In dem Masse, wie wir ihn nicht erwarten, ihn

²⁴ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 109.

auch nicht wünschen, seit langem nicht einmal mehr an ihn gedacht haben, bietet er sich uns wesentlich als Signifikant dar. Keinerlei experimentalistische Konstruktion kann seine Existenz rechtfertigen, es gibt da eine Gegebenheit, eine gewisse Weise, diesen Moment des Abends als Signifikanten zu nehmen, und wir können für ihn offen oder verschlossen sein. Und gerade in dem Masse, wo wir für ihn verschlossen waren, empfangen wir ihn, mit diesem eigenartigen Echophänomen, oder zumindest seiner Anbahnung, das im Erscheinen dessen besteht, was, an der Grenze unserer Ergriffenheit durch das Phänomen, sich für uns im gewöhnlichsten Fall durch diese Worte *der Abendfrieden* formulieren wird. Wir sind jetzt an der Grenze angekommen, wo der Diskurs, wenn er zu etwas jenseits der Bedeutung führt, zum Signifikanten im Realen führt. Wir werden niemals wissen, bei der vollkommenen Ambiguität, in der er fortbesteht, was er der Vermählung mit dem Diskurs verdankt.²⁵

Wenn Lacan seinen Betrachtungen über den Abendfrieden die Bemerkung vorausschickt, er wolle „nicht einen allzu philosophischen Diskurs“ halten, so trifft dies auch in dem Sinne zu, dass er einen ziemlich unbekümmerten Umgang mit philosophischen Begriffen wie „Sein“, „Existenz“ oder „Realität“ pflegt. Dies ist nicht oder nicht nur auf eine Laune zurückzuführen, sondern liegt in der Sache begründet. Die Sache, um die es hier geht, ist eine Erfahrung, die das Subjekt mit der Sprache macht: Es will etwas sagen, ohne noch genau zu wissen, was – und plötzlich wird es von einer Formulierung überrascht, ja heimgesucht, kurz, ihm wird etwas gesagt. Lacan verdoppelt nun diese Szene, indem er sie nicht einfach als Illustration für seine Signifikantentheorie benützt, sondern sich erzählend auf sie einlässt. So wie das Subjekt etwas sagen will, ohne im Besitze der Worte zu sein, so muss nun Lacan seinerseits erst die Worte finden.

„Allzu philosophisch“ wird die Philosophie in dem Moment, in dem sie beginnt, unabhängig von der konkreten Erfahrung des Subjekts nach der Beziehung von Sein und Sprache, von Ding und Wort zu fragen. Anders als Heidegger, mit dem er sich hier offensichtlich auseinandersetzt, will Lacan nicht ergründen, was Sein als solches ist: „Wir werden niemals wissen...“, sagt er, „Ohne von Grund auf zu entscheiden...“, „Das lässt die Frage offen...“. Er suspendiert die Frage „Was ist?“ (Was ist das Sein als solches? Was ist das Sein des Subjekts? Was ist das Sein der Sprache?) und beschreibt, wie sich dem Subjekt Sein bzw. Sprache gibt. Genau darin besteht nach Rovatti die „phänomenologische Radikalität Lacans“. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine Phänomenologie der vorsprachlichen, sondern um eine solche der sprachlichen Erfahrung. „Das Sprechen ist immer da“, sagt Lacan an einer anderen Stelle seines Seminars und wendet sich damit gegen die Auffassung, es gebe so

²⁵ *Seminar III*, zitiert, S. 164-166.

etwas wie „ein undifferenziertes Erleben des Subjekts“. Wir müssen die Idee aufgeben, „dass das, was das Subjekt in Worte setzt, eine unangemessene und immer verzerrte Ausarbeitung eines Erlebens ist, das eine irreduzible Realität wäre.“²⁶ Um diese in der Psychiatrie seiner Zeit weit verbreitete Ansicht zu widerlegen, beruft er sich auf den Begriff des Unbewussten. Dass das Sprechen immer da ist, bedeutet für den Psychoanalytiker, dass es immer auf der Ebene des Unbewussten da ist. Lacan ist in erster Linie ein Praktiker, und in der Praxis hat er stets mit Subjekten zu tun, die in die Sprache verstrickt sind, ohne um diese Verstricktheit zu wissen, und die unter den Wirkungen leiden, die die Signifikanten auf sie ausüben. Auf diese Praxis kann er sich stützen, wenn er behauptet, dass die Sprache ein eigenständiges Milieu sei, „mit dem der Mensch immer zu tun hat und das konstitutiv ist für die menschliche Realität“.²⁷

Halten wir fest, worin Lacans phänomenologisches Vorgehen besteht: Er bringt die objektive Realität auf die Erfahrung von Realität zurück („menschliche Realität“) und zeigt, dass diese Erfahrung stets eine sprachlich strukturierte ist. Die Frage nach der Beziehung zwischen einer sprachunabhängigen Realität und der Sprache zu stellen, ist nach Lacan deshalb ein sinnloses Unterfangen. In unserer Erfahrung begegnen uns die Dinge immer schon als „distinkt“, als farbig, gross, schön – sehen wir davon ab und fragen nach einem Objekt als solchem, haben wir unsere Erfahrung schon übersprungen. Das System der Sprache, so bemerkt Lacan im Seminar einmal, führt uns nie zu einem Zeigefinger, der direkt auf einen Punkt der Realität gerichtet ist. Wenn wir etwas durch die Geste eines Fingers bezeichnen, ist es nicht möglich zu wissen, ob unser Finger die Farbe des Objekts bezeichnet, seinen Stoff, seine Form oder den Fleck, der sich auf ihm befindet. „Es braucht das Wort, den Diskurs, um es zu unterscheiden.“²⁸

Dies gilt auch für die Passage über den Abendfrieden. Jeder weiss intuitiv, „dass das etwas ist, das es gibt“. Doch ist die Erfahrung des Abendfriedens etwas anderes als „die phänomenale Erfassung der Neige des Glanzes des Tages“. Sie bleibt darauf angewiesen, dass wir sie „verbal formulieren“: „der Abendfrieden“. Die Erfahrung zu formulieren bedeutet, sie als „distinkt“ existieren zu lassen, sie aus der „zeitlichen Realität“ herauszuheben. Ohne die Sprache könnten wir den Abendfrieden und „ein panisches Gefühl der Gegenwart der Welt, „eine Aufregung“,

²⁶ *Seminar III*, zitiert, S. 141.

²⁷ *Seminar III*, zitiert, S. 144.

²⁸ *Seminar III*, zitiert, S. 164.

die „im selben Moment“ von unserer Katze ausgeht, nicht voneinander unterscheiden. Ohne „Abendfrieden“ kein Abendfrieden.

Das heisst nun aber umgekehrt nicht, dass die Sprache sich nicht auf etwas „stützt“. Den „Haltepunkt“ des Diskurses, den Punkt, „wo er anhält“, nennt Lacan – in Anspielung auf Heidegger – Sein: Der Diskurs „zielt“ wesentlich auf „etwas“ „ab“, „für das wir keinen anderen Ausdruck haben als das Sein“. Er unterscheidet in ziemlich unbedarfter Weise zwischen „Bedeutung“ und „Referenz“, und ich möchte hier nicht auf die philosophisch-allzuphilosophischen Fragen eingehen, die dies jenseits seiner Intention aufwirft. Was er damit sagen will, ist Folgendes: Die Sprache ist ein „System von Signifikanten“ – Lacan bedient sich bekanntlich der Saussureschen Terminologie –, das Bedeutung generiert.²⁹ So wie ein Signifikant auf einen anderen verweist, „fließt“ auch die Bedeutung. „Die Bedeutung verweist immer auf die Bedeutung“³⁰ – und nicht auf die Dinge. Doch stossen wir an eine „Grenze“, wo der „Diskurs“ zu „etwas jenseits der Bedeutung führt“. Wir machen die Erfahrung von „Etwas“, „das uns von aussen gesagt wird, an der Grenze dessen, wodurch äusserstenfalls die Welt zu uns spricht“. Die Realität erscheint uns immer schon als bedeutende, als sprachlich strukturierte, aber die Sprache ihrerseits verdankt sich einem „Sein“, das dazu neigt, „sich uns darzubieten“, „begleitet von dieser befriedenden Formulierung“. Lacan nennt es, insofern es sich in der Sprache darbietet, ein „Sein aus Sprache“ (*être de langage*). Hier, an der Grenze der Sprache, trifft er auf etwas, was sich nur mehr schwer in Worte fassen, nur mehr schwer zur Sprache bringen lässt. Rovatti spricht von einer „unsicheren Metaphorik“ und meint damit die suggestiven Bilder, auf die Lacan zurückgreift. Wer sich „eine Präzisierung der Signifikantentheorie“ erhofft habe, schreibt er, sehe sich enttäuscht. „Echo, Franse, Gischt: So empfängt Lacan in seinem Gehör das, was dazu bestimmt, uns zu entfliehen.“³¹ Und wenn wir dennoch weitergehen, über die Sprache hinaus? Wenn wir uns dem Sein als solchem zuwendeten? „Dann hätten wir aufgehört zu hören.“³²

Wir sind in der Sprache gefangen, können weder hinter sie zurück noch über sie hinaus. Das Ereignis der Sprache, schreibt Rovatti, „steht im Beispiel Lacans am Anfang und am Ende.“³³ Wenn wir also jenes „Sein“ erfahren wollen, auf das sich die

²⁹ Vgl. *Seminar III*, zitiert, S. 142-143.

³⁰ *Seminar III*, zitiert, S. 164.

³¹ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 118 [Übersetzung modifiziert].

³² *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 118 [Übersetzung modifiziert].

³³ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 111 [Übersetzung modifiziert].

Sprache stützt, so können wir dies nur innerhalb der Sprache tun. Eine unmittelbare, gleichsam mystische Erfahrung des Seins gibt es nicht. Es lässt sich allein in der Sprache als unsagbares erfahren, als das, was „uns entflieht“, wie Rovatti sagt, wobei er auf eine Wendung Lacans in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe der *Écrits* verweist: „Der Sinn des Sinns in meiner Praxis begreift sich daraus, dass er flieht.“³⁴ Darum geht es hier: um das, was uns entflieht, was flieht. Lacans Formulierungen (Echo, Franse, Gischt) sind letztlich Ausdruck des Versuchs, eine Erfahrung zu beschreiben, die das Subjekt mit dem Unsagbaren macht.

An die Stelle der Frage nach dem Sein rückt die Frage nach dem Ereignen des Wortes. Wie gibt sich die Sprache dem Subjekt? Und umgekehrt: Wie gibt sich das Subjekt gegenüber der Sprache? „Und hier ist es also – schreibt Rovatti –, wo die zentrale Frage, die Lacan mit seinem Beispiel formuliert, Gestalt annimmt. Nicht *was ist* das Sein der Sprache, sondern genau *wie verhalten wir uns im Gehör auf die Sprache (disporsi)*“.³⁵ Auf dem Spiel steht also jene Beziehung zwischen Sprache und Subjekt, die wir Gehör nennen.

Allein, welches Gehör? Wiederum scheint es mir angezeigt, kurz auf die einige Bemerkungen einzugehen, die Lacan der Passage über den Abendfrieden vorausschickt. Erstens: Das Hören, das die Beziehungsweise des Subjekts zur Sprache bildet, ist kein blosses „Sich-sprechen-Hören“ (*s’entendre parler*).³⁶ Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Hören und dem Sprechen, der „nicht äusserlich“ ist. Lacan empfiehlt, auf die „Erfahrung“ dessen zurückkommen, was sich abspielt, wenn das Subjekt einen „anderen“ hört. „Das, was Sie verstehen an einem Diskurs, ist etwas anderes als das, was akustisch registriert wird.“³⁷ Wenn wir auf das hören, was ein anderer sagt, vernehmen wir nicht zuerst Laute, die wir dann mit einer Bedeutung versehen. Wir sind vielmehr immer schon bei dem, wovon die Rede ist. Hören wir tatsächlich einmal nur die Laute, verstehen wir nicht mehr, was gemeint ist. Wer spricht, wendet sich stets an jemanden, der hört, und wer hört, hört stets auf jemanden, der spricht. Lacan weist hier auf einen Zusammenhang hin, der „sich auf

³⁴ *Schriften II*, zitiert, S. 7. Erinnern wir uns auch an den bereits im Kapitel über Husserls Ausruf „Uns fehlen die Namen“ zitierten Satz aus *Television: „Da fehlen die Worte“ (Les mots y manquent)* (S. 61).

³⁵ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 110 [Übersetzung modifiziert].

³⁶ *Seminar III*, zitiert, S. 163. Es wäre interessant, Lacans Auffassung des Gehörs und seine Ablehnung des *s’entendre parler* als eines „äusserlichen Zusammenhangs“ von Hören und Sprechen in Beziehung zu dem zu setzen, was Derrida darunter versteht. Derrida zufolge gründet der gesamte abendländische Logozentrismus auf dem System des *s’entendre parler*, was die deutschen Übersetzer meist mit „Sich-im-Sprechen-Vernehmen“ wiedergeben. Vgl. die beiden letzten Kapitel von *Die Stimme und das Phänomen* und *Grammatologie*.

³⁷ *Seminar III*, zitiert, S. 163.

der Ebene selbst des Phänomens der Sprache situiert“.³⁸ Auf jener Ebene, auf der die Worte bedeuten, sind Hören und Sprechen „wie Vorder- und Rückseite“, lassen sich mithin nicht voneinander trennen. Hier zeigt sich die Nähe Lacans zu Heidegger in aller Deutlichkeit. Lacan: „Worte hören, ihnen sein Gehör schenken, heisst schon, ihnen mehr oder weniger gehorsam sein.“³⁹ Heidegger im *Logos*-Aufsatz: „Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen *gehören*.“⁴⁰

Wenn also die Formulierung „der Abendfrieden“ über uns herfällt, wie Lacan sagt (*elle nous tombe sur le dos*), dann empfinden wir dies als „Bekundung des Diskurses, sofern er uns fast nicht gehört“. Es ist, als würden wir auf einen Anderen hören, der zu uns spricht. Wir sprechen die Worte zwar aus, doch kommen sie anderswoher, wir wissen nicht, ob von aussen oder von innen. Fest steht aber auf jeden Fall, dass sie zu uns kommen und nicht wir zu ihnen. Und sie kommen genau in jenem Moment zu uns, da wir bereit sind, auf sie zu hören. Dem Sprechen geht das Hören voraus. „Je weniger wir sprechen, desto mehr spricht [es] zu uns.“

Wir müssen die Worte „sein lassen“, schreibt Rovatti. Nur indem wir uns der „Gelassenheit“ (*abbandono*) hingeben und den Lärm des Tages zum Schweigen bringen, beginnt die Sprache zu sprechen. Was aber heisst hier „sein lassen“? Es bedeutet gerade nicht, sich einfach den Worten zu öffnen. Wenn wir uns ihnen in dem Sinne öffnen, dass wir auf sie warten, sie erwarten, haben wir uns bereits um die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung mit der Sprache gebracht. Rovatti: „Warten wir schon mit aufgerissenen Augen und Sinnen auf die Ankunft jenes ‚Friedens‘, so wird alles Mögliche auftauchen können, nur nicht der ‚Abendfrieden‘.“⁴¹ Dem erwartenden Ich, das nur offen ist für das, was es erwartet, haben die Worte nichts zu sagen. Der Vergleich mit der psychoanalytischen Praxis vermag zu erhellen, was Lacan – und mit ihm Rovatti – hier im Sinne haben. Wenn das Subjekt einen Satz äussert, den es nicht äussern wollte, wenn es sich verspricht oder sein Sprechen ins Stocken gerät, dann kann es dem Gehör schenken, auf den Lapsus hören; oder es kann seinen Lapsus überhören und ihn als Versehen abtun, das nichts zur Sache tut. Auf das Unbewusste zu hören heisst hier, nicht immer schon verstanden zu haben, was es sagt, heisst also, sich etwas sagen zu lassen. Voraussetzung dafür ist, dass das Subjekt anerkennt, gespalten zu sein: gespalten

³⁸ *Seminar III*, zitiert, S. 164.

³⁹ *Seminar III*, zitiert, S. 164.

⁴⁰ *Vorträge und Aufsätze*, zitiert, S. 207.

⁴¹ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 39 [Übersetzung modifiziert].

zwischen dem Sagen und dem Sagen-Wollen. Es muss den Anspruch fahren lassen, im Sprechen mit sich eins zu sein, es muss eine „Übung der Distanzierung“ (Rovatti) vollführen: „Wenn der Abendfrieden ankommt, sehen wir nicht uns selbst: Es muss da eine Distanz zwischen uns und uns geben.“⁴²

Auf die Sprache zu hören bedeutet für das Subjekt, sich von ihr etwas sagen, sich von ihr überraschen zu lassen. Dies vermag nur, wer seine Erwartungshaltung suspendiert, sich dieser Offenheit verschliesst. Lacan ist hier unmissverständlich: „Wir können für ihn [den Signifikanten „Abendfrieden“, R.S.] offen oder verschlossen sein. Und gerade in dem Masse, wo wir für ihn verschlossen waren, empfangen wir ihn.“ Rovatti spricht im Anschluss daran von einem „paradoxen Gehör“ – paradox deshalb, weil es der „Ordnung der Schliessung“ angehört,⁴³ weil es nur insofern und insoweit offen ist, als es zugleich verschlossen ist. In diesem Sinne ist die Offenheit des Gehörs immer auch und vor allem ein Sich-Öffnen für das Verschlossene. Die Gemeinsamkeiten von Heideggers Übung des Sich-zum-Schweigen-Bringens bzw. Sich-Aufrufen-Lassens, wie wir es im Kapitel über *Sein und Zeit* dargestellt haben („Die Stimme des Freundes: ein Satz von *Sein und Zeit*“), und der Lacanschen Übung des Sich-Überraschen-Lassens sind bemerkenswert. Heidegger privilegiert zwar das Moment der Offenheit, während Lacan das Moment der Schliessung hervorhebt, doch kommen beide darin überein, dass es nicht einfach darum geht, sich passiv zu verhalten, sondern darum, sich *passiv zu machen*.

Das Gehör auf die Sprache als schwierige Übung, sich von ihr überraschen zu lassen – darin besteht für Rovatti der Sinn „jener *apprentissage*, die die Analyse ist“.⁴⁴ Die Psychoanalyse ist das Sich-Einüben in ein solches Hören, sowohl für den Analytiker als auch für den Analysanden. Wer so zu hören vermag, dem haben die Worte wieder etwas zu sagen. Lacan zeigt in seinem Beispiel, dass die Formulierung „der Abendfrieden“ erst dann ihren „ganzen Wert“ annimmt, wenn sie uns „überrascht“, „ausserhalb unseres Bereiches ist“, „über uns herfällt“. Nur in diesem Fall entfaltet sie jene beruhigende Wirkung auf uns, deren wir „an der Neige eines stürmischen und anstrengenden Tages“ bedürfen. Suchen wir krampfhaft nach den Worten, bis wir sie endlich gefunden haben, so bleiben sie schal und unsere Aufregung bestehen. Sie erscheinen uns nur mehr als „Wort-Dinge“, so nennt sie Rovatti einmal, die uns nicht betreffen und deren wir uns zum Zweck der

⁴² *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 51 [Übersetzung modifiziert].

⁴³ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 115 [Übersetzung modifiziert].

⁴⁴ *Die Distanz bewohnen*, zitiert, S. 52.

Kommunikation bloss bedienen. Hören wir hingegen auf sie, „beginnen sie, ihre Härte als Dinge zu verlieren: sie können sich beugen, sich dämpfen, erlangen wieder Geschmeidigkeit, Mehrdeutigkeit, die Unbeständigkeit (*nomadicità*) eines Sagens, auf das die Dichter hinweisen.“⁴⁵ Womit wir bei der Dichtung, dem Verhältnis von philosophischem und dichterischem Wort und also wieder bei Heidegger angelangt wären.

⁴⁵ *L'esercizio del silenzio*, zitiert, S. 125 und 127.