

Descartes und Lacan

Wie cartesianisch ist die Psychoanalyse?

Peter Widmer

Philosophie und Psychoanalyse – zwei Namen für zwei Diskurse, die anscheinend nichts verbindet ausser Gegensätzliches: der philosophische ist an Wahrheit, Gewissheit, Bewusstsein und Selbstbewusstsein orientiert, der psychoanalytische spricht vom Unbewussten, kritisiert das sich seiner selbst mächtig dünkende Bewusstsein und verwendet Kategorien, die sich offenbar logischen Gesetzen entziehen, denkt man an das, was Freud über das Unbewusste gesagt hat, nämlich dass es zeitlos sei und dass der Satz des Widerspruchs keine Gültigkeit habe.

Das Gegensätzliche ist so alt wie die Psychoanalyse selber. Freud hatte grosse Vorbehalte gegen die Philosophie: umgekehrt tun sich die Philosophen schwer damit, das Unbewusste anzuerkennen. Für sie käme seine Anerkennung einer Abkehr vom Ideal der Autonomie und der Freiheit gleich.

Die Distanz zwischen Philosophie und Psychoanalyse verringerte sich auch da nicht entscheidend, als Heideggers Denken die herrische Stellung des Menschen im Haus des Seins entschieden in Frage stellte.

Mit Lacans Lehre hat dieses schroffe Gegeneinanderstehen ein Ende gefunden. Er befragte die Philosophie und ihre Geschichte aus einem psychoanalytischen Interesse heraus, ebenso wie er die Psychoanalyse von philosophischen Fragen her einschätzte. Die Auseinandersetzung mit Descartes ist dafür exemplarisch. Was ist es, das ihn an dessen Philosophie interessierte? Die Antwort klingt zunächst ganz einfach: Es ist genau die Entdeckung des Cogito, also die Gewissheit, zu der Descartes vorgestossen war, nachdem er alles in Zweifel gezogen hatte, ob es eine äussere Realität gäbe, ob er einen Körper habe, ob Gott existiere, ja sogar, ob er träume oder gar wahnsinnig sei. Der berühmte cartesianische Gedanke dazu lautet: Selbst wenn ich an allem zweifle, selbst wenn all das, was ich bisher geglaubt habe, nicht wahr ist, ja, selbst wenn Gott ein betrügerischer Gott ist, so ist doch meine Existenz gewiss, denn wenn ich nicht wäre, könnte ich nicht zweifeln, nicht denken, *cogito ergo sum*, ich denke, also bin ich.<sup>1</sup>

Mit der cartesianischen Entdeckung, die das Subjekt als Ort letzter Gewissheit entdeckt, sind wir an der Wurzel der abendländischen Philosophie mit ihren Konzepten

des Bewusstseins, der Gewissheit und eben des Subjekts. Ist es nicht merkwürdig, dass ausgerechnet diese Gedanken, gegen die sich Heidegger im Namen der Daseinsanalytik so entschieden gewandt hat,<sup>2</sup> von einem Psychoanalytiker aufgegriffen und sogar als Fundament für die Psychoanalyse verwendet werden? Ist denn der psychoanalytische Diskurs nicht vielmehr die Subversion des abendländischen Subjekt Denkens?

Bei aller Relevanz des Cogito: Es kann nicht darum gehen, es *tel quel* der Psychoanalyse zu unterlegen. Lacan würdigt Descartes Entdeckung, aber weit davon entfernt, dabei stehen zu bleiben, kritisiert er es auch.

Sehen wir zuerst, was er positiv aufgreift: Mit dem Cogito hat Descartes Lacan zufolge tatsächlich die Instanz entdeckt, die sich in der Folge in der Philosophiegeschichte als so bedeutsam erwiesen hat; weder der Deutsche Idealismus noch die Existenzphilosophie sind ohne Descartes denkbar, ja, Lacan ist davon überzeugt, dass auch die freudsche Psychoanalyse ohne Descartes undenkbar ist, denn die psychoanalytische Kur setzt eben diese Subjektivität, die Descartes ausgearbeitet hat, mehr oder weniger explizit voraus. Der formale Punkt der Gewissheit, der Ort des leeren Subjekts erweist sich auch in Lacans Verständnis als unhintergebar; anders gesagt, in jeder Aussage über Objekte ist dieses Subjekt enthalten. Selbst Hegels Konzeption, die den Idealismus nicht, wie Kant, vom Subjekt her gedacht hat, sondern vom Objektiven, letztlich vom Göttlichen her, wird von Lacan in dem Sinne kritisiert, dass er das Subjekt ohne Rest in seinen Systemgedanken eingebettet habe, gegen den die Psychoanalyse sich zur Wehr setzt. Lacan betont die unaufhebbare Differenz, das, was er das Reale nennt. In diesem Sinne bleibt er bei Descartes Auffassung des Cogito als dem Ort, an dem sich die Gewissheit letztlich festmacht.

Zur Würdigung des Cogito gehört ebenfalls seine anthropologische Dimension. Es ist eine Eigenschaft des Menschen, seine Existenz zu reflektieren. Das Wissen um sich selbst hebt das Subjekt zugleich aus allen unabänderlichen Kausalitätszusammenhängen heraus. Der Preis, den es dafür zu bezahlen hat, besteht in einem Mangel an Sein, im Verlust der Unmittelbarkeit. In der Philosophie wird der Gedanke der Freiheit des Menschen an diesem Ort des Cogito festgemacht. Das Cogito verbürgt das Dass der Existenz, nicht jedoch das Was.<sup>1</sup> Dieses Was unterliegt nach Ansicht der Philosophie

---

<sup>1</sup> Das "Dass" meint, philosophisch ausgedrückt, die Existenz (die Tatsache, dass eine Sache existiert), das "Was" die Essenz (das Wesen einer Sache). Wenn man also vom "Dass der Existenz" spricht, ist dies eigentlich tautologisch, und man meint eigentlich einfach die "Existenz" (als Gegenbegriff zu Essenz). Die Substantivierung solcher ausdrücke (dass, was) ist

der Selbstbestimmung. Was die Psychoanalyse dazu zu sagen hat, darauf werde ich noch zu sprechen kommen.

Bleiben wir noch eine Weile beim Cogito. Lacans Interesse gilt vor allem der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Cogito und dem Andern der Sprache. Da fällt zunächst auf, dass sich Descartes Vorgehen innerhalb der Sprache bewegt, ohne Sprache nicht durchführbar wäre. Selbst wenn er von Gedanken spricht, sind diese ohne Sprache nicht fassbar. Da nun die Sprache dem Menschen nicht angeboren ist, sondern ein Medium ist, das von aussen, vom Anderen her kommt, stellt sich das Cogito, das Subjekt, auf dieser ihm zunächst fremden Ebene des Andern dar. Mehr noch: es stellt sich nicht nur auf der Ebene des Andern dar, sein Wissen um sich selbst verdankt sich der Sprache, denn ohne sie könnte das Subjekt nicht über sich nachdenken, könnte es nicht Aussagen über sich machen, könnte es nicht alles in Frage stellen. Sprache erweist sich hier als Ebene, die konstitutiv ist für die menschliche Realität.

Die strukturierende, konstitutive Funktion der Sprache — ich mache einen kleinen Exkurs — ist in dem Kinderspiel, das Freud bei seinem eineinhalbjährigen Enkel beobachtet hat, treffend beschrieben worden. Dieses Kind liess eine Fadenspule, die es in der Hand hielt, über den Bettrand gleiten, so dass sie für es unsichtbar wurde, es hielt nur noch den Faden in der Hand. Wenn die Spule fort war, sagte es "o-o-o", wenn es sie wieder zu sich heranzog, begrüßte es sie mit einem "a-a-a". Diese Laute *O* und *A* bedeuteten Freud zufolge "Fort" und "Da". Was ist nun so aufregend an diesem einfachen Kinderspiel? Nicht, dass es anhand dieser Fadenspule die Interaktion zwischen der Mutter und ihm darstellte, sondern dass das "Fort" der Fadenspule zugleich ein "Da" anzeigte: die Fadenspule war nämlich in seinem Gedächtnis vorhanden, war also nicht in jedem Sinne fort, sondern nur fort für die Augen, für die visuelle Wahrnehmung. Das "Fort" drückt somit die Anwesenheit des abwesenden Objektes aus, und eben dies ist nur möglich, wenn es eine Ebene gibt, die sich abhebt von der materiellen Realität. Das "Fort" war also zugleich eine Äusserung des Subjekts, das sich jedoch in dieser Zeit noch nicht reflektieren konnte. Oder war dieses eineinhalbjährige Kind doch schon auf dem Weg, ein Cartesianer zu werden? In einer Fussnote sagt Freud, dass das selbe Kind wenig später sich vor den Standspiegel stellte und sich dann niederkauerte, so dass es sich im Spiegel nicht mehr sah. Zugleich sagte es ebenfalls "o-o-o", d.h. es liess sich verschwinden, so dass sein Bild nicht mehr im

Spiegel erschien; zugleich weist seine Äusserung darauf hin, dass es um sein Sein wusste, das auch da war, wenn es sich nicht sah. Sein Sein war repräsentiert im Andern der Sprache, von dem ein Laut artikuliert wurde, den das Kind selber hörte.

Damit komme ich wieder zurück zu Descartes. Auch er liess gleichsam die Welt vor seinen Augen verschwinden, d.h. er setzte ihre Geltung ausser Kraft und entdeckte gerade mittels dieses Vorgehens das Subjekt, das in jedem Zweifel vorausgesetzt ist.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich — und das ist nun für die lacansche Aufnahme des Cogito bedeutsam — dass Descartes auf zwei verschiedenen Wegen das Subjekt entdeckte:<sup>3</sup> Zum einen erscheint es als Resultat eines logischen Schrittes, der sich wie folgt darstellen liesse: Wenn ich schon an allem zweifle, so setzt der Zweifel etwas voraus, das zweifelt. Also bin ich. Das "ergo" weist hier auf eine logische Operation hin, die gänzlich innerhalb der Sprache geschieht. Zum andern erkennt Descartes schon im Akt des Sprachgebrauchs, also wenn er spricht, schreibt, denkt, das Cogito. Dieser zweite Gedanke fokussiert die Instanz des Subjekts, die nicht in der Repräsentation des Andern enthalten ist, sondern sie trägt; das Aussagen rückt damit in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Es ist vor allem die Stimme, die das Aussagen trägt, sei es als lautliche Äusserung, sei es als innere Stimme. Descartes erkennt die Gewissheit nicht in dem, was die Stimme sagt, sondern im Akt ihres Aussagens, im Sachverhalt, dass sie spricht. Damit nimmt Descartes die Unterscheidung der Aussage (énonciation) vom Aussagen (énoncé) vorweg, die Lacan konzeptualisiert hat.

Beide Zugangswege zum Cogito liessen sich auf das Kinderspiel anwenden: Der erste würde die Bedeutung des "Fort" betonen, die zweite den Akt der Äusserung des "Fort". In der ersten Auffassung wäre es bedeutsam, dass das Kind "fort" sagt, weil darin die Opposition zum "da" enthalten ist und weil das "fort" bedeutet, dass die Fadenspule aus dem Gesichtsfeld verschwunden, im Gedächtnis als Erinnerung gleichwohl da ist. In der zweiten Auffassung ist die Äusserung der Stimme von Interesse; was sie sagt, ist nebensächlich.

Natürlich ist das Kind kein Philosoph, aber der Unterschied zu Descartes' Vorgehen ist doch nicht so gross. Auch das Kind vor dem Spiegel, das sich niederkauerte, um sich nicht mehr zu sehen, suchte die Gewissheit seines Seins; der Unterschied zum Philosophen besteht darin, dass er die Gewissheit über den Moment der Gewissheit hinaus festhält.

Die zweite Begründung des Cogito weist darauf hin, dass die Gewissheit des Subjekts nur so lange dauert wie der Akt des Aussagens. Es macht dann den Anschein, als ob das Cogito dem Subjekt nicht nur das Wissen um die Existenz verbürgen würde, sondern das Existieren selber, denn ohne dieses momentane Wissen, etwa in der Stille, wäre das Subjekt für erneute Zweifel anfällig. Vielleicht ist das der Grund, warum es Leute gibt, die viel sprechen müssen; was sie sagen, ist dabei nicht so wichtig, wie dass sie sich vernehmbar machen. Andernfalls drohen schwarze, verschlingende Löcher. Es gibt übrigens noch ein Beispiel, das zeigt, wie sehr der Sprachgebrauch, vor allem die Stimme, dem Subjekt eine Gewissheit seiner selbst gibt: in dunklen Räumen oder allein im Wald beginnen nicht nur kleine Kinder zu pfeifen, zu singen oder gar zu schreien.

An dieser Stelle muss man auch an den Senatspräsidenten Schreber denken, der ja seine Krankengeschichte in Buchform veröffentlicht hat, was Freud zum Anlass nahm, sie zu kommentieren und zu deuten. Schreber spricht von Denkwängen und von der Katastrophe, die eintritt, wenn das Denken aufhört; dann setzt ein Brüllen ein, das er "Brüllwunder" nennt. Das weist darauf hin, dass selbst bei Psychotikern die Gewissheit des eigenen Seins nicht gänzlich verloren geht, selbst dann nicht, wenn stimmliche Halluzinationen auftreten und die Gewissheit, zu sein, vom Gefühl des Verfolgtseins überlagert wird. Vielleicht wollte Schreber mit dem Brüllen das Gefühl des Verfolgtwerdens durch den göttlichen Anderen, der seine Entmannung forderte, übertönen.

Descartes, der behauptete, dass das Cogito auch dann gelte, wenn er gar nicht vor dem Kamin sässe und nachdächte, sondern wahnsinnig wäre und sich diese Situation nur einbildete, oder wenn er in Tat und Wahrheit im Bett läge und träumte, scheint damit recht zu haben, jedenfalls dann, wenn man das Cogito vom Akt des Sprachgebrauchs her auffasst. Ob das Subjekt wahnsinnig ist oder träumt macht keinen Unterschied hinsichtlich des Aktes des Aussagens. Geht man jedoch von Descartes' erster Argumentation, der logischen, aus, die das Cogito als logischen Schluss beweisen will, wird der Einwand unabweisbar, dass wenn im Zweifel schon alles ausser Geltung gesetzt wird, auch die Logik davon betroffen wird. Sie schrumpft dann zu einer Phantasie ohne jegliche Objektivität und vermag das Sein des Subjekts nicht mehr zu begründen.

Lacan hat dort, wo er Descartes kommentiert, also vor allem im Seminar XI4, das Cogito von seiner formalen Begründung her, die es als énonciation/Aussagen auffasst,

gewürdigt, während er die logische Begründung einer Kritik unterzog. In seiner Zeichensprache geht es um den Unterschied von *A* und *a*. Wie bekannt, bezeichnet Lacan mit *A*, dem grossen Anderen, die Ebene der Sprache, in seiner Begrifflichkeit: die Ebene der verbalen Signifikanten, die das Subjekt repräsentieren, während er mit *a*, dem kleinen andern, zunächst all das bezeichnet, was nicht Aufnahme findet auf der Ebene der Signifikanten. Da diese Kluft zwischen *A* und *a* jedoch das Subjekt immer wieder veranlasst, sie schliessen zu wollen, schiebt sich zwischen die beiden Pole von *A* und *a* eine intermediäre Ebene, eine Imagination dessen, was *a* sein könnte. Diese Zwischenebene ist der Ort der Phantasmen, die — das gibt oft Anlass zu Verwirrungen — Lacan ebenfalls mit *a* bezeichnet. Zu unterscheiden sind also nicht nur *A* und *a*, sondern auch *a* als nicht reduzierbarer, nicht repräsentierbarer Rest — kurz: das Reale von *a* — von den Phantasmen, dem Imaginären von *a*.

Die eine Begründung des Cogito, die logische, die auf die eigene Existenz schliesst, situiert sich nun vor allem auf der Ebene des Andern, während die andere, die sich auf den Akt des Sprachgebrauchs, vor allem auf die Stimme, stützt, sich im Bereich des Objekts *a* ansiedelt.

Warum ist die Stimme ein Objekt? Für Lacan ist das Objekt das, was grundsätzlich nicht auf der Ebene des Andern, der Signifikanten, situiert ist. Er fügt den freudschen Objekten (Brust, Kot, Blick, Phallus) die Stimme hinzu, weil sie zwar Träger der Aussagen ist, als solche jedoch nicht zur Sprache gehört. Die Menschen teilen die Stimme mit den Tieren, der Unterschied wird da bedeutsam, wo sie sich mittels der Signifikanten äussert, so dass man als Sprecher oder Hörer vergisst, dass man spricht und stattdessen die Aufmerksamkeit auf den Inhalt dessen, was gesprochen oder gehört wird, richtet.

Die Rede vom Objekt in der Psychoanalyse hat übrigens einen Zusammenhang mit der Philosophie, genauer mit der Frage nach dem Sein des Menschen. Wenn es so ist, dass die Ebene der sprachlichen Zeichen, der Signifikanten, wie Lacan sagt, das Subjekt repräsentieren, jedoch nicht wesensmässig erfassen, so ist andererseits das Objekt *a* der Ort seines Seins.

Die Verwendung der Ausdrücke "Subjekt" und "Objekt" entspricht dem etymologischen Sprachgebrauch: "Sub-jectum", das Unterworfene, "ob-jectum" das Entgegenstehende, das Entgegengeworfene. Unterworfen ist das Subjekt den Gesetzen der Sprache, was sich in jedem Sprachgebrauch zeigt, der sich den Gesetzen der Grammatik fügen muss.

Sie kennen sicher die berühmte Aussage Wittgensteins: Worüber man nicht sprechen kann, darüber soll man schweigen. Die Psychoanalyse ist hier anderer Auffassung. Gerade das, was sich nicht sagen lässt, gibt unablässig Anlass zum Sprechen. Ist es nicht sogar das, was das Sprechen antreibt? In der freudschen Psychoanalyse gibt es die Grundregel, die besagt, möglichst spontan auszudrücken, was einem gerade durch den Kopf geht. Die Erfahrung mit dieser Grundregel führt den Sprechenden immer wieder an die Grenzen dessen, was sagbar ist. Wenn sich jemand zum vornherein damit begnügen würde zu sagen: ich weiss, dass ich nicht alles sagen kann, ich weiss, dass ich mein Sein nicht bezeichnen kann, ergo höre ich auf zu sprechen, dann wäre die Analyse nicht möglich, oder sie wäre an ihr Ende gekommen, vielleicht bevor sie angefangen hätte, es kämen keine Phantasmen zum Vorschein.

Dem Objekt *a* ist laut psychoanalytischer Auffassung das Unbewusste inhärent, das seinem Wesen nach begrifflich uneinholbar ist. Von ihm her spricht es. Es ist das Unbewusste, das sich in der Sprache darstellt. Bei dieser Aussage kommen wir in die selbe Schwierigkeit wie beim Nachdenken über die Sprachgrenzen. Wie kann sich das Unbewusste in der Sprache repräsentieren, wenn es nicht selber schon Sprache ist? Entweder ist es von ihr ausgeschlossen, dann hat es keinen Zugang zu ihr, oder es ist schon versprachlicht, aber dann ist es nicht mehr das Reale des Objekts *a*. Man sieht, wie im ersten Fall das Phantasmatische als intermediäre Instanz, die ich gerne mit dem Symbolischen bezeichne, eine bedeutsame Rolle spielt. Im zweiten Fall wird es als Sitz des Verdrängten aufgefasst. Diese Betrachtungsweise hat den Vorteil, dass sich die Frage, wie denn das Unsprachliche, Reale sprachlich werden kann, von selbst erledigt. Das heisst aber nicht, dass damit auch die klinische Realität und die epistemologischen Probleme ebenfalls von dieser Schwierigkeit befreit sind. Es bleibt eine offene Frage, wie das, was per definitionem von der symbolischen Ordnung ausgeschlossen ist, sich in dieser manifestieren kann. Gibt es etwa eine Macht, die imstande ist, das Reale und den Andern der Sprache zusammenzubringen? Unwillkürlich denkt man an den allmächtigen Gott bei Descartes, an das kantsche Ding an sich, dessen Spuren sich bis in die lacansche Auffassung der Psychoanalyse verfolgen lassen. Die Gegensätze sind dann nicht so schroff, wenn man den Faktor der Geschichte, der Zeit einführt. Wenn sich das Phantasmatische als intermediäre Instanz zwischen dem aussersprachlichen Realen und dem sprachlichen Andern im Laufe der Zeit verändert, wenn das Subjekt mit immer neuen Metaphern versucht, etwas von seinem Sein zum Ausdruck zu bringen, ist dann nicht gerade die Geschichte dieser Verfehlungen, dieses Scheiterns

etwas, das sehr viel über das Sein sagt? Was soll denn das Sein anderes sein als die Geschichte seiner Darstellungen?

An dieser Stelle möchte ich zum Cogito zurückkehren. Descartes erkannte, dass es im Akt des Aussagens enthalten ist. Damit ist es an dessen Zeitlichkeit gebunden; das Cogito gilt nur so lange, wie das Subjekt denkt oder sagt, dass es ist. Wenn es versucht, den Moment der Selbstgewissheit festzuhalten, gerät es zwangsläufig auf die logische Ebene. Dann verwandelt sich das Cogito von einem Aussageakt in eine Aussage, deren Gültigkeit den Moment des Aussagens überdauert. Descartes wollte aber noch mehr erreichen: er suchte die Objektivität des Subjekts, seine Substantialität als *res cogitans* zu begründen. Aus diesem Grunde rekurrierte Descartes auf Gott. Er fasst ihn als Garanten auf — als Garanten der Substanz und als Garant der Objektivität, die ihm das Cogito auf der Ebene des Aussagens nicht liefern konnte. Mit Lacan kann man sagen, dass sich Descartes nicht mit der einfachen Wahrheit des Cogito begnügte, sondern die Wahrheit der Wahrheit erstrebte, ewige Wahrheiten entdecken wollte.

Mit der Wendung zu Gott gab Descartes dem Cogito eine Objektivität, zu der das Subjekt niemals gekommen wäre, wenn er auf der Ebene des Aussagens geblieben wäre. Selbst die Reflexion des Cogito mit den Mitteln von Logik und Sprache hätten dem Subjekt nicht diesen Status gegeben; das Subjekt hätte sich bloss als eines erfasst, das sich immer dann, wenn es sich äussert, seiner selbst gewiss ist, mehr nicht. Diesen Rekurs auf Gott machte Lacan nicht mit. Das heisst zugleich, dass das Subjekt für ihn keine Substanz ist. Auch dann, wenn es sich im Andern der Sprache reflektiert, bleibt es in der subjektiven Gewissheit, die objektiv nicht verbürgt ist. Die Wahrheit des Cogito, die bei Lacan unbestritten bleibt, erreicht keine Garantie, da es ihm zufolge den Andern des Andern, also Gott, nicht gibt. Anders gesagt: die Wahrheit des Subjekts bleibt stets prekär, in der Schweben, muss sich im Kontext der zwischenmenschlichen Beziehungen bewähren. Die Logik allein führt zu keiner Folgerung einer Substanz, sondern vermag lediglich, die subjektive Erfahrung des Aktes des Aussagens zu reflektieren.

Damit öffnet sich eine Kluft zwischen Descartes und Lacan. Was sie trennt, ist die Annahme einer Objektivität der Erfahrung, garantiert durch Gott. Für Lacan ist das nicht mehr als ein Phantasma. Er bleibt ein Denker des Subjekts und widersetzt sich der Annahme von objektiven Mächten. Das ist nicht nur in der Auseinandersetzung mit Descartes, sondern auch mit Hegel deutlich. Er bekämpft mit allen Kräften dem Systemdenken und bleibt in dieser Beziehung eher Kantianer als Cartesianer oder

Hegelianer, um dem Realen, dem Nicht-Wissen, dem Enigmatischen, einen Platz zu lassen.

Lacans Subversion des cartesianischen Cogito erfolgt nicht nur im Namen einer Modernität, die sich theologischen Rückhalten zu entschlagen können glaubt, sondern sie erfolgt auch im Namen einer Subjektivität, die zugleich ihrer Substantialität enthoben ist, wobei dazu Präzisierungen nötig sind. Obwohl das Subjekt ohne Verankerung in einer göttlichen Macht gedacht wird, ist es wegen der Repräsentation auf der Ebene des Anders kein nur biologisches. Aber die Ebene des Anders, die ihm stets vorausgeht, kann ihm keine Substanz garantieren, sondern ihm lediglich die Reflexion auf seine Existenz, genauer: auf das Dass seiner Existenz ermöglichen.

Wie steht es denn mit dem Was, mit dem Inhalt des Subjekts? Mit dieser Frage eröffnet sich ein zweites Feld der Subversion der cartesianischen Gewissheit. Descartes hat mit dem Rekurs auf Gott seiner Überzeugung nach nicht nur dem Subjekt einen objektiven Status verschafft, sondern auch dessen Wahrnehmungen. Viele Gedanken in seinen Arbeiten sind dieser Frage gewidmet, wie es möglich ist, den äusseren Sinneseindrücken und den inhaltlichen Aussagen über sich selbst, Objektivität zu geben. Gott erscheint auch hier als Garant einer Weltordnung und der klaren Erkenntnisse, zu denen der philosophisch Geschulte gelangen kann. Descartes Kosmos ist offen für das natürliche Licht Gottes, das nicht täuscht und das zu objektiven Erkenntnissen führt, wenn das Subjekt dazu bereit ist. In der Konsequenz wird das Subjekt für sich selbst transparent — eine Auffassung, die noch bei Husserl zu finden ist. Wissen und Wahrheit gehören für Descartes zusammen. Anders im Diskurs Lacans. Er spricht von der Spaltung von Wissen und Wahrheit. Wie gezeigt, betrifft das die fehlende göttliche Garantie des Subjekts, das von sich wissen kann, dass es ist, jedoch damit keine objektive Wahrheit erreicht. Auch für die Ebene dessen, was das Subjekt ist, subvertiert Lacan Descartes — mit dem Konzept des Unbewussten.

Im psychoanalytischen Verständnis strukturieren die Ebenen des Anders der Sprache und ihrer Repräsentanten das Sein des Subjekts; in seinem Kern bleibt jedoch etwas offen, das Reale des Unbewussten, das manchmal als Wunde, manchmal als Ort der Kreativität bezeichnet wird und jedenfalls Bedingung ist für die Geschichtlichkeit des Subjekts. Das ist der abgründige Ort des Unbewussten, von dem Freud in der Traumdeutung sagt, dass es an diesem Ort denkt. Mittels der Stilfiguren von Verschiebung und Verdichtung repräsentiert es sich wie ein Rebus in Bildern, ohne

selber jemals fassbar zu werden. In diesem Zusammenhang spricht Freud vom Urverdrängten. Im alltäglichen Sprachgebrauch, auch wenn das Subjekt seine Gedanken fließen lässt, wie in der analytischen Kur, hält es bisweilen inne und zweifelt an dem, was es gesagt hat. Der Zweifel — ein Ausdruck, der sowohl für Freud und Lacan wie für Descartes von besonderer Bedeutung ist. Der Philosoph wie die Begründer des psychoanalytischen Diskurses suchen ihn aufzulösen; sie gehen dabei unterschiedliche Wege:

Während Descartes Gott als Garanten einsetzt, ist für Freud wie für Lacan der Zweifel ein Indiz der Wahrheit. Lacan hat hier Freuds Methode genau beobachtet, wenn er feststellt dass da, wo das Subjekt unsicher ist, es damit etwas verrät, was auf der unbewussten Ebene geschieht. Die Gewissheit des Subjekts, dass es ist, bleibt damit unangetastet, was es ist, ist ihm jedoch nicht auf der Ebene einer objektiv verbürgten Erfahrung zugänglich, sondern liegt zunächst im Unbewussten verborgen, das sich lediglich im bewussten Zweifel bemerkbar macht. Lacan vergleicht das mit dem sog. Kolophon, also mit dem Händchen, das früher in Zeitungen von Redaktoren als Mittel eingesetzt wurde, um auf eine besondere Passage hinzuweisen.

Mit diesem Vorgehen subvertiert Lacan ein zweites Mal die cartesianische Gewissheit. Bestand der erste Schritt dazu in der Ablehnung des Gottesbeweises und damit der Objektivität des Cogito, so der zweite Schritt in der Einschränkung der Gewissheit hinsichtlich der Wahrnehmung der inneren und äusseren Realität. Lacan spricht in diesem Zusammenhang von der Heimat des Subjekts, die nicht im Bewusstsein liegt, wie Descartes glaubte, sondern im Unbewussten. An diesem Ort denkt es vor jeder Gewissheit. Die Unzugänglichkeit des Subjekts zu seiner Unmittelbarkeit lässt Lacan sagen: "Da wo ich bin, denke ich nicht, und da wo ich denke, bin ich nicht". Etwas präziser noch: « Je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser »/"Ich bin nicht, da wo ich das Spielzeug meines Denkens bin; ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken".<sup>5</sup> Die Präzisierung ist bedeutsam. In der plakativen Gegenüberstellung "Da wo ich bin, denke ich nicht, und da wo ich denke, bin ich nicht", also von Denken und Sein, wird dem Gedanken, dass es im Unbewussten von alleine denkt, ohne dass das Subjekt bewusst davon weiss, nicht entsprochen. Lacans zweiter Satz "Ich bin nicht, da wo ich das Spielzeug meines Denkens bin; ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken" nimmt eben diese Einsicht des unbewussten Denkens auf. Auf der unbewussten Ebene denkt das Subjekt an das, was es ist, aber es

tut dies an dem Ort, "wo es nicht denkt zu denken", wo seine Gedanken unmittelbar, präreflexiv sind und deshalb die cartesische Gewissheit unterlaufen.

Man kann diese Stelle atheistisch interpretieren und sagen, dass das Unbewusste der Ort der Phantasmenbildung ist; es wäre jedoch auch möglich, mit und gegen Descartes zu sagen, dass es zwar eine göttliche Macht geben mag, dass diese aber nicht bewusst ist, sondern unbewusst. Dann würde sich das Göttliche im Menschen zeigen, wenn sich das Subjekt auf das Unbewusste einlässt, wenn es etwas von ihm erfahren will. Lacans Wort, dass Gott unbewusst sei,<sup>6</sup> lässt wohl beide Schlüsse zu, jedoch auch einen dritten, der jede Rede von Gott als eine phantasmatische auffasst. Das entspricht wohl am ehesten Lacans Intention, stets die subjektive Ebene zu fokussieren, also das, was sich zwischen Körper, Sprache und Imaginationen ereignet.

Das menschliche Sein ist daher strukturiert von Phantasmen, die nicht belanglos sind, sondern dem Subjekt Halt und Orientierung geben. Sie sind grundsätzlich analysierbar, auflösbar, was dann geschieht, wenn sie zu Leiden Anlass geben, von denen das Subjekt überzeugt ist, dass sie zuviel sind, dass ein Leben ohne sie erträglicher wäre.

Wie kann Lacan dann von Heimat sprechen, wenn es doch bloss Phantasmen sind, die das Sein der Subjekte ausmachen? Heimat ist in Lacans Verständnis stets eine phantasmatische, es gibt keine andere. Das zeigt, dass es keinen Anlass gibt, das Phantasmatische geringzuschätzen oder gar abzulehnen, das menschliche Sein ist auf diese Art strukturiert.

Die lacansche Psychoanalyse macht also Descartes Wendung zur Theologie nicht mit. Sie greift zwar das Cogito auf, situiert es jedoch in einem linguistisch-strukturalen Kontext, der zur Folge hat, dass sich das Objekt *a* als Rest von der Repräsentation der Signifikanten distanziert, während bei Descartes dieser Rest letztlich aufgehoben wird durch die Gottes Macht. Hier werden die konzeptuellen Unterschiede deutlich: Dem Unfassbaren des Objekts *a* in seiner realen Dimension steht die Vollkommenheit des cartesianischen Gottes gegenüber, der zugleich ein Schöpfergott, ein Garant für die Objektivität des Cogito und der deutlichen Sinneswahrnehmungen ist. Für die Psychoanalyse heisst das, dass sie dem Nicht-Wissen Raum geben muss, und dass sie die subjektive Position nicht verlassen kann, weil ihre Sinneseindrücke stets die Eindrücke eines Subjekts sind, das sich auf keine höheren oder vollkommeneren Mächte berufen kann.

Allerdings kann die Psychoanalyse an dieser Stelle auch die cartesianische Auffassung kritisieren, indem sie die Gültigkeit des Gottesbeweises in Zweifel zieht. Descartes will die Vollkommenheit eines höchsten Wesens aus der unvollkommenen menschlichen Natur herleiten, indem er sagt, dass das Unvollkommene notwendig das Vollkommene impliziert. Es gibt Psychoanalytiker, wie etwa Alain Juranville<sup>7</sup>, die diesen Beweis akzeptieren, während andere, wie etwa Antonello Sciacchitano lediglich so weit gehen, dass sie eine Implikation zwischen dem Endlichen des Subjekts und dem Unendlichen des Objekts sehen.<sup>8</sup> Damit ist nichts gesagt über die Schöpfung Gottes, über seine Eigenschaften, ganz im Gegenteil erweist sich das Unendliche als unfassbar. In diesem Sinne ist Sciacchitanos Auffassung eine Präzisierung dessen, was Lacan mit dem Objekt *a* bezeichnet.

Bleiben wir noch für einen Moment auf diesem schwankenden Boden des Objekts *a*, das dem Erreichen von Gewissheiten immer wieder im Wege steht. Für Lacan situiert sich an diesem Ort das Geniessen, auch die Angst. Dass die Angst dort ihren Ursprung hat, wo das Wissen an ein Ende kommt, wo es unheimlich wird, wo die Orientierung fehlt, ist eher einleuchtend als der Zusammenhang mit dem Geniessen. Was meint er mit diesem Ausdruck? Versuchen wir, uns diesem Konzept, das beim späten Lacan eine Schlüsselrolle spielt, von drei Seiten her zu nähern, zunächst von der Buchstäblichkeit des Wortes. Das französische Wort dafür heisst "jouissance". Wer Lacan auch nur ein bisschen kennt, weiss, dass er die Worte nicht achtlos verwendet. Er selber kommentierte mehrmals diesen Ausdruck, einmal, um seine Nähe zu "jeu"/Spiel zu zeigen, dann, um das "ouïr"/hören, das im Lautbild drin steckt, zu betonen, schliesslich um einen Zusammenhang mit dem Sinn ("sens") herzustellen, der ihn dazu führte, das Wort als "joui-sens" zu lesen. Das Hören erfolgt stets in einem intersubjektiven Kontext, setzt also den Andern (gross geschrieben) voraus. Indem es hört, interpretiert das hörende Subjekt die Worte des Andern, es fragt sich, was der Andere will. Es geht somit um das Geniessen des Andern. Der Genitiv weist auf eine Zweideutigkeit hin: das hörende Subjekt kann dem Andern zu Diensten sein, wie etwa der Knecht dem Herrn. Es kann jedoch die Richtung umkehren, was z.B. in der Hysterie geschieht, indem das hörende Subjekt sich für den Andern unentbehrlich macht, indem es sich ihm entzieht, ihn seinerseits vor das Rätsel seines Begehrens stellt. Das geschieht vor allem in Psychoanalysen, wenn sich der Analytiker, der vom Analysanden in die Position eines Meisters gerückt wird, sich immer wieder bemüht, etwas von dem zu verstehen, was

ihm der andere anbietet, der sich immer wieder entzieht und die Deutungen der Nichtigkeit oder Banalität überführt. Die *jouissance*, die hier auf dem Spiel steht, meint damit eine Komplementarität, die jedoch ein Ideal bleibt und letztlich unmöglich ist, solange es die Differenz des Andern und des andern gibt. Diese Ausführungen machen schon deutlich, dass das Geniessen für Lacan der eigentliche Sinn der menschlichen Beziehungen, ja sogar seines Seins ist. Das Denken, Sprechen, Handeln, ja sogar der Glaube und das Wissen, finden da ihre Orientierung, auch ihre Grenzen, wo es um das Geniessen geht. Das Geniessen erweist sich damit in seiner Beharrlichkeit, Trägheit als Quasi-Substanz des Menschen, die nur mit grosser Anstrengung verändert werden kann. Jeder Art zu existieren, der neurotischen, perversen oder psychotischen, kommen besondere Arten des Geniessens zu. Was ihm entgegensteht, ist die Sublimation, mittels derer es gelingen kann, die Trägheit des Geniessens zu begrenzen.

Der zweite Zugang zum Konzept des Geniessens thematisiert eine intrapsychische Instanz, die dafür da ist, den Mangel an Sein zu überwinden: das Über-Ich. Lacan schält es aus seinen Zusammenhängen mit dem Ödipuskomplex heraus, gibt ihm einen grundsätzlichen Status, der wiederum verständlich macht, warum Freud es im Kontext des Ödipuskomplexes entdeckt hat. Das Über-Ich orientiert sich an der Schliessung des Mangels. Das Steckenbleiben im Ödipuskomplex hat genau die Funktion, am Glauben an einer Vollkommenheit festzuhalten. Die Mutter wird als Inbegriff des Dings, des vollkommenen Objekts aufgefasst, der Vater wird darum gehasst, weil er das kindliche Subjekt davon trennen will. In dieser Dreiecksgeschichte wird übersehen, dass der Mangel nicht vom väterlichen Andern zugefügt wird, sondern schon angelegt ist im Andern der Sprache. Weil sich das kindliche Subjekt jedoch schlecht gegen die Sprache wehren kann, personalisiert es den Ursprung des Mangels und bekämpft den Vater. Im Lichte der lacanschen Gedanken wird deutlich, dass eben dies einem Versuch gleichkommt, das Geniessen nicht aufzugeben; wenn es nicht das kindliche Subjekt selber ist, das vollkommen ist, so muss die Mutter diese Eigenschaft haben, und das Kind tut dann alles, den Schein einer dyadischen Beziehung auf Kosten des Dritten aufrechtzuerhalten. Der Antrieb dazu ist die Weigerung, das Geniessen aufzugeben. Das Über-Ich erweist sich somit nicht als die trennende Instanz, als die es teilweise bei Freud erscheint, sondern als Hüter des Geniessens und der Mangellosigkeit. Das heisst wiederum, dass das Über-Ich andere Gesetze aufstellt als diejenigen, die ihm vom Andern der Sprache vorgegeben werden. Es stellt die Sprache in den Dienst von

Beziehungen und erhebt damit das Imaginäre zur Instanz, die über das Symbolische herrscht.

Der dritte Zugang zu diesem Konzept des Geniessens eröffnet sich, wenn wir an das Lustprinzip denken. Das Geniessen überschreitet die Grenzen des Lustprinzips. Dieses ist an das Prinzip der Homöostase gebunden, das wiederum mit dem Nervensystem verknüpft ist. Dadurch, dass die Signifikanten eine Kluft zum Körper bewirken, oder anders gesagt: dadurch, dass das Subjekt auf der Ebene der Signifikanten situiert und nicht auf eine biologische Gegebenheit reduzierbar ist, kann es das homöostatische Prinzip über seine Grenzen hinaus ausdehnen. Darin liegt der Grund, warum Lacan auf die Arbeiten des Marquis de Sade aufmerksam geworden ist. Einzelne Figuren Sades, die er in seinen Werken darstellt, begehren, die Grenzen der Lust, des Schmerzes und der Scham zu überschreiten. Lust geht in Schmerz und Qual über, wobei die Opfer dieser dargestellten Handlungen auf eine verblüffende Weise sich immer wieder von ihren Ekstasen erholen. Sades Darstellungen zeigen die affektive Seite des Objekts *a*, und sie lassen auch erahnen, warum es psychoanalytische Schulen gibt, die dem Affekt Priorität geben, als ob er eine letzte Gegebenheit wäre und auftreten könnte ohne die Ebene der Signifikanten.

Das Gegenstück zu Sade sieht Lacan in Kant, dessen Ethik darin besteht, alle sinnlichen Affektionen zu überwinden. Der kategorische Imperativ ist gerade nicht auf sinnliche Befriedigungen ausgerichtet, sondern auf die Reinheit der Signifikanten, die universelle Gültigkeit beanspruchen. Aber da sich die kantianische Ethik an empirischen Gegebenheiten abstösst, kann Lacan sagen, dass Sade in gewisser Weise Kants Wahrheit ist. Er sieht dann seinerseits die Möglichkeit einer Sadeschen Ethik, die darin bestehen würde, dass jeder das Recht hätte, den andern für seinen Genuss zu brauchen — das wäre eine Ethik der Triebe. Wobei Lacan dabei nicht stehen bleibt, sondern wiederum zeigt, dass noch eine solche Ethik insgeheim von der Ordnung lebt, die sie im Namen von Naturwüchsigkeit ablehnt. Wäre sie tatsächlich eine Ethik der natürlichen Ordnung, so vermöchte sie sich nicht zu artikulieren; umgekehrt gilt: sofern sie ihr Luststreben artikuliert, ist sie bereits von den Implikationen der symbolischen Ordnung betroffen.

Blicken wir noch einmal zurück: Nachdem sich das Cogito im ersten Teil meiner Ausführungen als äusserster Punkt der Gewissheit des Subjekts erwies, wenn auch nur in formaler Hinsicht, zeigten sich im zweiten Teil zwei bedeutsame Differenzen

zwischen dem cartesianischen und dem psychoanalytischen Diskurs. Um dem Formalismus eines leeren Cogito zu entgehen, versuchte Descartes auf dem Weg über einen Gottesbeweis, die zuvor ausser Geltung gesetzte Welt wieder in ihre Objektivität einzusetzen. Gott fasste er als Garanten für die Gültigkeit seiner Erfahrungen auf, der ewige Wahrheiten verbürgt. Lacan dagegen macht diesen Schritt nicht mit. Damit bleibt er — in dieser Hinsicht wie Husserl in seinen Cartesianischen Meditationen — auf der subjektiven Ebene; die Objektivität bleibt prinzipiell ungewiss, so dass dem Andern eine konstitutive Bedeutung für die eigene Wahrnehmung zukommt. Die zweite Differenz zwischen Descartes und Lacan knüpft an der Frage der Objektivität an, um die sich Descartes so sehr bemühte. Nicht nur bleibt Lacan auf der subjektiven Ebene der Geltungsansprüche, diese hat zudem die Eigenheit, dass sie keineswegs mit dem Bewusstsein zusammenfällt. Das Unbewusste subvertiert die Inhalte dessen, was das Subjekt wahrnimmt. Das Bewusstsein verliert damit die Gewissheit seines Denkens, es muss sie fortan im Unbewussten suchen.

Anders gesagt: das Cogito räumt dem Mangel Platz ein für die Frage nach dem Sein, an dessen Stelle die phantasmatischen Objekte kommen. So kann denn Lacan mit und gegen Descartes von der Spaltung zwischen Denken und Sein sprechen, wobei sich am Ort des Seins Phantasmen bilden, die genau die Leerstelle füllen, die Descartes durch den Gottesbeweis zu füllen versuchte, was in psychoanalytischer Hinsicht selber ein phantasmatisches Vorgehen ist.

Das Phantasma ist eng mit dem Geniessen verknüpft, das Lacan konzeptualisiert hat und das eine Art Realisierung des Objekts *a* in affektiver Hinsicht bedeutet.

Eine Kluft öffnet sich somit zwischen der Ebene der Signifikanten, die das Subjekt repräsentieren, und der Ebene des Objekts *a*, dem Ort seines Geniessens, dem Ort des phantasmatischen Seins. Die treffendste Übersetzung von "jouissance" wäre m.E. "wesen", aufgefasst als Verb in Partizipform, es west. Die Subjekte sind am Sein interessiert; es wäre ihr zu Hause, ihre Identität, ihre Geborgenheit, ihr Einssein mit sich selber. Die Ebene der Signifikanten bringt von jeher eine Nicht-Identität ins Spiel, so dass das Subjekt geteilt ist: auf der Ebene der Signifikanten teilt es sich mit, hört es, auf der Ebene des Objekts *a* genießt es. Dieses enthält zugleich den Kern des Unbewussten, obwohl es nicht mit ihm identisch ist, denn ein Teil des Objekts *a* kann durchaus bewusst, ja sogar aufdringlich bewusst sein. Die Signifikanten, die das Unbewusste artikulieren, umkreisen diesen Kern, ohne ihn fassen zu können; als Ergebnis bringen sie Phantasmen hervor, die eine Art Pseudo-Sein bilden — sie können

durchaus bewusst sein, so dass man das Objekt *a* nicht mit dem Unbewussten gleichsetzen kann. In den Phantasmen sind Bilder und Vorstellungen enthalten, die jedes Subjekt von sich hat, einschliesslich der Bilder, von denen es glaubt, dass die andern sie haben.

In einem abschliessenden Teil versuche ich, den cartesianischen Diskurs aus der Sicht der lacanschen Diskurstheorie zu positionieren. Lacan hat, ausgehend von seinem Signifikantenkonzept, vier Diskurse unterschieden (zu denen sich auf seiner Italienreise ein fünfter gesellte<sup>9</sup>), die Idealabstraktionen darstellen, weil sie nicht einzeln in reiner Form empirisch vorkommen, aber doch menschliche Realität strukturieren.<sup>10</sup> Die vier Diskurse: der des Meisters, der Wissenschaft, der Hysterie und des Analytikers bestehen je aus vier «Füssen» (Variablen) und vier Plätzen (Konstanten). Diese heissen: Agent, der Andere, Wahrheit und Produktion; jene  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  und *a*.

Ausgangspunkt für alle Diskurse ist wiederum Lacans Formulierung: Ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen andern Signifikanten ( $S_1 \text{ ---> } S_2$ ).

Das Subjekt  $\$$  wird, bevor es dies bemerkt, von Anfang an von sprachlichen Ketten durchquert ( $S_1 \text{ ---> } S_2$ ), in denen es sich entfremdet und die ihm keinen Halt, keine Verankerung geben, sondern es ausliefern an die Rätsel der Welt und seiner Existenz. Zwischen der Ebene von  $S_1 \text{ ---> } S_2$  und dem Körper situiert sich der Rest, also das, was vom Subjekt der Sprache entwischt. Wir haben schon gesehen, dass Lacan in diesem Zusammenhang vom Objekt *a* spricht.

Die Sprache, das Netz der Signifikanten, stellt also von sich aus einen Diskurs dar, den des Meisters,<sup>11</sup> sofern ein Subjekt von ihm repräsentiert wird:

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \text{--->} & S_2 \\ \$ & & a \end{array}$$

Dabei heissen die Plätze, die in jedem Diskurs gleich bleiben:

Agent	Anderer
Wahrheit	Produktion

An einem Beispiel soll das veranschaulicht werden. Auf die Frage: wer bin ich? gibt  $S_1$ , der Eigenname, eine erste Antwort, die zugleich nicht genügt. Denn mit dem Namen

allein kann ich mein Sein nicht bestimmen. Also muss ich  $S_1$ , das Subjekt auf der Ebene der Sprache, verlassen und zu  $S_2$  gehen, zum Anderen, zum Wissen. Auch wenn ich dann vom Anderen und von Andern eine Menge erfahren kann, verweist mich meine Frage von einem Signifikanten zum andern, in einem unabschliessbaren Regress. Zudem weiss ich, dass ich nicht identisch bin mit der Ebene der Sprache, obwohl sie allererst meine Fragestellung nach meinem Sein ermöglicht. Der Platz der Wahrheit bleibt also ein unsicherer: einerseits gibt es mein Sein nur durch Sprache, in der ich mich verliere, also bin ich als Subjekt die Wahrheit dieses Suchens und Verlorenenseins in der Unabschliessbarkeit der Sprache, in der zwischen Subjekt und Prädikat stets eine Differenz klafft – Hegel hat das ja präzise beschrieben<sup>8</sup> –, andererseits bleibt ein Jenseits der Sprache, das mit dem Begriff «Objekt» schlecht bezeichnet ist, weil es auf die Unmittelbarkeit hinweist, wo Subjekt und Objekt (noch) ungetrennt waren, auf den zeitlosen Zustand, den es im Erleben als solchen nie gab, weil es erst mit der Durchquerung der Signifikanten begann.

Der philosophische Diskurs verdoppelt nun in gewisser Weise den Meisterdiskurs, insofern er nach dem fragt, was ist, und dabei die Antwort stets verfehlt, weil sich ihm ein Rest entgegenstellt, der auf die Grenzen der Erkenntnis hinweist. - Er gehört aber auch zum universitären Diskurs, den man durch eine Vierteldrehung im Gegenuhrzeigersinn erhält:

$$\begin{array}{l} S_2 \text{ ---} \rightarrow a \\ S_1 \quad \quad \$ \end{array}$$

Das Wissen – an den Platz des Agenten gerückt – will sich vermehren, dem Realen zu Leibe rücken, wobei das Subjekt in seiner Besonderheit zurücktritt. Erkenntnisse sollen für alle nachprüfbar sein. Sie verdichten sich dann zu besonderen Signifikanten ( $S_1$ ), wie sie in jeder Wissenschaft als Etiketten verwendet werden.

Im Lichte dieser Diskursmatheme fragt sich nun, zu welchem der Diskurs Descartes' gehört. Die Antwort fällt zunächst leicht: Unter der Annahme, dass der Diskurs des Meisters immer vorausgesetzt ist, insofern er zu jeder sprachlichen Aussage gehört, lässt er sich überall dort, wo er Naturwissenschaft betreibt, mit dem universitären Diskurs identifizieren. Ausgehend von einem Wissen, und sei es auch dem der Methode, stellt er sich, ihr folgend und sich selbst als Erkennender zurückstellend, dem

Objekt gegenüber, das er nach seiner Substanzenlehre bestimmen und berechenbar machen will. Dabei entstehen wahre Erkenntnisse, die mit Namen versehen werden (z.B. Galileische Fallgesetze).

Nun wird die Sache da brisant, wo es um das Cogito geht – lässt sich seine Entdeckung auch im universitären Diskurs situieren? Descartes rückt energisch das Subjekt an die Stelle des Agenten – wie der Diskurs der Hysterie:

$$\$ \text{ ---> } S_1$$
$$a \quad S_2$$

Descartes – ein Hysteriker? Lassen wir uns nicht irre machen durch den Gebrauch der Alltagssprache, wo Hysterie der Weiblichkeit zugeordnet und pathologisiert wird. Immer, wenn das Subjekt über sich Gewissheit haben will und spricht, ist es im hysterischen Diskurs situiert. Das Pathologische ist vielleicht eher eine Frage des Niveaus des Artikulationsvermögens. Die Frage nach seinem Sein rückt das Subjekt in die Nähe des Theaters und der Maskeraden; Descartes wusste sehr wohl von dieser Problematik, sein «Larvatus prodeo»/"Ich geht maskiert voran" sagt dazu genug. Allerdings enthält dieses Bekenntnis auch die Annahme, hinter der Maske verberge sich das Wahre.

Der hysterische Diskurs stellt den universitären auf den Kopf. Was dort Abfallprodukt ist, das Subjekt, rückt hier an die Stelle des Agenten – gleichsam ein Protest gegen die Subjektvergessenheit der Wissenschaft, der daran erinnert, dass der wissenschaftliche Betrieb vom Subjekt aufrechterhalten wird, auch wenn er sich scheinbar über es hinwegsetzt. Aber für sich selbst ist das Subjekt leer – es sucht deshalb seine Bestimmung in dem, was es gewesen ist (a) und beim Andern (S1), und Descartes beschäftigt sich bekanntlich, kaum hat er das Cogito entdeckt, intensiv mit Gott und seinen Eigenschaften. Die Beziehung Descartes zu Gott gleicht daher in vielem derjenigen der Hysterischen zu ihrem Meister: sie bestimmen, dass sie sich von dem bestimmen lassen, den sie als ihren Meister bestimmt haben. Der cartesianische Gott trägt die Züge, die ihm Descartes verliehen hat.

Die hysterische Seite zeigt sich da am deutlichsten, wo Descartes die Gewissheit des Cogito im Akt des Denkens, des Aussagens festmacht, wo er also vom "sujet de l' énonciation"/"Subjekt des Aussagens" spricht. An dieser Stelle wird die Notwendigkeit, diesem armseligen Subjekt eine Verankerung zu geben, viel deutlicher als in den

Passagen, in denen Descartes die Gewissheit auf das "sujet de l' énoncé"/"Subjekt der Aussage" abstellt, denn mit der Entdeckung des Aussagens rückt die Kluft, die die Signifikanten aufreissen, viel deutlicher in den Vordergrund. Die Verankerung wird in dem gesucht, was Lacan das Objekt  $a$  nennt. Im hysterischen Diskurs steht es am Ort der Wahrheit.

Der psychoanalytische Diskurs erhebt nun dieses Objekt zum Agenten des Diskurses, wobei unterstellt wird, dass es spricht, vor allem dort, wo sich das Sprechen gemäss der Grundregel der Psychoanalyse aller Fesseln der Höflichkeit entledigt:

$$\begin{array}{ccc} a & \text{--->} & \$ \\ S_2 & & S_1 \end{array}$$

Da  $a$  nicht aus sich selber sprechen kann, sondern lediglich vom Ort des Andern her, bleibt das  $a$ , Kern des Realen, stets ausserhalb des Gesagten. Wo Es war ( $a$ ) soll Ich werden ( $\$$ ), erweist sich als unabschliessbare Aufgabe, das Reale zu erhaschen. Unter diesen Voraussetzungen gibt es keine Wahrheit der Wahrheit, sondern lediglich die Wahrheit ohne Garanten, die Wahrheit der Phantasmen des Subjekts. Diese verweisen wiederum auf das Geniessen, das dem Subjekt eine wenn auch prekäre Verankerung gibt. Es steht anstelle der Substanz, die dem Subjekt fehlt.

Wird das Mathem des psychoanalytischen Diskurses auf das Geschehen innerhalb der psychoanalytischen Kur bezogen, so nimmt der Analytiker den Platz des Objekts ein. Er verkörpert das Rätsel, zu dem der Analysant durch sein Sprechen einen Zugang zu erreichen hofft. Das Rätsel, das Geheimnis, das Unsagbare, das sich entziehende Sein wirkt als Agent des psychoanalytischen Diskurses, verkörpert durch den Analytiker, der zugleich eine Präsenz und eine Abwesenheit, einen offenen Raum des Sprechens repräsentiert. Der Ort des Sprechens ist im Subjekt, dem Analysanten, inkarniert, das seine Wahrheit mittels der Übertragung beim andern, am Platz des Analytikers erkennen will, von dem es annimmt, dass er weiss. Weil der Analysant annimmt, dass der Analytiker weiss, was es mit ihm auf sich hat, liebt es ihn, tritt es in eine Beziehung zu ihm ein. Der Analytiker weiss zwar vieles, aber über die Singularität des Analysanten weiss er nicht Bescheid. Eigentlich weiss der Analysant, dass der Analytiker nichts von ihm weiss, und doch macht er ihn zur wissenden Instanz, darin

einer Imaginarisierung folgend, die der Antrieb dafür ist, dass er im andern etwas von seiner eigenen Wahrheit lesen kann, selbst dann, wenn er seinen Analytiker nicht sieht.

---

Anmerkungen:

- 1 vgl. dazu vor allem R. Descartes, Meditationen
- 2 vgl. dazu.
- 3 vgl. dazu die Differenz in der Begründung des Cogito, die Descartes im Discours de la méthode und in den Meditationes gibt.
- 4 s. dazu Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux, chap. III, p. 31 ff. und chap. XVII, p. 197 ff.; deutsch: Seminar XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Kap. III, S. 35 ff., u. Kap. XVII, S. 227 ff, Walter, Olten 1978
- 5 «L 'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», p. 517, in: Ecrits, p. 493ff.; dt.: S. 43, in: Schriften II, S.15ff.
- 6 Sémin. XI, p. 58; dt. S. 65.
- 7 s. dazu Alain Juranville, Lacan et la philosophie, p. 392 f., dt. S. 500 f.
- 8 s. dazu A. Sciacchitano, Das Unendliche und das Subjekt.
- 9 Vgl. Lacan in Italia S. 40, wo er den «discours du capitaliste» einführt.
- 10 s. dazu Le Séminaire XVII, L 'envers de la psychanalyse.
- 11 «Diskurs des Meisters», gelegentlich mit «Diskurs des Herrn» übersetzt, ebenso wie «maître-signifiant» zum «Herrensifikant» wird. Die sich eröffnenden Differenzen sind keineswegs belanglos! Den mit Lacans Diskursmathemen Vertrauten fällt auf, dass hier eine vereinfachte Schreibweise bezüglich der Pfeile gewählt wurde. Die differenzierte enthält jeweils (ausser beim Diskurs des Kapitalisten) 5 Pfeile, die sich bezüglich der Plätze wie folgt darstellen:

Agent ---> Anderer

Wahrheit Produktion

Die vereinfachte Schreibweise stützt sich auf Darstellungen von Lacan selbst (z.B. in l' envers de la psychanalyse ). Die Unterschiede weisen, wie auch die Konzipierung eines 5. Diskurses, auf das Spielerische der Diskursmatheme hin – es ist keineswegs verboten, nach andern Diskursformeln zu suchen.

---

Literatur:

- R. Descartes, Oeuvres, Vrin, Paris 1973.
- Discours de la méthode. Avec introduction et notes de E. Gilson, Vrin, Paris, 1961.
  - Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, F. Meiner, Hamburg 1979.
  - Gespräch mit Burman, F. Meiner, Hamburg 1982.
  - Die Prinzipien der Philosophie, F. Meiner, Hamburg 1955.
  - Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch, hg. v. L. Gabe, F. Meiner, Hamburg 1959.
- S.S. De Sacy, Descartes par lui-même, Ed. du Seuil, Paris 1956.
- R. Specht, Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1966.
- Cahiers de Royaumont, Descartes, Les Ed. de Minuit, Paris 1957.
- L. Gäbe, Descartes' Selbstkritik, F. Meiner, Hamburg 1972.
- S. Freud, Die Traumdeutung. Ges. Werke, Bde. II/III.
- J. Lacan, Ecrits, Ed. du Seuil, Paris 1966; deutsch: Schriften I u. II, Walter, Olten 1973 u. 1975.
- Le Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Ed. du Seuil, Paris 1978, deutsch: Seminar II, Das Ich in Freuds Theorie und in der Technik der Psychoanalyse, Walter und Quadriga
    - Le Séminaire III, Les psychoses, Ed. du Seuil, Paris 1981; dt. Die Psychosen, Quadriga, Weinheim und Berlin
    - Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Ed. du Seuil, Paris 1973; deutsch: Seminar XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Walter und Quadriga
    - Le Séminaire IX, L'identification (inédit), 1962.
    - Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse, Ed. du Seuil.
- Lacan in Italia (1953-1978). SIC, Materialien für Psychoanalyse, La Salamandra, Mailand 1978.
- A. Augustinus, "De magistro", in: Philosoph. Spätdialoge, Zürich/München 1973.
- F. Bacon, Das Neue Organon. Akademie-Verlag, Berlin 1982 (2.Aufl.).

- G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1970.
- M. Heidegger, Sein und Zeit. M.Niemeyer, Tübingen 1972 (12.Aufl.).
- Vom Wesen der Wahrheit. V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (6. Aufl.).
  - Unterwegs zur Sprache. Verlag G.Neske, Pfullingen 1982 (7.Aufl.).
  - Zur Seinsfrage. V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (6.Aufl.).
- E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Löwen 1962 (2. Aufl.).
- A. Juranville, Lacan et la philosophie, Presses Universitaires, Paris 1984; dt. Lacan und die Philosophie, Klaus Boer, 1990.
- H. Lang, Die Sprache und das Unbewusste, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
- Platon, "Kratylos", in: Sämtl. Werke, Bd.II. Rowohlts Klassiker, 1967.
- J.P. Sartre, L 'être et le néant. Gallimard, 1955 (48ème ed.).
- F. de Saussure, Cours de Linguistique Générale. Payot, Paris 1971; deutsch: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft. W. de Gruyter, Berlin, 1967.
- A. Sciacchitano, Das Unendliche und das Subjekt. Warum ist es gut die Mathematik zu kennen, wenn man über Psychoanalyse spricht? Zürcher Gespräche. RISS-Extra 4, Zürich, 2004