

## Das Ding als psychoanalytischer Diskurs

Vortrag an der Psy.Bi. 27. April (Zoom)

Liebe Kolleginnen und Kollegen, sehr geehrte Damen und Herren,

es freut mich, dass ich diese Vortragsreise »Elemente der Psychoanalyse« an der PsyBi eröffnen darf, und ich bedanke mich für die Einladung.

Das Thema, zu dem ich etwas zu sagen versuche, ist betitelt mit »Das Ding als psychoanalytischer Diskurs«. »Das Ding« ist ein banales Wort, das seine Banalität seiner Mehrdeutigkeit verdankt. Was kann nicht alles ein Ding sein! Irgend ein Gegenstand, sogar ein sehr unbestimmter, aber auch ein Mädchen, meist in einem abwertenden Zusammenhang; sodann taucht das Ding in Ortsnamen auf, wie Opferdingen, Wettingen, Ehrendingen, Trasadingen usw., wobei auch die Endungen -ingen, -ungen, auf »Ding« zurückgehen. Die Etymologie weist darauf hin, dass »Ding« früher einen Versammlungsort, einen Richtplatz, eine Gerichtsstätte bezeichnete, also einen leeren Platz, oft umgeben von Bäumen oder Häusern. Als Verb taucht die veraltete Form »dingen« auch auf für »in Dienst nehmen«, oft mit einem pejorativen Unterton, wie »eingedungener Mörder«. Dabei muss man auch an die Verdingkinder denken, die oft als uneheliche Kinder auf Bauernhöfen ein trauriges Leben fristeten.

Schaut man in etymologischen Quellen genauer nach, trifft man auf eine interessante Feststellung, die eine Spur freilegt zur Verwendung des Dings in der Philosophie und in der Psychoanalyse: »Ding« weist auf eine Zugehörigkeit zu einem Namen hin, einem Familiennamen oder einer Berufsbezeichnung. Das Ding erscheint nun als ein Zentrum, um das herum Menschen oder Objekte versammelt sind. Das gibt eine Ahnung davon, warum das Ding in der Philosophie, dann auch in der Psychoanalyse ein buchstäblich weitreichendes, umfassendes Konzept ist.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass es Institutionen in der Psychoanalyse gibt, die »Das Ding« im Namen tragen: »cause freudienne«, »l'école de la cause«. Dabei darf nicht vergessen werden, dass »cause« auf »causa« zurückgeht, auch, dass »causer« »sprechen« heißt. Was für Zusammenhänge tun sich da auf!

Bevor wir uns Freuds Verständnis des Dings in seiner Metapsychologie zuwenden, schiebe ich die Erinnerung an eine Szene in einem Kinderbuch ein: Der Hauptdarsteller – ein Vogel-Mensch mit Namen Globi – hat eine Vase zerbrochen. Um den Schaden möglichst ungeschehen zu machen, macht er sich eifrig daran, die Scherben zusammenzukleben. Nach getaner Arbeit merkt er, dass er sich selbst in die Vase »hineingeleimt« hat und sie erneut zerbrechen muss, um sich zu befreien.

Das Motiv des Hineinleimens findet sich auch in andern Erzählungen, so z.B. in einem Film, der mit »Kaos« betitelt ist; darin wird dargestellt, wie ein großer Krug auf einem Dorfplatz zerbrochen ist und repariert werden muss, wobei am Ende der Arbeit der eifrige Bastler sich selbst darin einschließt, nicht mehr drauskommt.

Das Ding als Krug – es zierte schon die erste Nummer der Zeitschrift RISS, und es war auch ein hauptsächliches Thema von Lacans erstem Seminar, expliziter allerdings im VII. Seminar.

## 1. Das Ding in Freuds Metapsychologie

Nun also zu Freud: Er versuchte seit den Anfängen in der Aphasie-Arbeit ein Modell zu erarbeiten, das einsichtig macht, wie das Psychische funktioniert. In diesem Zusammenhang beschäftigte er sich mit dem Intrapsychischen; er beschrieb drei Systeme,  $\square\square\square\square\square\square\square$ , die aus durchlässigen und undurchlässigen, durch Bahnungen miteinander verbundenen Neuronen gebaut sind; er schilderte die Arbeitsweise des Psychismus, die von der reflexartigen Aufnahme und Abfuhr von Erregungen bis zum beobachtenden und erkennenden Denken in kleinsten Energiequanten reicht und die Organisation eines Gedächtnisses erfordert, er stellte seine tragenden Prinzipien vor (exogene und endogene Reize, Wunsch, Befriedigungserlebnis, Lust-Unlust-Prinzip, Lust-Realitätsprinzip, Homöostase, Organisation eines Ichs als Neuronenkomplex, Sprachzeichen); zugleich liefert sein Modell eine Vorstellung von den Schwierigkeiten des psychischen Apparats, sich auf die äußere Realität (und nicht auf die Einbildung der äußeren Realität) zu beziehen, denn der psychische Apparat erscheint in Freuds Darstellung keineswegs als ein im voraus der Umwelt angepasster – vielmehr bewirken die anfängliche Hilflosigkeit des kleinen Menschen und das Auftreten von Halluzinationen (Traum), dass das Funktionieren des psychischen Apparats von seiner biologischen Ausstattung her überhaupt nicht ohne Vermittlung der »Nebenmenschen« gesichert ist; auch das Bewusstsein vermag keine Garantien für das tatsächliche Vorhandensein eines Realitätszeichen zu geben.

Das Ding wird da wichtig, wo es um die gesuchte Befriedigung des Ichs und seiner endogenen Reize geht. Damit Befriedigung stattfinden kann, braucht es ein äußeres Objekt, das zuerst für das kleine Kind unbekannt ist. Vom Objekt bilden sich allmählich Vorstellungen (Objektvorstellungen), die ein Wiedererkennen auf der Basis eines Urteils ermöglichen. Aber mit dem Wiedererkennen sondert sich zugleich ein Teil ab, der sich dem Verständnis entzieht. Dieser Teil ist es, der in Freuds Auffassung für das Ding charakteristisch ist. Der unverstandene Rest bewirkt, dass sich weder auf der Ebene des Erkennens, noch auf derjenigen der Befriedigung eine Ganzheit, Vollkommenheit einstellt.

»Das Ding« taucht in Freuds Arbeiten vor allem im »Entwurf einer Psychologie« in elaborierter Form auf. Er grenzt es gegen den Begriff des Objektes und seiner Vorstellung (Objektvorstellung) ab, insofern diese dem Ich bekannt sind. Das Ding ist das, was sich den bekannten (unabschließbaren) Objektvorstellungen (visueller, akustischer, taktiler, kinästhetischer Art) entzieht, es ist das, was neu ist, unverstanden bleibt.

Der Kontext seiner Ausführungen zeigt, dass er mit dem Ding vor allem den andern Menschen (Nebenmenschen) meint, der den endogenen Erregungen eine Abfuhr verschaffen kann, was zu einem Befriedigungserlebnis führt. Der Nebenmensch kann aber auch versagend sein, so dass er zum feindlichen Objekt wird. Das »Dinghafte« des Nebenmenschen situiert sich dort, wo dieser unbekannt ist, wobei das Unbekannte das ist, was zur Ganzheit fehlt und was eine vollständige Befriedigung ermöglichen würde, die stets gesucht wird.

Das entsprechende Freud-Zitat, das ich vorweg ausgesucht habe, lautet:

»Nehmen wir an, das Objekt, welches (die) Wahrnehmung liefert, sei dem Subjekt ähnlich, ein *Nebenmensch*. Das theoretische Interesse erklärt sich dann auch dadurch, dass ein *solches* Objekt gleichzeitig das erste Befriedigungsobjekt, im fernerem das erste feindliche Objekt ist, wie die einzig helfende Macht. Am Nebenmenschen lernt darum der Mensch erkennen. Dann werden die Wahrnehmungskomplexe, die von diesem Nebenmenschen ausgehen, zum Teil neu und unvergleichbar sein, seine *Züge*, etwa auf visuellem Gebiet; andere visuelle Wahrnehmungen, z.B. die seiner Handbewegungen, aber werden im Subjekt über die Erinnerung eigener, ganz ähnlicher visueller Eindrücke vom eigenen Körper fallen, mit denen die Erinnerungen von selbst erlebten Bewegungen in Assoziation stehen. Noch andere Wahrnehmungen des Objektes, z.B. wenn es schreit, werden die Erinnerung an eigenes Schreien und damit an eigene Schmerzerlebnisse wecken. Uns so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in zwei Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als *Ding* beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit *verstanden*, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann.« (*Entwurf einer Psychologie*, G.W. Nachtragsband, S. 426/7)

## 2. Das Ding (*la Chose*) in Lacans Lehre

Lacan hat dieses Konzept des Dings, das in der Rezeption Freuds weitgehend verloren ging, wieder aufgegriffen und aus ihm das Herzstück der Ethik der Psychoanalyse gemacht. Paradigmatisch lässt sich hier seine Reformulierung – präziser gesagt: eine seiner Reformulierungen – der Psychoanalyse darstellen. Nicht weit entfernt von der Philosophie Kants, fasst Lacan das Ding als das Unmögliche auf, dessen Fehlen mit Imaginationen (Phantasmen) gefüllt wird. Er

geht dabei von der trennenden Wirkung der Sprache, genauer gesagt: der verbalen Signifikanten aus. Das Subjekt erleidet durch deren Einwirkung eine Spaltung. Einerseits identifiziert es sich mit dieser Ebene des sprachlichen Anderen, andererseits ist es Körper, für dessen Erfahrung das Bild grundlegend ist. Wir begegnen hier der Dreiteilung des Subjekts: dem sprachlichen Subjekt (*je*), dem Bild des Körpers (*moi*), dem Körper. In dieser Dreiteilung finden sich die drei Register des Symbolischen, Realen und Imaginären wieder, die Lacan allen topologischen Überlegungen zugrunde gelegt hat. Über die verbalen Signifikanten weiß das Subjekt um sein Sein, mit diesem Wissen ist jedoch zugleich der Verlust an Sein verbunden, den das Bild phantasmatisch füllt. Das Medium, durch welches das Subjekt sein Sein zu erkennen hofft, konfrontiert es also mit einem grundsätzlichen Verfehlen. Das Ding situiert sich Lacan zufolge im Diesseits der Sprache, von ihr ausgeschlossen. Es betrifft sowohl den Kern des Subjekts wie das Unerkennbare außerhalb der Sprache.

Lacans Wiederaufnahme des Dings ist von entscheidender Bedeutung für Theorie und Praxis der Psychoanalyse. Er erkennt in ihm den eigentlichen Ort der antizipierten Erfüllung. Da das Ding ein unmögliches ist, halten seine Repräsentationen den Wunsch als einen unstillbaren aufrecht. Um diese Unerfüllbarkeit deutlich zu machen, spricht Lacan vom *désir*, was man zumeist mit Begehren übersetzt. Das Begehren hat kein ihm a priori zugeordnetes Objekt; es hält sich mittels Objekten am Leben. Die Signifikanten, welche die Realität des Subjekts in eine symbolische verwandeln, ermöglichen nicht nur Funktionen wie (Wieder-)Erkennen und Urteilen, sondern sie grenzen auch etwas aus, was im Unsagbaren verbleibt: das »unmögliche« Ding.

Das entsprechende Zitat, das ich, zusammen mit dem Freud-Zitat, vorweg ausgewählt habe, lautet: »... das wahre, wenn nicht das gute Subjekt, das Subjekt des Begehrens, ebenso im Lichte des Phantasmas wie in seiner Unterbringung außerhalb des Bewusstseins [ist] nichts anderes als das DING, das seiner selbst das Nächste ist, auch wenn es ihm am stärksten entgeht.« (»Zum Vortrag von Daniel Lagache«, in: *Schriften II*, übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Wien: Turia+Kant, S. 157)

Bis zu einem Verständnis dieses Zitats, in dem das Subjekt mit dem Ding gleichgesetzt wird, bedarf es noch ein paar Schritte. Wir schlagen einen Weg ein, der uns – in der gebotenen Kürze – einen Überblick über das Ding in der Philosophie verschafft, der in eine etwas ausführlichere Darstellung Heideggers mündet, dessen Aufsatz mit dem Titel »Das Ding« von Lacan von großer Bedeutung war.

### 3. Das Ding in der Philosophie

Ein erstes Mal begegnet uns das Ding – ausdrücklich als solches benannt – bei den »Predigten, Traktaten und Sprüchen« des deutschen Mystikers Meister Eckart: »Mag es ein Stein, ein Pferd, ein Mensch oder was immer sonst sein, das sie kennen lernen will, immer nimmt die Seele das Bild hervor, das sie von ihnen abgezogen hat, und auf diese Weise kann sie sich mit ihnen vereinigen. Aber immer wenn ein Mensch auf diese Weise ein Bild empfängt, muss es notwendigerweise von außen durch die Sinne hereinkommen. Darum ist der Seele kein Ding so unbekannt, wie sie sich selbst. Es sagt ein Meister, die Seele könne von sich kein Bild schöpfen oder abziehen. Darum kann sie sich selbst ganz und gar nicht kennen lernen.«

Die Seele kann kein Bild von sich selber haben, der Mystiker beschreibt sie als Tätigkeit. Infolgedessen kann es auch keine Erkenntnis der Seele geben, bloß eine Erkenntnis der äußeren Gegenstände. »Von keinem Ding weiß sie so wenig, wie von sich selbst.« Auf eine selbstverständliche Weise spricht Meister Eckart von der Seele als von einem Ding.

Schon viel früher hatte Augustinus vom Ding gesprochen, jedoch es nicht als solches benannt. Aber seine Aussage in den »Bekenntnissen« hört sich beinahe so an, als hätte er die lacansche Topologie der Extimität vorweggenommen: »interior intimo meo et superior summo meo« / »Gott ist uns innerlicher (näher), als wir es selbst sind.« (*Bekenntnisse*, III,6,11).

Bei Descartes nimmt das Ding beide Positionen ein, die eines Objekts und die eines subjektiven Vermögens, besser gesagt: die einer äußeren, materiellen, und die einer inneren, kognitiven Substanz. Er unterscheidet bekanntlich die *res extensa* von der *res cogitans*, das ausgedehnte vom denkenden Ding. Dieses denkende Ding, das berühmte *cogito*, entdeckt der Philosoph auf dem Weg des Zweifels an den sinnlichen Daten; selbst wenn alle Sinne täuschen, ist doch dieses unreduzierbare Ding, das *cogito*, da, und es wird zum Angelpunkt der Gewissheit. Erneut wird deutlich, dass das Ding nicht einfach mit einem Objekt gleichgesetzt werden darf. Ganz im Gegenteil wird das Innerste des Subjekts so bezeichnet – bei Meister Eckart das, was jeder Objektivierung, bei Descartes das, was jedem Zweifel vorausliegt.

Mit Kant erfährt die Auffassung des Dings eine erkenntniskritische Wendung, indem der Königsberger Philosoph das empirisch gegebene, d.h. erkennbare Ding vom unerkennbaren Ding, dem Ding an sich, unterschieden hat. Erkennbar im Sinne einer wissenschaftlichen Erkenntnis sind demzufolge die Phänomene, also das, was erscheint, nicht jedoch der *noumenale* Bereich, der sich den Gesetzen der Kausalität und den raumzeitlichen Bedingungen, die für die Welt der Erscheinung gelten, entzieht. Die Seele, die Kant auch Seelending nennt, gehört nicht zum empirisch fassbaren Bereich, sondern zu demjenigen der Freiheit, die sich der Kausalität, den Naturnotwendigkeiten entzieht und

ausserzeitlich und ausserräumlich ist. Bei aller Unterschiedlichkeit zu Meister Eckart, ist Kant in diesem Punkt der Erkenntnis der Seele, bzw. der Unmöglichkeit ihrer Erkenntnis, nahe bei der Auffassung von Meister Eckart.

Hegel ändert die Auffassung des Dings noch einmal auf grundlegende Weise. Er kritisiert die Trennung des Dings an sich vom Phänomen, hält zwar an dieser begrifflichen Unterscheidung von An-sich und Für-sich fest, verwendet sie jedoch anders: Das An-sich wird zur ausstehenden, zu entdeckenden Wahrheit, zu der das Für-sich-Sein des erkennenden Subjekts über Wege und Umwege, Irrtümer und Illusionen gelangen kann. Hegel fasst das Ding als eine einende Instanz auf. Er unterscheidet verschiedene Stufen in der Erkenntnis des Dings: Das menschliche Erkenntnisvermögen erkennt zuerst Gegenstände, die verschiedene Eigenschaften haben; z.B. dieses Haus ist weiß, auch groß, auch alt usf.. Die Eigenschaften zerfallen nicht in einzelne Stücke, sondern bilden Einheiten. Die Verknüpfung von Eigenschaften bringt das Subjekt zur Entdeckung, dass es selbst diese zu Einheiten versammelt. Somit geht die Antwort auf die Frage nach dem Ding vom Gegenstand (Objekt) auf das Subjekt über – es ist die Instanz, die verknüpft und vereinheitlicht. Das Ding ist somit für Hegel nichts Fixes, Fremdbleibendes, Unerkennbares wie für Kant. Es ist auch weder bloss aussen, noch bloss innen, weder bloss materiell noch bloss geistig; die Auffassung dessen, was das Ding ist, hängt vom Subjekt ab, vom Stand seiner Erkenntnis.

Heidegger illustriert seine Auffassung des Dings mit der Metapher eines Krugs. Er beginnt seine Ausführungen im Aufsatz »Das Ding« zunächst ganz im Sinne des alltäglichen Verständnisses, indem er von dem spricht, was uns scheinbar nahe ist: »Was ist ein Ding? Der Mensch hat bisher das Ding als Ding so wenig bedacht wie die Nähe«. Er fährt fort: »Ein Ding ist der Krug. Was ist der Krug? Wir sagen: ein Gefäß; solches, was anderes in sich fasst. Das Fassende am Krug sind Boden und Wand. Dieses Fassende ist selbst wieder fassbar am Henkel. Als Gefäß ist der Krug etwas, das in sich steht. Das Insichstehen kennzeichnet den Krug als etwas Selbständiges ....« Heidegger fragt weiter: »Was ist das Dingliche am Ding? Was ist das Ding an sich? Wir gelangen erst dann zum Ding an sich, wenn unser Denken zuvor erst einmal das Ding als Ding erlangt hat. .... Alles Vorstellen des Anwesenden im Sinne des Herständigen und des Gegenständigen gelangt .. nie zum Ding als Ding«.

Dann folgt ein entscheidender Gedanke: »Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die fasst«. Die Leere ist für Heidegger keineswegs einfach nichts oder etwas, was man ohne weiteres vernachlässigen kann, sondern die Leere macht es möglich, dass der Krug versammelt: »Dieses vielfältig einfache Versammeln ist das Wesende des Kruges. Unsere Sprache nennt, was Versammlung ist, in einem alten Wort. Dies lautet: thing. Das Wesen des Kruges ist die reine schenkende Versammlung des einfältigen Gevierts als ein Ding.« (»Das Ding«, in: Vorträge und Aufsätze)

Heidegger spricht in diesem Zusammenhang nicht vom Menschen oder von der Seele, oder von dem, was er unter »Dasein« versteht. Der Krug ist das Ding. Das Versammelnde ist nicht das Seelische, nicht in einem erkennenden Innern, sondern im Krug selbst. Hat damit das Ding seinen Höhenflug in der Philosophie vollendet? Ist es von der Gleichsetzung mit der sich selber fremd bleibenden Seele bei Meister Eckart, aber auch bei Kant wieder zu dem geworden, was der alltägliche Sprachgebrauch meint? Ist es von der Dignität, die es in Hegels Philosophie hat, nämlich Schöpfung des objektiven Geistes zu sein, zum irdenen Krug geworden, hat es also seinen Abstieg vollendet vom Unerkennbaren zum Erkennbaren, vom Immateriellen zum Materiellen? Ein solcher Schluss wäre voreilig. Heidegger spricht vom Geviert des Dings. Er meint damit, dass die Sterblichen und die Unsterblichen, das Irdische und das Himmlische im Krug, in dem, was er »Geschenk des Gusses« nennt, anwesend sind. Das ist das Geviert des Dings.

Wie groß sein Einfluss auf Lacan war, sieht man an dessen Verwendung des Krugs, den er bisweilen auch »Topf« oder »Senftopf« nennt, der in den frühen Seminaren ein Hauptthema ist, denken wir an das Modell von Bouasse, aber auch an die Erweiterung mit den beiden Spiegeln, dem Planspiegel und dem Hohlspiegel. Der Topf ist auch in späteren Arbeiten präsent, vor allem dort, wo Lacan das minus Phi (-phi) einführt, das einen Mangel im Spiegelbild einführt.

#### **4. Das Ding in der psychoanalytischen Klinik**

Die bisherigen Ausführungen rufen möglicherweise den Eindruck hervor, dass hier ein Begriff – das Ding – nur philosophisch erörtert wird. Das Freud-Zitat weist jedoch darauf hin, dass das Ding von entscheidender Bedeutung für die Praxis der Psychoanalyse ist, denn es macht einen großen Unterschied, ob ich den Nebenmenschen in seiner Andersheit erkennen kann, oder ob mir diese Erkenntnis grundsätzlich verschlossen bleibt.

Die klinischen Aspekte des Dings betreffen außerdem noch andere Zusammenhänge. Denken wir nochmals an das Kinderbuch mit der Geschichte des Vogelmenschen, der sich selbst im Krug hineinleimt und wohl sein Flickwerk wieder zerbrechen muss, um sich vom Eingeschlossensein zu befreien. Sehen wir darin nicht eine wunderbare Darstellung des Wunsches nach dem Phallus-Sein? Ein Begehren nach der vermeintlichen Geborgenheit im mütterlichen Körper, die sich als Ort einer fatalen Regression erweist?

Es ist Melanie Klein, die das Ding mit dem mütterlichen Körper gleichgesetzt hat. Der Ödipus-Komplex im Sinne des gewöhnlichen Verständnisses von Liebe zur Mutter und Rivalität mit dem Vater erhält dadurch eine Wendung, denn das Begehren, Phallus zu sein ist das Begehren des Anderen, der Mutter, die ihre Erfüllung sucht. Wenn das Kind diesem Begehren zu entsprechen versucht,

heisst das, dass es das Begehren des Anderen, der Mutter, begehrt, es ist glücklich, wenn es sie glücklich macht. Diese Konstellation erfährt dann eine Wendung, wenn das werdende Subjekt diese Erfüllung zu verweigern vermag – das ist das, was man die anale Phase nennt und die einem entschiedenen Ausstieg aus der Aura der Geborgenheit des mütterlichen Körpers gleichkommt –, die imaginäre Schale des Dings wird gesprengt, der verlangte Gehorsam verweigert. Der Preis dafür ist die Erfahrung des Alleinseins, des Ungeschütztseins, so dass das Kind noch lange regressiv das verlorene Einssein mit der Mutter wiedererlangen möchte.

Diese Position des einerseits Geborgenheit suchen, andererseits sich von der Umklammerung des Begehrens des Andern zu lösen, wird trefflich in einem Kindervers dargestellt: »Der Hansdampf im Schneckenloch, hat alles was er will. Und was er hat, das will er nicht, und was er will, das hat er nicht, der Hansdampf im Schneckenloch.« Hat er alles, gibt es kein Begehren mehr; hat er ein Begehren, hat er nicht alles!

Das Konzept des Dings ist geeignet, die traditionelle Auffassung des Ödipuskomplexes zu unterlaufen. Die Mutter ist für das kleine Kind noch nicht ein erotisches Objekt des sexuellen Begehrens, sondern Ort der Geborgenheit, Schutz vor den Zumutungen des Lebens, somit auch Schutz vor den Anforderungen der Selbsterhaltung. Dabei wird durch die Einwirkungen der Signifikanten das Ding zu einem unmöglichen Objekt. Es gilt zu unterscheiden zwischen der Brust als Objekt und dem mütterlichen Raum als Ort der Geborgenheit; erstere sucht das Objekt, das Befriedigung verschafft, wobei das Brust-Haben auf einem Begehren nach Brust-Sein beruht, das unmöglich ist, wie Freud in einer sehr späten Notiz schrieb. Das Phallus-Sein tendiert dagegen dazu, das eigene Sein des Kindes gänzlich in der Höhle des mütterlichen Körpers aufgehen zu lassen. Beide Formen des Begehrens tendieren nach Einssein und sind doch zu unterscheiden. Beim einen gibt es eine erogene Zone, der Mund, während beim anderen der ganze Körper »phallifiziert« wird.

Wenn man von klinischen Aspekten im Zusammenhang mit dem Ding spricht, gerät man leicht in eine Verabsolutierung einer genetischen Sichtweise. Es sieht dann so aus, als könne der Weg des werdenden Subjekts *ab ovo* nachgezeichnet werden, vom Phallus-Sein zum Phallus Haben und dann zur Erkenntnis des Geschlechtsunterschieds mit ihren besonderen Konsequenzen für jedes Geschlecht. Dabei werden die strukturellen Voraussetzungen, innerhalb derer die genetischen Vorgänge sich ereignen, ignoriert, was erhebliche Folgen für die Praxis der Psychoanalyse hat. Die genetischen Vorgänge und ihre Konzeptualisierung setzen nämlich voraus, dass es Signifikanten gibt, die jedem Menschen vorausgehen. Sie sind es, ohne die keine Geburt möglich wird und ohne die es keine Pflege des Kindes gäbe, die diesen Namen verdient. Bekanntlich gibt es Experimente, denen zufolge den Angehörigen von Kindern untersagt wurde, mit den Kindern zu sprechen. Das Resultat wird uns nicht erstaunen: viele sind gestorben oder sind Wesen geworden wie Kaspar Hauser.



Es gehört zur Pflege und Betreuung von Kindern, dass sie nicht nur gefüttert, gewickelt und angeschaut werden, sondern dass mit ihnen gesprochen wird.

Für eine psychoanalytisch angeleitete Theorie bedeutet das, das Werden eines Subjekts unter der doppelten Perspektive des Strukturellen und des Genetischen nachzuzeichnen. Ein solches Unterfangen gleicht dem, was Hegel in der »Phänomenologie« getan hat. Die strukturellen Voraussetzungen hat er in der Logik der Wissenschaften geliefert, die Etappen der Subjektwerdung in der Phänomenologie. Der Weg des Subjekts ist einer vom An-Sich zum Für-Sich, zur Aneignung dessen, was strukturell vorausliegt.

## 5. Das Ding als passives und als aktives

Die fundamentale Dimension, die im Ding enthalten ist, führt dazu, dass es zunächst als Objekt aufzufassen versucht wird – dann hat es alle möglichen Bedeutungen, wie wir gesehen haben, wobei ein Rest bleibt. Er führt dazu, das Ding auch als Quelle aufzufassen, als etwas, was meiner Reflexion vorausgeht, ja, diese überhaupt erst ermöglicht. Deshalb Lacans Gleichsetzung des Dings als das wahre, gute Subjekt. Wobei man sagen muss, dass Lacan dem Subjekt ansonsten keine Aktivität zuspricht, denn mit der Aussage, das Subjekt sei ein Ort der Repräsentation der Signifikanten, fasst er es als einen Ort auf, dem keine eigene Aktivität zukommt – diese komme allein von den sexuellen Partialtrieben. Bleibt man dagegen beim Ding als einer aktiven Instanz, so wird deutlich, dass es etwas im Psychischen gibt, das der Teilung der Geschlechter, wie auch der Teilung der Triebe (sexuelle, aggressive) und der Teilung von unbewusst und bewusst vorausliegt und sich manifestiert – als Geviert.

Das Ding ist somit ein Konzept, von dem man sagen muss, dass es ein unmögliches ist, ein Unbegriff. Nicht nur ist es in seinem Wesen empirisch inexistent, sondern es widersetzt sich topologisch auch der Situierung von Innen und Außen. Das Wort »Extimität« – zusammengesetzt aus äußerlich (*extérieur*, *extern*) und intim, Intimität – bezeichnet dies treffend. Wenn man ihm doch Gestalt geben muss, so am ehesten in einer Kleinschen Flasche oder in all den Figuren des *cross-cap*, bei denen das, was innen ist, ins Aussen übergeht und umgekehrt.

Man kann sich fragen, ob Lacan das Ding sogar mit dem Signifikanten gleichsetzt. Das folgende Zitat lässt eine solche Interpretation zu, aber es ist auch möglich, es so aufzufassen, dass mit dem Signifikanten der verbale Signifikant gemeint ist. Das Zitat lautet: »Die Sprachwirkung ist die ins Subjekt eingeführte Ursache. Durch diese Wirkung ist es nicht Ursache seiner selbst, es trägt in sich den Wurm der Ursache, die es spaltet. Denn seine Ursache ist der Signifikant, ohne welchen es kein Subjekt im Realen gäbe.« (»Die Stellung des Unbewussten«, *Schriften II*, S. 376)

»L'effet de langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel.«

(»Position de l'inconscient«, *Écrits*, p. 835)

Die Krux dieses Zitats liegt darin, dass »Sprachwirkung« doppelt aufgefasst werden kann: a) die Sprache erzeugt eine Wirkung – b) die Sprache ist selbst Wirkung. Im ersten Fall ist sie die nicht weiter hinterfragte, aktive Instanz, die das Subjekt hervorbringt, repräsentiert. Im zweiten Fall ist die Sprache selbst Signifikat, hervorgebracht von einer Ursache, *cause*, also dem Ding. Die »*cause*«, würde das Sprechen hervorbringen, aus der *cause* würde »*causer*«. Wir sehen, in diesem enigmatischen Zitat Lacans ist wiederum die Frage enthalten, ob das Ding ein passives Objekt ist, Abfallprodukt der verbalen Signifikanten, die es ausgrenzen, gleichzusetzen mit dem Objekt a, oder ob es aktive, setzende Instanz ist, die eine Sprachwirkung hervorbringt, die das Subjekt repräsentieren.

Wir lassen diese Frage offen, sie dient uns aber zur Überleitung meiner abschließenden Ausführungen über den psychoanalytischen Diskurs als Geviert des Dings.

## 6. Der psychoanalytische Diskurs als Geviert des Dings

Wie erwähnt hat Heidegger dieses als Versammlung des Himmlischen und Irdischen, der Unsterblichen und der Sterblichen benannt. In der Psychoanalyse Lacans besteht das Geviert, wenn man es auf die Diskursmatheme anwendet – es gibt auch andere Möglichkeiten, die hier unerwähnt bleiben müssen – aus S1, S2, dem barrierten Subjekt (\$) und dem Objekt, die bei gleichbleibender Reihenfolge ihre Positionen verändern können, wobei auch diese ein Geviert bilden, bestehend aus Agent, Anderer, Produktion und Wahrheit.

Das heideggersche Geviert und das lacansche Geviert ließen sich zweifellos in eine Beziehung setzen, doch wollen wir nicht dieses Ziel anstreben, sondern uns auf die Vektoren in den Diskursmathemen konzentrieren, die Lacan auf unterschiedliche Weise eingezeichnet hat. Das wird ersichtlich, wenn man die entsprechenden Darstellungen im Seminar XVII, im Seminar XX oder in den Vorträgen in Italien vergleicht, wo er übrigens den fünften Diskurs, denjenigen des Kapitalisten eingeführt hat. Die unterschiedlichen Darstellungen schließen sich nicht aus, sondern sie sind abhängig von den Absichten, mittels der vier Plätze und der vier Elemente etwas darzustellen. Im Seminar XVII geht es zunächst um die Herleitung der Diskursmatheme, ausgehend von S1 und S2, dem sprachlichen Subjekt und dem Objekt a, sowie den vier Plätzen, die in allen Diskursformationen am selben Platz bleiben. Im Seminar XX wird dagegen der Gegensatz von *impuissance* und *impossibilité*, also von »Unvermögen« und

»Unmöglichkeit« herausgearbeitet. In einem der Vorträge in Italien legt Lacan besondere Sorgfalt auf die Pfeile, die Vektoren, weil er z.B. zeigen will, dass der Diskurs des Kapitalisten keine Verbindung vom Agenten (\$) und dem Anderen (S2) kennt, wie das bei den anderen Diskursen der Fall ist; der Diskurs des Kapitalisten dreht sich um das Genießen, so dass der Agent (\$) mit der Produktion (a), also den hergestellten Gütern, kurzgeschlossen ist, ganz so wie man es bei Marx lesen kann, wenn er sagt, dass der Kapitalist kein Auge für die Schönheit einer Landschaft hat, sondern allein ihren Nutzen, ihren Tauschwert sieht.

Nun ist dieses Geviert mit seinen Plätzen, seinen Elementen und Vektoren immer noch ein lebloses Gebilde. Das Ding ist jedoch nicht nur etwas Passives, dessen Eigenschaften man beschreiben kann, sondern es ist etwas Aktives, das die Elemente versammelt und sich in ihnen repräsentiert. So gesehen, bekommen die Vektoren eine große Bedeutung, aus ihnen gehen die Diskurse hervor. Aber auch sie müssen befragt werden: Woher nehmen sie ihre kohäsive Funktion? Und vor allem: was bewegt sie dazu, sich in den vier Elementen zu repräsentieren? Denken wir an das Zitat Lacans, an seine Aussage, dass das gute, das wahre Subjekt das Ding sei, so erkennen wir, dass das, was Lacan selbst gewöhnlich barriertes Subjekt ist, nicht das wahre Subjekt ist, sondern seine Darstellung, und dass das, was die Vektoren bewegt, nicht weiter begrifflich erfasst werden kann. Man könnte sagen, es ist das urverdrängte Leben, das jeder Frage, jeder Darstellung vorausliegt. Aber das ist möglicherweise ein vorschnelles Urteil.

Statt bei Elementen zu bleiben und Vektoren zu befragen, sollten wir auch die Leerstellen beachten. Jeder Diskurs ist um eine Leerstelle herum organisiert, unbesehen seiner konkreten Ausprägung als Diskurs des Analytikers oder als anderer Diskurs. Lacan hat nicht aufgehört, diese Leerstelle zu befragen, sei es, dass er – im Seminar XI – von Demokrit, von der zusammenhaltenden Kraft der Atome sprach, sei es, dass er über die Leere sprach, die besonders in China und Japan eine große Bedeutung hat, auch in den sino-japanischen Zeichen, sei es, dass er vom *inter-dit* sprach, was gewöhnlich mit »verboten« übersetzt wird, was dazu führt, dass dabei übersehen wird, dass das französische Wort eigentlich »zwischen-gesagt« (*inter-dit*) heißt. Das »Zwischen« lässt sich als Rest dessen auffassen, was materiell ist. Aber auch die umgekehrte Betrachtung ist möglich: vom Zwischen geht eine Kraft aus, die sich in den materiellen Elementen repräsentiert. Das Ding lässt sich nicht wirklich denken, wenn dieses Zwischen – zwischen den Worten, zwischen den Worten und dem Körper – nicht bedacht wird.

Im Seminar VII geht Lacan so weit, dass er das französische »mot« herausgreift, das sich ohne weiteres mit »Wort« übersetzen lässt. Lacan zeigt jedoch, dass »mot« im Französischen auch: »keine Antwort« heißt. Er belegt dies einerseits mit dem Beispiel eines rätselhaften Lächelns von Harpo Marx,

eines der Marx-Brothers, andererseits mit einer Fabel von La Fontaine (Nr. 19): »Der Esel und der Hund«, in welcher der Esel, der einen Sack trägt, in dem die Nahrung des Hundes enthalten ist, auf dessen Bitte, seinen Hunger zu stillen, schweigt, obwohl er die Bitte gehört hat. *L'âne* / der Esel, das ist auch der *analyste*, der sich den Ansprüchen des Analysanten verweigert und durch das Schweigen erfahrbar macht, wie daraus das Sprechen und das Begehren entspringt, das diese Quelle nie zu erfassen vermag, was kein Versagen, sondern eine struktural bedingte Unmöglichkeit ist.

In »Die Lenkung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht« / (»*La direction de la cure et les principes de son pouvoir*« sagt Lacan: »Mais le désir n'est rien d'autre que l'impossibilité de cette parole, qui de répondre à la première ne peut que redoubler sa marque en consommant cette refente (*Spaltung*) que le sujet subit de n'être sujet qu'en tant qu'il parle ...«

»Aber das Begehren ist nichts anderes als die Unmöglichkeit dieses Wortes, welches dadurch, dass es auf das erste Wort antwortet, seine Prägung nur verdoppeln kann, indem es diese *Spaltung*\* vollendet, die das Subjekt dadurch erleidet, dass es Subjekt nur ist, insofern es spricht.« (S. 132)

Er spricht auch von der »Unvereinbarkeit von Begehren (*désir*) und Sprechen (*parole*)« (ebd., S. 140); und schließlich behauptet er sogar im Séminaire XVI (»*De l'Autre à l'autre*«): »L'essence du discours psychanalytique c'est un discours sans parole«; Paris, Seuil, 2006, p. 11 et sq) / »Das Wesen des psychoanalytischen Diskurses ist ein Diskurs ohne Worte (ohne Sprechen).«

Es ist das Ding, das als setzende Instanz zum Symbolischen führt, das das Sprechen verursacht, das sich in Worten und Sätzen repräsentiert. Was dabei nicht vergessen werden darf: Diese Sichtweise auf das Genetische darf nicht dazu führen, wie es in psychoanalytischen Theorien oft geschieht, dieses als Ursache von allem aufzufassen. Das Ding erfindet nicht die Worte und es erfindet auch nicht Sätze, sondern es findet diese vor. Die Signifikanten sind vorgegeben, ohne diesen Vorrang der Signifikanten kann sich das Ding nicht repräsentieren, es gäbe keinen Primärprozess, der sich in die Löcher und Lücken des Sekundärprozesses, des rationalen Denkens einnistet, es unterspült und mit Libido überzieht, die seine Aussagen immer wieder aus dem Konzept bringen.

Wenn man das Ding als aktive Instanz auffasst, als das wahre, das gute Subjekt, kann das nicht heißen, dass es (das Ding) das Ei des Kolumbus ist, aus dem alles entspringt; vielmehr kann das Ding nur setzende Instanz sein, kann es nur als Signifikant fungieren, wenn das, was es hervorbringt, was es verursacht, nämlich das Sprechen, innerhalb eines kulturellen Kontextes geschieht, den es jedoch ohne das Ding nicht gäbe. Über diese eigenartige Verschlaufung von Transzendentalen und Empirischen, Objektiven und Subjektiven, Innerem und Äußeren, Ursache und Wirkung, Sprache und Sprachlosigkeit kommen wir nicht hinaus.