

Fragen zum Realen

SIR 1953

Das Reale taucht zusammen mit seinen beiden Gegenspielern, dem Symbolischen und dem Imaginären, zum ersten Mal 1953 in einem Vortrag Lacans mit dem Titel: Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale auf. Lacan spricht dabei von drei Registern.

(*Le registre* ist zunächst das Verzeichnis, wie z.B. das Schiffsregister, das Handelsregister; dann ist es das musikalische Register, z.B. der Orgel, aber auch der menschlichen Stimme, das Stimmregister, wie Kopf- oder Bruststimme, aber auch Sopran oder Alt, usw.; von da abgeleitet spricht man auch vom *registre* einer Rede, dem Ton der Rede, dem Tonfall.)

Die drei Register bezeichnet Lacan als die wesentlichen Register der menschlichen Realität. Dabei wird das Reale zunächst nicht besonders klar von der Realität unterschieden. Diese ist all das, was dem psychoanalytischen Prozess äußerlich ist, bis hin zur Persönlichkeit des Patienten im realen Leben. Das Reale ist in dieser Verwendung all das, worum es in der analytischen Praxis nicht geht. Es geht für Lacan nicht darum, das Subjekt in seiner äußeren Realität anzuerkennen, sondern es geht in der Analyse allein um das Sprechen. "Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache", so wird Lacan seinen kurz darauf folgenden Vortrag nennen.

Die Frage nach dem Realen im Sinne der Realität außerhalb des analytischen Settings ist durchaus aktuell. So hat der italienische Psychoanalytiker Sergio Benvenuto in einem Online-Beitrag im *European Journal of Psychoanalysis* vom 2.3.2022 beschrieben, wie er eine Online-Supervision mit russischen Analytikern platzen ließ, nachdem er von ihnen eine Stellungnahme zum aktuellen Krieg in der Ukraine gefordert hatte. Als sich abzeichnete, dass eine gewisse Anzahl der russischen Kollegen dem Krieg eine Bedeutung beilegte, die eher auf der Linie der russischen Regierung lag, stellte Benvenuto die Unmöglichkeit fest, weiter psychoanalytisch miteinander zu arbeiten. In seinen Worten: "Liebe Freunde, ich habe jeden von euch nach seiner Meinung gefragt, weil ich bemerke, dass wir im Krieg sind. Und Krieg ist kein unbewusster Konflikt, sondern ein sehr realer." (*Dear friends, I asked each of you for your opinion because I realize that we are at war. And war is not an unconscious conflict, but a very real one.*) Um sich danach in seinem Text selbst zu fragen: "Wurde von mir erwartet, so zu tun, als ob nichts passiert sei, und die klinische Supervision wie üblich durchzuführen? Das wäre eine Weise der Verleugnung des Realen gewesen, während die Psychoanalyse dazu geschaffen wurde, uns aufmerksam zu machen für das Reale." (*Was I supposed to pretend nothing happened, and do clinical supervision as usual? It would have been a way of denying the real, while psychoanalysis was born to make us aware of the real.*) Er berichtet dann auch von dem Beispiel eines Falls, der in der betreffenden Gruppe vorher besprochen worden war. Es handelte sich um einen Analysanten, der seine Stunden mit Geld bezahlte, das er durch Drogengeschäfte einnahm. Während er, Benvenuto, diesen Umstand problematisiert habe, hätten ihm seine russischen Kollegen keine Bedeutung beigemessen. Benvenuto betont dazu: "Die Psychoanalyse ist ein soziales Band und ist, wie allen sozialen Bänder, in ethische Prinzipien eingebettet, die zum Großteil ethische Prinzipien der Polis sind, in welcher der Analytiker und seine Analysanden leben." (*Psychoanalysis is a social bond and, like all social bonds, it is embedded in ethical principles which are mostly ethical principles of the Polis in which the analyst and his analysands live.*) Ich denke, es wird an diesem Beispiel hinreichend deutlich, dass das, was Benvenuto hier als Reales bezeichnet, besser als Realität zu bezeichnen ist. Und was auch deutlich wird, das ist, dass es sich letztlich um die eigene Vorstellung von Realität, um das eigene Fantasma handelt, das Benvenuto hier zum Maßstab erhebt.

Das Reale im Sinne der Realität wird auch bei Freud als Außenwelt bezeichnet – eine Außenwelt, nicht nur von der psychoanalytischen Couch aus gesehen, sondern als eine grundsätzliche Instanz

bei der Herausbildung des psychischen Apparates. Das Ich steht einer Außenwelt gegenüber, die es ihm meist schwer macht, seiner Hauptaufgabe nachzukommen, die darin besteht, Unlust zu vermeiden. Wie bekannt, muss es die Forderungen der Außenwelt mit denen des Überichs und der Triebe unter ein Dach bekommen, wobei sich die Triebe selbst als feindliches Ausland gebärden können. In ihrer Gestalt als Verdrängtes seien sie, so Freud, "für das Ich Ausland, inneres Ausland, so wie die Realität — gestatten Sie den ungewohnten Ausdruck — äußeres Ausland ist." (S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 31. Vorlesung, GW Bd. XV, S. 62)

Lacan wendet sich dagegen, die Außenwelt als Gegenstück zur Innenwelt zu begreifen, im Sinne der Umwelt eines Jakob von Uexküll – ein Terminus, über den Lacan in *L'Etourdit* spottet: es handele sich vielmehr um eine *Homme-volte*, eine menschliche Volte, letztlich um ein Fantasma. Schon beim frühen Lacan ist der Gedanke anzutreffen, dass die menschliche Realität strukturiert ist durch Symbolisches, Imaginäres und eben auch Reales. Im Psychosen-Seminar ist diese Darstellung in den drei Schemata "L", "R" und "I" aufzufinden, wobei v.a. im Schema R gezeigt wird, wie sich die Realität als ein Feld aufspannt, das durch die beiden Dreiecke des Symbolischen und des Imaginären gehalten wird. Während jedoch in diesem frühen Seminar die beiden Triangulierungen des Symbolischen und des Imaginären im Zentrum des Interesses stehen, verschiebt sich später das Interesse auf die Gestalt des Feldes der Realität selber. In einer Anmerkung zum Schema R in den *Schriften*, einer Anmerkung von 1966, betont Lacan die "verdrehte" Gestalt des Feldes der Realität, die davon herrühre, dass dieses Feld die Form eines Möbiusbandes bzw. einer projektiven Ebene habe (Ecrits, 553). Ein Hinweis darauf, dass es sich bei diesem Feld um nichts anderes als den "Platzhalter des Fantasma" handele.

Wenn man nun aber davon ausgeht, dass die Realität nichts anderes als ein Fantasma ist, stellt sich doch die Frage, wie umgehen mit dem psychischen Mechanismus der Verleugnung. Nicht nur Benvenuto spricht von Verleugnung, einer "Verleugnung des Realen", wie wir vorhin gehört haben. Schon bei Freud taucht die Verleugnung bekanntlich mit der Wahrnehmung einer Realität auf: der Realität des Penismangels der Mutter. Handelt es sich dabei um die Verleugnung eines Realen, einer Realität oder einer Wahrnehmung? Oder könnte man von einer Wahrnehmung sprechen, der kein "Realitätszeichen" (so Lacan in Seminar 3) angehängt wird? Octave Mannoni hat die Verleugnung mit der Formel bezeichnet: *"Je sais bien, mais quand même"*. Was ich da nicht wissen will, ist ein Fehlen, ein Mangel, für Freud ist es eine Kastration.

Auf der anderen Seite gibt es das Phänomen, dass einer Wahrnehmung ein Realitätszeichen angehängt wird, die gar keine "reale" Wahrnehmung ist – das ist der Fall bei der Halluzination. Wobei es viel zu kurz gegriffen wäre, das Problem der Halluzination nur als eines der Wahrnehmung zu sehen. Das halluzinatorische Erleben erfasst gewissermaßen die "ganze" Person. Eine Patientin von mir hat in unterschiedlichen Intensitäten abends vor dem Fernseher die klare Wahrnehmung, dass jemand an der Tür geklingelt hätte, worauf sie aufstehen muss und vor der Tür nachsehen. An manchen Abenden komme dies bis zu 20 mal vor. Auch wenn sie sich jedes Mal hinterher sage, sie habe sich getäuscht, und obwohl ihr Mann ihr jedes Mal sage, er habe nichts gehört, so ist es ihr doch nicht möglich, irgendwann einmal nicht mehr aufzustehen. Auch nach dem 20. Mal muss sie noch nachsehen, ob da draußen wirklich keiner ist. Sie kann es nicht glauben. (Ich möchte hier auf den Aufsatz von Regula Schindler über das Versagen des Glaubens verweisen.)

Doch nun zurück zum Realen von 1953.

Es geht Lacan in diesen fünfziger Jahren darum, die Wichtigkeit der symbolischen Ordnung und der Sprache gegenüber dem Imaginären zu betonen, wenn man nicht gerade von einer Opposition des Symbolischen gegen das Imaginäre sprechen kann. Wobei das Symbolische selbst vor allen durch eine triadische Struktur, eine Dialektisierbarkeit gekennzeichnet ist. Man könnte sagen, eine symbolische Beziehungen ist eine dialektische, eine dynamische Beziehung. Damit ist die Triade selbst in gewisser Weise symbolisch strukturiert. Anders ausgedrückt: damit die Opposition

zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären keine duale, imaginäre Opposition bleibt, braucht es einen dritten Term, den bei dieser Gelegenheit das Reale liefert. Das Reale dient damit als ein Mediator zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen, oder auch als ein dynamisches Element: es bringt Bewegung in die Sache. Das Reale realisiert: weil der Neurotiker die Ordnung des Symbolischen nicht auf lebendige Weise *realisieren* kann, *realisiert* er ungeordnete Bilder als Ersatz dafür, so Lacan.

Eine triadische Struktur versucht Lacan in seinem Vortrag auch dem Prozess der analytischen Kur unterzuschieben. So beginne eine Analyse damit, den Analytiker an eine Position des Wissenden und des Herrn zu stellen, eine Position der Autorität, d.h. ihm eine symbolische Position zu geben, oder anders gesagt: es beginnt damit, das Symbolische zu realisieren, indem man die symbolische Figur des Analytikers in der Realität aufsucht. Der nächste Schritt besteht dann darin, das Imaginäre zu realisieren, d.h. dass sich über die Beziehung zum Analytiker ein Nebel narzisstischer, imaginärer Verblendung legt, samt der entsprechenden Widerstände. Es geht über insgesamt zehn Schritte so weiter, als nächstes wird das Imaginäre imaginiert, dann das Reale, dann das Symbolische, daraufhin geht es um die Symbolisierung des Symbolischen, dann des Imaginären, dann des Realen, um schließlich über die Realisierung des Realen wieder bei der Realisierung des Symbolischen anzukommen.

Mit Hilfe der drei Terme kann also der Ablauf einer Analyse als eine dialektische Entwicklung dargestellt werden, wobei das Symbolische und seine Realisierung am Anfang und am Ende des Prozesses stehen – und das Imaginäre als eine Art zu überwindende Hürde erscheint.

Der Begriff des Realen zeigt dabei einen Doppelcharakter: einerseits bezeichnet er das Außen der Analyse, die Realität, die Persönlichkeit des Patienten in der realen Welt – andererseits dient er als Mediator in Gestalt der Prädikation, ein Realisieren, im Sinne von Aktualisieren. Diese zweite, sozusagen funktionale Seite des Realen weist ihrerseits mindestens zwei Aspekte auf: einerseits ist das Reale Mediator, ein Drittes zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären, und übt als dieses Dritte sogar die eigentliche symbolische Funktion aus; andererseits ist eine Art Aktuator, im Realisieren des Symbolischen oder des Imaginären. Insofern ist es diesen beiden untergeordnet, ist es nur die Ausübung ihrer Funktion.

Erst nach dem Vortrag, als ein gewisser Serge Leclair anmerkt, Lacan habe eigentlich gar nichts über das Reale gesagt, reicht dieser einen dritten Aspekt des Begriffs nach: das Reale sei entweder die Totalität (im Sinne der gesamten Außenwelt bzw. der Persönlichkeit) oder der entschwundene Moment. In der Erfahrung der Analyse sei es für das Subjekt immer das Stoßen an etwas, wie zum Beispiel das Schweigen des Analytikers. Dieser zweite Aspekt des nicht Fassbaren bzw. des Anstoßes wird für die weitere Ausarbeitung des Realen eine zentrale Rolle spielen.

Hingegen bleibt die Rolle des Realen in der Dialektisierung und Dynamisierung der Opposition von Imaginärem und Symbolischem in der weiteren Theoretisierung unausgesprochen im Hintergrund.

Das Reale des Sagens: *L'Etourdit*

"Der Betäubte oder Die Umläufe des Gesagten“, so habe ich versucht, den Titel dieser Schrift Lacans von 1972 zu übersetzen. In den Umläufen des Gesagten, der Rede, des Diskurses geht nämlich etwas verloren. Das ist das Sagen selbst: „Dass man sagt, bleibt vergessen hinter dem, was gesagt wird in dem, was gehört wird.“ Dieses Diktum ist gewissermaßen das oberste Motto für die gesamte Abhandlung. Die Gegenüberstellung Sagen-Gesagtes nimmt jene von Aussagen-Aussage, *énonciation-énoncé* wieder auf.

Das Sagen bleibt immerzu vergessen, *reste oublié*, es ist der vergessene Rest. Es ist der Akt des Sagens, der aus der Dimension des Gesagten, der dit-mension, so Lacan, ausgeschlossen wird. Diese Dimension ist das Feld von Sinn und Bedeutung, das Feld der Aussagen und Propositionen,

und insofern diese stets in irgendeiner Weise wahr oder falsch sind, ist es auch das Feld der Wahrheit. Die Wahrheit, die auf diesem Feld entsteht, ist also eine Wahrheit der Aussagen, eine Wahrheit des Gesagten, und nicht des Sagens. Deshalb ist sie nur eine halbe Wahrheit, kann sie nur halb gesagt werden.

Insofern das Sagen der Gesamtheit des Gesagten immer entgeht, ist es im Feld des Realen anzusiedeln. Das heißt auch, dass die Wahrheit nicht im Realen liegen kann. Die Wahrheit ist immer nur ausgesagt (wenn auch nur halb), sie erfasst nicht das Reale des Sagens. So etwas wie direktes Sagen, Sagen was ist, gibt es nicht, das wäre, so Lacan, ein Inzest zwischen Realem und Wahrheit.

Diskurse

Das Sagen, um das es geht, ist aber auch immer mehr oder weniger in einen Diskurs eingebunden, vielmehr in verschiedene Diskurse, die dieses Sagen umkreisen. Im Gesagten der Diskurse kann das Reale damit eingekreist werden, dass die verschiedenen Diskurse bis jeweils an ihre Grenze geführt werden. Sobald ein Diskurs scheitert, stößt er an die Mauer des Realen. (Und er scheitert immer an der gleichen Stelle: wo sein Produkt nicht zu seiner Wahrheit kommt. Also zwischen „rechts unten“ und „links unten“ im Schema der Diskursmatheme.) Von innerhalb des Diskurses aus gesehen, kommt er an eine Unmöglichkeit an, einen Punkt, wo er sich selbst widerspricht bzw. seine eigenen Grundlagen in Frage stellt. Zum Beispiel scheitert der klassische Hegelsche Herrendiskurs daran, dass der Knecht letztlich nicht in der Lage ist, den Herrn in dessen Subjektivität zu erkennen oder auch anzuerkennen – eben weil er nur Knecht ist. Er würde ihn anerkennen, wenn er sich in einen Kampf mit dem Herrn einließe, sein eigenes Leben aufs Spiel setzte und damit selbst als Herr aufträte.

Die Unmöglichkeit innerhalb eines Diskurses treibt das Rad an, in dem ein Diskurs in den nächsten kippt. Gibt es aber nicht auch Diskurse, die ihre eigene Unmöglichkeit beschreiben können, ohne selbst unmöglich zu werden und in einen anderen Diskurs zu kippen? Diskurse, die ihre Unmöglichkeit auf der Ebene des Gesagten artikulieren, und nicht nur auf der Ebene ihres Sagens? Der mathematische Diskurs wäre solch ein Kandidat. Es gelingt ihm an mehreren Stellen, seine eigenen Grenzen zu formulieren, so zum Beispiel mit dem Gödelschen Unvollständigkeitssatz, der eigentlich aus zwei Sätzen besteht, die sich kurz zusammenfassen lassen: *Jedes hinreichend mächtige, aufzählbare formale System ist entweder (in sich) widersprüchlich oder unvollständig.* Andere Diskurse, die ihre eigene Unmöglichkeit, oder auch ihre Unvollständigkeit oder Widersprüchlichkeit, mit ihren eigenen Mitteln formulieren können, sind vielleicht der Diskurs der Kunst (wenn er seine eigenen Grundbegriffe in Frage stellt – das Werk, das Original, den Autor), derjenige der Physik (von der Unschärferelation bis zur Quantenfeldtheorie) und vielleicht auch der psychoanalytische Diskurs.

Alle Diskurse sind jedoch mit dem „Makel“ behaftet, dass sie das Reale nur mit ihren diskursiven Mitteln formulieren können. Sie müssen sozusagen mit ihren Aussagen von innen an die Wand des Realen stoßen, sie können das Reale nur in ihrem eigenen Scheitern erfassen, nur ex negativo. Auch Lacan stößt an diese „Diskurs-Innenwand“, wenn er formuliert, das Reale sei das Unmögliche. Das Reale ist dann nur etwas Fehlendes und Mangelhaftes – nämlich das, was dem Diskurs fehlt, der Ort, an den er nicht hinkommt, sein Außerhalb: Ex-sistenz des Realen.

Hier ergibt sich ein interessanter Anschluss an die Frage des Sinns. Denn der Sinn ist nicht einfach nur ein imaginärer Effekt von Bedeutung im Sinne des Signifikats, er ist als Dimension des Gesagten auch irgendwo immer offen und ungesagt. In jedem Satz, der sich an ein Subjekt richtet, gibt es irgendwo die offene Stelle des „Che vuoi?“ Was will er oder sie eigentlich von mir? – das ist die Frage nach dem Sinn des Sprechens des Anderen, das Rätsel des Anderen. Deshalb ist der Sinn letztlich auch immer Ab-Sinn, Absens, in dem Sinne, dass er auf etwas Abwesendes hin deutet,

das zugleich auch irgendwo da ist. Es gibt etwas Reales am Ende des Sinns.

Wenn es etwas Reales im Sinn gibt, gibt es auch etwas Sinn im Realen? Oder, um die Frage ein bisschen zu verschieben, was hat das Reale im Sinn? Worauf läuft es hinaus? Todestrieb?

Lacan stellt die Frage noch etwas anders: Gibt es Wissen im Realen? Sicher gibt es das, aber als unterstelltes Wissen: das Wesen der Dinge (*nous*), der allwissende und allmächtige Gott. Das wäre ein Wissen, das ins Reale hineingelegt worden ist. Worauf ja auch die Reaktionen auf Newtons Gravitationstheorie abzielten, in Gestalt des Einwandes: woher sollen die Körper im leeren Raum denn wissen, wie weit sie von den anderen Körpern entfernt sind? (RSI, 18)

Auch der psychoanalytische Diskurs tut sich schwer, das Reale anders als in negativen Formulierungen zu beschreiben: es gibt keine Metasprache, es gibt keinen Anderen des Anderen, kein Geschlechtsverhältnis, und auch nicht Die Frau oder jenes obskure Objekt der Begierde, das einem immer durch die Lappen geht. Die Grenzen der negativen Bestimmtheit wie auch den Ansatz zu ihrer Überschreitung zeigen sich an einer Stelle in *L'Etourdit* in Gestalt der doppelten Verneinung *nia-nya*: NIA steht als eine Vergangenheitsform (3. Person des historischen Perfekts) von „*nier*“, „negieren“, heißt also: er, sie, es negierte, verneinte, bestritt; NYA ist abgeleitet von „*il n'y a pas*“, „es gibt nicht“, also ebenfalls eine Negativierung, aber grundlegender und unpersönlicher Art. Die beiden Verneinungsformen stehen auch für eine „weibliche“ und eine „männliche“ Seite und Art der Verneinung. Bezogen auf das Schema der Sexuierung, auf das ich später noch näher eingehen werde (S. 6) ist das NIA die Verneinung auf Seiten der Ausnahme-Position, es gibt Einen, der die Geltung des Gesetzes für sich selbst bestreitet und damit, so zumindest Freud im Urvater-Mythos, die Geschichte einläutet und das historische Perfekt begründet: „er bestritt“. NYA hingegen, „Gibt nicht“, ist nichts anderes als die lakonische Form von: „es gibt kein Verhältnis“, weder von Geschlecht noch von Bedeutung, Ausdruck eines grundlegenden Lochs im Symbolischen. Zwischen diesen beiden Verneinungen jedoch lässt sich etwas hören, denn im im Zusammenklingen „*nianya*“ ist etwas anwesend, es ist die lautmalerische Darstellung eines Geräusches, ähnlich wie „*miam-miam*“ (lecker Essen) oder „*nian-nian*“ (Heulsuse). Inmitten zweier Arten von Verneinung eine Resonanz von Genießen und Leiden. Hier wäre der richtige Ort, von einem dritten „Register“ zu sprechen, denn hier geht es um den Ton.

Der Mangel, den die Diskurse umkreisen, der sich gewissermaßen im Zentrum des Symbolischen befindet, Loch des Symbolischen, ist also nur die eine Seite der Medaille; er ist Mangel, oder Loch, Defizit, Negativität nur vom Symbolischen aus gesehen. Am selben Ort kann es ebenso gut ein Zuviel geben, eine Präsenz des Realen. Wie es sogar Slavoj Žižek als großer Verfechter der Negativität einräumt, ist der Mangel nicht einfach negativ, er ist auch „ein Mangel in Bezug auf einen Exzess, auf die exzessive Präsenz traumatischen Genießens“ (Žižek 2020, 155) – man könnte auch sagen, ein Zuviel von Nichts.

Subjekt und Geschlechtsverhältnis

Der weiter oben beschriebene Ort des Sagens (in Absetzung zum Gesagten), ist das ebenso der Ort des Subjekts – zumindest des Subjekts, um das es in der Psychoanalyse geht? Ist das Sagen das Subjekt, sagt das Subjekt? Dieses Subjekt wurde von Lacan unermüdlich beschrieben als eines, das von Signifikant zu Signifikant weitergegeben wird (in der Formel: „der Signifikant repräsentiert das Subjekt für einen anderen Signifikanten“), das insofern im Sprechen immer anwesend ist, aber zugleich immer woanders. Es ist, wiederum ein klassisches Lacanzitat, Signifikanteneffekt, Signifikantenwirkung. Das heißt, Effekt des Gesagten – und im Gesagten nicht zu haben. Vielleicht könnte man sagen, es ist Effekt des Ungesagten, oder Halbgesagten? Der Subjekteffekt im Sprechen ergibt sich dort, wo es Lücken in der Bedeutung gibt, oder Doppeldeutigkeiten: Versprecher,

Äquivokationen, Wortspiel und Witz. Das Subjekt taucht also da auf, wo die Bedeutung scheitert. Es gibt kein Bedeutungsverhältnis – und an dem Ort dieser Lücke sitzt, sistiert, ex-sistiert das Subjekt. Es ist „als Bedeutungseffekt, Antwort des Realen“ (L'Etourdit, 16).

Wir werden später sehen (S. 12), dass es auch Versuche gibt, das Subjekt nicht mehr nur als negativiertes und als Effekt (der Signifikanten) zu begreifen, sondern es gewissermaßen zu positivieren.

Das fehlende Verhältnis, nicht nur zwischen den Bedeutungen, sondern auch zwischen den Geschlechtern, führt ja bekanntlich dazu, dass ein Signifikant auftaucht, der das Ganze konsistent macht, und den man den Phallus nennt. Das Verhältnis des Subjekt zu diesem Phallus bzw. allgemeiner zur phallischen Funktion kann gut in den sogenannten Formeln der Sexuierung gezeigt werden – welche nicht so sehr etwas über die Differenz zwischen den Geschlechtern aussagen, sondern vielmehr die innere Widersprüchlichkeit innerhalb eines jeden Geschlechts beschreiben. Žižek fasst den Grundgedanken so zusammen: die beiden Geschlechter stehen für „zwei Modi der Sackgasse, die für die symbolische Ordnung konstitutiv ist: Soll die Ganzheit dieser Ordnung behauptet werden, so muss eine Ausnahme zu ihr bestehen, wohingegen die Ordnung nichtganz ist, wenn es keine Ausnahme gibt (weil nur eine Ausnahme sie totalisieren kann).“ (Žižek, 133) Ganz ähnlich übrigens Gödel für die Mathematik: der ganzen Ordnung mit einer Ausnahme entspricht die Widersprüchlichkeit eines Systems (vollständig, aber widersprüchlich), der nichtganzen Ordnung entspricht die Unvollständigkeit (nicht widersprüchlich, aber auch nicht vollständig).

Mit anderen Worten: Ausgehend von der inneren Inkonsistenz einer jeglichen symbolischen Ordnung gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder mit diesem „Fehler im System“ zu leben und die Inkonsistenz zu ertragen, oder aber den Fehler auszulagern, ihn als Ausnahme zu betrachten, mit der Besonderheit, dass das dann eine Ausnahme ist, die konstitutiv für eine Regel ist: Ausnahme und Nullpunkt, Ursprung, Gabe des Gesetzes. Die mythische Erzählung dazu stammt von Freud, der in „Totem und Tabu“ die Figur des Urvaters an die Ausnahme-Position stellt, dem die geschlossene Menge der „Brüderhorde“ gegenübersteht. Eine weniger mythische Formulierung liefert, wie schon erwähnt, im mathematischen Diskurs Gödel, dessen beide Unvollständigkeitssätze ziemlich genau den beiden Möglichkeiten entsprechen, wie man mit der Inkonsistenz des Symbolischen umgehen kann. Aber auch bei Freud taucht die Grunddifferenz als Differenz zwischen den Geschlechtern wieder auf: wenn er das Thema der Kastration anführt, hinsichtlich dessen sich die Geschlechter aufteilen lassen in dasjenige, das sich ganz fühlt und diese Ganzheit bedroht sieht (Kastrationsdrohung) und dasjenige, das sich von vorneherein kastriert, nichtganz fühlt und damit zu leben versucht (nicht ohne Neid).

Wenn man von der symbolischen Kastration spricht, dann kann nur dieses gemeint sein: die Kastration als Metapher für die Inkonsistenz des Symbolischen. Und diese Metapher gibt es in zwei Bedeutungsvarianten: zunächst und primär so etwas wie „es gibt ein Fehlen“, dann „es gibt etwas, das fehlt“, „ein Etwas, das fehlt“, einen Signifikanten des Fehlens, der diese Lücke füllt, und damit auch den Signifikanten der Vollständigkeit. Damit sind wir wieder beim Phallus angekommen, etwas neutraler auch „S1“ genannt, der an derselben Stelle wie der Signifikant des Mangels im Anderen steht, allerdings auf der Kehrseite des Blattes. Die erste Formulierung: „es gibt ein Fehlen“ entspricht der „weiblichen“ Seite der Sexuierung, der Seite des Nichtalles bzw. Nichtganz. Aus diesem ersten Fehlen ergibt sich eine Signifikantenflut, die zu keinem Ende kommt, die ungeschlossen und unabschließbar ist. Die zweite Formulierung der Kastration ist die „männliche“, in der eine unbegrenzte Vielfalt durch einen Ausnahme-Signifikanten totalisiert wird (s.o. *nianya*). (vgl. Žižek, 177)

Von Kastration zu sprechen, stellt nebenbei noch einmal die Frage des Verhältnisses von Mangel und Realem. Lacan hat ja in seinem Seminar über die Objektbeziehung eine Aufteilung der verschiedenen Arten von Verlust oder Mangel vorgeschlagen (Kastration als symbolischer Verlust,

Frustration als imaginärer und die Privation als realer Mangel). Wenn man die betreffenden Stellen im Seminar 4 genauer betrachtet, wird deutlich, dass das, was dort als „realer Mangel“ bezeichnet ist (Lacan spricht hier auch von einem „realen Loch“, s. Sémin. 4, 218), nicht ein Fehlen im Realen, sondern ein Fehlen in der persönlichen Realität des Subjekts meint. Wie Lacan selbst an dieser Stelle bemerkt, kann im Realen nichts fehlen: „Der Begriff selbst der Privation (...) impliziert die Symbolisierung des Objekts im Realen. Denn im Realen ermangelt es nichts an nichts (*rien n'est privé de rien*). Alles, was real ist, genügt sich selbst. Per definitionem ist das Reale voll.“ (ebd.) Wenn wir das Fehlen auf den sogenannten Penismangel beziehen, wird ja deutlich, dass man hier nicht von einer Privation als einem Mangel im Realen sprechen kann. Die Vorstellung vom Penismangel ist vor allem das: eine Vorstellung; denn was hier fehlt, ist eben nicht etwas Reales, noch ist dieser Mangel selbst ein realer. Dass etwas an einer Stelle fehlen kann, ist ja eben schon Wirkung des Symbolischen, ein Ergebnis des Einsatzes der „phallischen“ Logik der Ausnahme und der Einsetzung eines S1 anstelle des Fehlens selbst.

Matheme

Einerseits ist das Reale das Sagen – andererseits ist es unmöglich zu schreiben. Was heißt das? Ist das Geschriebene gleichviel wie das Gesagte? So dass in beiden das Sagen verborgen bleibt? Was soviel heißen würde wie: man kann nichts sagen über das Sagen. Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. Lacan versucht aus dieser (transzendentalen) Sackgasse herauszukommen, indem er einmal mehr seine triadische Dialektik anwendet. Wenn das Reale schon unmöglich zu schreiben ist, so kann man doch das Unmögliche schreiben. Und in welcher Sprache bzw. welchem Diskurs kann das Unmögliche besonders genau beschrieben und umschrieben werden? In der Sprache der Mathematik, das heißt mit Hilfe des Mathems. Mit Hilfe der Matheme lässt sich also das, was vom Realen zu sagen ist, formulieren, und zwar in Gestalt von Sackgassen und Paradoxien. Der mathematische Diskurs hat den Vorteil, so Lacan, des geringstmöglichen Anteils an Sinn und Metapher und des größten Abstands zur mythischen Erzählweise, auf die Freud so gerne rekurriert. Er ist ein Diskurs der Absenz. Er gestattet es aber auch, etwas vom Realen zu fixieren, in der Sprache zu fixieren – und zwar nicht als Fiktion, sondern als Fixion, d.h. mit möglichst wenig Imaginärem. Eine Grundlage für die Fixion des Realen im Symbolischen kann man in der Zahl sehen, wenn man sich ansieht, wie Frege die Existenz der Zahlen begründet: aus einem Paradox heraus. Denn er beschreibt die Zahl 0 als die Menge derjenigen Objekte, die sich dadurch definieren, das zu sein, was sie nicht sind, unmögliche Objekte, nichtidentische Objekte. Alle weiteren sogenannten natürlichen Zahlen von der 1 über die 2 ins Unendliche tragen diesen grundlegenden Mangel der 0 immer weiter, eine Metonymie des Mangels. Diese metonymische Gestalt des mathematischen Diskurses zeigt in gewisser Weise aber auch seinen eigenen Mangel auf: das Reale entgeht ihm dadurch ständig auch. Mit Zahl und Mathem ist das Reale vor allem in seiner Gestalt als Absenz zu fassen, als das, was nicht zu fassen ist.

Topologie

Mehr Aussicht auf Fixion bietet die Topologie. Mit ihrer Hilfe wird der Mangel, die Absenz, die Unmöglichkeit zu einem Etwas, das sich zwar nicht fassen, aber anfassen lässt. Die Verwendung der Topologie bei Lacan lässt sich gut in zwei Bereiche teilen: Topologie der Flächen und Topologie der Knoten. An den Flächen interessieren Lacan vor allem die nichtsphärischen, mit Hilfe einer Äquivokation bezeichnet als „die Asphäre“, *l'asphère* im Gegensatz zu *la sphère*. Solche

asphärischen Flächen sind zum Beispiel der Torus, das Möbiusband, oder die Kreuzhaube bzw. projektive Ebene. Diese Figuren bringen im Vergleich zum Mathem jedoch nun das Imaginäre mehr ins Spiel, auch wenn sie es mit einem Loch versehen. Sie zeigen das Reale sozusagen vor dem Hintergrund des Imaginären, so wie die Matheme dies vor dem Hintergrund eines symbolischen Feldes getan haben. Deshalb ist es auch ganz angebracht, hier von einer Zeigung, einer *Monstration* zu sprechen – im Gegensatz zur *demonstratio* der mathematischen Beweisführung. Zugleich haben die gezeigten asphärischen Gestalten etwas Monströses an sich, da sie das Unmögliche zeigen. Für jemanden, der auf der Oberfläche eines Torus lebt, wäre es zum Beispiel unmöglich zu sagen, ob er sich auf einer Kugel oder einem Torus (oder einer Figur mit mehreren Löchern, einer Art Brezel) befindet. Nur von außerhalb der Fläche kann man sehen, um welche Fläche es sich handelt. Einschränkend muss allerdings gesagt werden, dass es durchaus Möglichkeiten für einen Torusbewohner gibt, die Löchrigkeit seiner Welt zu erkennen: wiederum mit Hilfe mathematischer Verfahren wie dem Zählen von möglichen Wegen, wo mit Hilfe von logischen Schlussfolgerungen deutlich wird, dass da etwas fehlt oder unmöglich ist. Also in einer Überwindung des Imaginären mit Hilfe des Symbolischen und der Zahl.

Eine ganz ähnliche Engführung von Fläche und Zahl lässt sich bei Lacans Umgang mit dem Möbiusband und den auf ihm basierenden Flächen, vor allem der Kreuzhaube beobachten. Auch hier wird die imaginäre Gestalt der jeweiligen Figur mit Hilfe von Wegen auf der Fläche ausdifferenziert, wobei meist weniger von Wegen als von „geschlossenen Schnitten“ die Rede ist. Immer aber geht es um die Um-Schreibung einer Unmöglichkeit.

Es soll jedoch bei der Verwendung der Topologie nicht nur um die immer wieder erneute Schreibung des Unmöglichen in seiner Negativität und Absenz gehen, sondern um das Fassen von etwas Realem, also auch um dessen Präsenz. Wo das meiner Ansicht nach recht gut gelingt, ist in der ziemlich metaphorischen Darstellung der analytischen Deutung durch einen Schnitt auf der Kreuzhaube. Zunächst geht es darum, dass der Schnitt (es handelt sich immer um einen geschlossenen Schnitt, stellvertretend für eine abgeschlossene Aussage) im „asphärischen Bereich“ der Fläche stattfindet, also in dem Bereich, in dem sich die Fläche selbst durchdringt. Schließt sich der Schnitt nach nur einer Umdrehung, wird eine sphärisch stabile Scheibe aus der Fläche ausgeschnitten, was soviel heißt wie dass die Aussage nur den sphärischen Teil der Sache freigelegt hat, das imaginäre Scheibchen des Objekts *a*. Wenn sich der Schnitt erst nach seinem zweiten Umlauf schließt, wenn also das deutende Sagen eine Doppelung im Gesagten hervorruft, dann schneidet sich aus der Asphäre ein stabiles Möbiusband, das heißt es erscheint ein Subjekt in seiner ganzen Doppelgestalt, als Effekt des Symbolischen (in seiner Gestalt als verschwindendes: *Aphanisis*) und als spürbare Präsenz des Realen. Ich glaube, das ist es, was Lacan mit *par-être* meint, mit dem „Erseinen“ (*L'Etourdit*, 61).

Der borromäische Knoten (eigentlich eine Verschlingung von mindestens 3 Elementen) ist also ein weiterer Versuch Lacans, das Reale zu fassen. Um der „Gefahr“ des Imaginären zu begegnen, beeilt sich Lacan schon zu Beginn des Knoten-Seminars RSI zu betonen, der dargestellte Knoten sei kein (imaginäres) Modell, sondern eine „Schrift, die ein Reales trägt“ (RSI, 11). Dabei wird die Unmöglichkeit des Knotens nicht gleich ersichtlich. Erst mit der Benennung der drei Knotenschlingen als Reales, Symbolisches und Imaginäres und der schrittweisen Herausarbeitung des Gedankens, dass der Knoten insgesamt etwas Reales ist, verkomplizieren sich die Dinge. Nachdem sich dann auch noch die Benennungen verdoppeln, wenn das Symbolische auch das Loch im Knoten ist, das Imaginäre die Konsistenz und das Reale die Ex-sistenz, offenbaren sich die Widersprüchlichkeiten und Inkonsistenzen der triadischen Logik. Nicht nur ist das Reale eine der drei Schlingen, auch die gesamte Verschlingung ist eine reale. Nicht nur ist das Imaginäre für die Konsistenz im Allgemeinen zuständig, auch es selbst ist mehr oder weniger konsistent, ebenso wie der gesamte Knoten konsistent ist und zusammenhält. Die Frage ist hier: hält der Knoten nur imaginär? Gewiss nicht, aber wenn er auch real hält, woher kommt dann diese reale Konsistenz? Ist

das Reale selbst konsistent? Schließlich das Loch, das zunächst die Inkonsistenz des Symbolischen bezeichnet: auch die anderen beiden Register müssen ein Loch aufweisen, da sie sich ansonsten nicht mit etwas Anderem verknüpfen könnten. Dass das Imaginäre inkonsistent ist, das sieht man an den asphärischen Figuren. Aber ist auch das Reale als solches inkonsistent? Was wäre ein Loch im Realen? Macht der Signifikant Loch im Realen? Hier sind wir wieder bei der Frage des Mangels im Realen und der Privation angekommen. Am greifbarsten ist dann schon fast die Ex-sistenz, das Sistieren außerhalb, das nicht Greifbare und doch spürbar Präsente des Realen. Auch das Symbolische und das Imaginäre müssen Ex-sistenz haben in dem Sinne, dass sie sich gegen die jeweils beiden anderen Ringe stellen, dass sie deren Anderes sind.

Konsistenz: Benennung und Sinthom

Die Frage der Konsistenz des Realen zieht sich wie ein Leitmotiv durch die letzten Seminare Lacans. Zum Beispiel in der Form: was lässt den Knoten, der ja ein realer ist, zusammenhalten? Wie kann es eine Struktur geben, die real hält? Wie hängen die Worte an den Dingen? oder, weniger philosophisch formuliert: wie kann eine Deutung eine Wirkung im Realen haben, eine Wirkung auf das Symptom?

Für Platon war es die Idee, die als Bindeglied zwischen Wort und Ding eine reale Konsistenz in die Welt brachte. Für die Psychoanalyse spielte diese Rolle von Anfang an der Phallus bzw. die Kastration (s. Freuds Diktum vom „gewachsenen Fels(en)“). Allerdings möchte ich behaupten, dass der Phallus als ein Element des Imaginären (in seiner Körperlichkeit) wie auch des Symbolischen (als S1, Herrens signifikant) die Konsistenz nur ins Reale hineinträgt. Dies erstens auf dem Feld des Genießens, wo sich durch die Wirkung des Phallus eine Aufteilung des Genießens in ein phallisches und ein anderes Genießen ergibt. Man könnte auch sagen, dass qua Phallus vom realen, unbegrenzten, unsagbaren und auch inkonsistenten Genießen des Körpers ein Bereich abgetrennt wird, der von nun an bestimmt ist von An- oder Abwesenheit eines Organs, eines Zeichens, eines Signifikanten. Der Phallus macht das Genießen konsistent, aber indem er es einem Diskurs unterordnet, und zwar vorzugsweise dem Herrendiskurs, wo er als S1 zum Signifikanten der Macht und Potenz wird, aber auch zum bloßen Zeichen und zum Anschein verkümmert (von daher das Komische des Phallischen). Mit dem Eingreifen des Phallus ins Genießen wird zweitens, in Gestalt der phallischen Funktion der symbolische Mangel ins Spiel gebracht, und mit ihm eine Aufteilung der verschiedenen Arten, wie ein jeder mit seinem Realen und seinem Genießen umgeht. Wie weiter oben schon beschrieben, entsteht hier die Aufteilung der Einzelnen in eine weibliche und eine männliche Hälfte – je nachdem, wie sie sich zum Phallus verhalten. Die Frage, die sich an dieser Stelle stellt, ist die: braucht es den Phallus, um Rechenschaft zu geben von der Konsistenz des Realen? Und weiter, braucht es den Ödipus? Braucht es den Vater oder die väterliche Funktion? Schon mit den Formeln der Sexuierung sollte ja deutlich geworden sein, dass die Strukturierung der Subjekte in Form einer Universalisierung mit väterlicher Ausnahmeposition nur die eine Seite der Sexuierungsmedaille darstellt. Und wenn die andere Seite auf den Phallus verzichten kann (kann sie das? nicht ganz?) oder ihn zumindest nicht als Orientierungszeichen braucht, kann man sich schon fragen, ob es nicht andere Möglichkeiten gibt, zum sexuellen und irgendwie auch konsistenten Subjekt zu werden.

Hier kommt die Frage der Benennung ins Spiel. Denn nur mit Hilfe der Benennung bleiben die Worte an den Dingen hängen, gibt es feste Bedeutungen und eine konsistente Realität – was noch kein konsistentes Reales ist, da auch eine wahnhaftige Realität konsistent ist, obwohl sie keinen Platz für ein Reales lässt. Denn ein ordentlicher Wahn schirmt das Reale nahezu hermetisch ab und schafft eine Realität, die extrem konsistent ist. Gibt es aber andere Möglichkeiten der Benennung als die wahnhaftige oder die väterliche? Zieht der Ausfall des benennenden Vaters, eines *Nom-du-Père*, auf jeden Fall die Inkonsistenz und den Zerfall der subjektiven Struktur nach sich, also die

Psychose? Bekanntlich schlägt Lacan als dritten Weg das Symptom bzw. Sinthom als Ersatz für den Vaternamen und den Ödipus vor. Um diesen ersetzen zu können, muss das Sinthom seine Funktion übernehmen, vor allem eben die der Benennung. Woher kommt einem dann aber die Benennung, wenn nicht von einem Vater? Wie der Fall Joyce zeigt, ist es durchaus möglich, sich selbst zu benennen und sich aus seinem Sinthom einen Namen zu machen – oder aus seinem Namen ein Sinthom. Wenn es keinen Anderen in Person gibt, der einem den Namen verleiht, dann muss dieser Name eine starke eigene Konsistenz haben, er muss stark im Symbolischen des Subjekts verankert sein. Joyce hat sich bzw. seinem alter ego ja bekanntlich den Namen „Stephen Dedalus“ gegeben, in dem so viele Bedeutungen verdichtet sind, dass er sich gut als persönlicher Herrensifikant eignet, mit dem sich ein Schriftsteller wie Joyce identifizieren kann. (Stephen, also Stephanus, wird auch als „Erzmärtyrer“ bezeichnet, da er der erste war, der wegen der Verkündigung seines Glaubens getötet wurde. Dädalus ist eine mythische Figur, die vor allem als Baumeister (Labyrinth von Knossos) und Bildhauer bekannt ist. Laut Platon (Menon) waren seine Statuen so lebensecht, dass man sie anbinden musste, damit sie nicht davon laufen.) So gerüstet also mit seinem Nom de guerre, kann sich Joyce aufmachen, mit seiner Kunst „das (Ge-)Wissen seines Volkes zu schmieden“ und dort nach dem Realen zu jagen, das sich ihm in Gestalt seiner „Epiphanien“ zeigt. Durch seine eigene Neubenennung gelingt es Joyce, den Ausfall des symbolischen Vaters zu kompensieren und sein Unbewusstes mit seinem Realen zu verknüpfen. Was heißt hier das Reale und das Unbewusste verknüpfen? Joyce beschreibt es in einer Passage seines „Porträts des Künstlers als junger Mann“, wie ihm durch das Hereinbrechen von unerträglichen Vorstellungen, die mit seinem Vater zu tun haben, seine Realität zu mönströsen Bildern entartet, und wie er die Flut dieser Eindrücke erst durch das innere Aufsagen von Namen wieder eindämmen kann. Die Kette der Namen strukturiert seine eigene Geschichte, macht sein Unbewusstes wieder konsistent und bindet die Flut der Eindrücke, die aus dem Realen auf ihn eingeströmt sind, wieder in ein Wissen um sich selbst ein.

Psychose und Genießen

Ein Reales, das außerhalb eines Diskurses auftaucht, das ist das Sagen in der Psychose, die als real wahrgenommenen Stimmen eines Anderen. Lacan nennt es den asemantischen Signifikanten, einen Signifikanten, der sich der üblichen Bedeutungsproduktion verweigert. Es handelt sich um Signifikanten, die „einfach da“ sind, oft rätselhaft, manchmal bedeutungslos, aber unzweifelhaft da – ein Sagen, das sich gerade nicht hinter seinem Gesagten verbirgt. Vor allem am Anfang der schizophrenen Psychose zeigen sich diese realen Signifikanten meist in Gestalt einer Unbedingtheit, bis hin zur Unerbittlichkeit, (s. mein Beispiel der Patientin, die abends das Klingeln an der Tür hört und nicht nicht aufstehen kann) und verraten damit ihre „Herkunft“: sie sind Forderungen des realen Anderen, des großen Anderen, der im Realen auftaucht. Das ist dann nicht mehr der Andere, der die Bedeutungen garantiert, ein *Nom-du-Père*, sondern es ist der genießende Andere. Ein Bild dafür ist der Gott Schrebers. Während Schreber seinem Gott das Genießen nur unterstellen kann (denn letztlich ist ja das Genießen des Anderen immer nur unterstellt), empfindet er dieses Genießen ganz unmittelbar an und in seinem eigenen Körper.

Wenn das, was in der Psychose hereinbricht, ein Genießen ist, dann ist dieses Genießen das „positive“ Gegenstück zu Mangel und Negativität, es ist ein Exzess, die reale Präsenz als Gegenstück zur symbolischen Absenz. Das Genießen ist das Reale, vom Realen aus gesehen. In der Psychose bricht es an den Stellen herein, an denen das Gewebe des Symbolischen nicht hält, genauer: wo das Subjekt nicht genug in eine Formation von Diskursen eingebunden ist. Denn eine wichtige Funktion der Diskurse ist ja die Bindung an Andere, die soziale Bindung, *lien social*. Die symbolische Schwachstelle ist wiederum nur die eine, die symbolische Seite des psychotischen

Einbruchs (ein symbolisches Entgegenkommen, so wie Freud von einem organischen Entgegenkommen bei der Hysterie spricht). Es muss auch von der Seite des Realen etwas geschehen, damit es zur Psychose kommt. Lacan nennt es, bezogen auf den Fall Schreber, „das wie grundlose Hereinbrechen von Einem-Vater“ (L'Etourdit, 27). Ist mit diesem „Einen-Vater“ (von dem Lacan übrigens schon in seinem Psychosenseminar von 1955-56 spricht) so etwas wie ein realer Vater gemeint? Und was wäre das, ein realer Vater? Zunächst vielleicht eine Vaterfigur, die in der persönlichen Realität des Subjekts auftaucht? Eine reale Figur am symbolischen Ort des Vaters, real im Sinne von aktual, ein Vater, der nicht nur ein symbolischer Popanz ist, sondern ein Kerl aus Fleisch und Blut? Ein Vater, den es gibt, den es real gibt, und nicht nur Der Vater, den es, ähnlich wie Die Frau, nicht gibt, oder nur als Ausnahme gibt. Auf jeden Fall bricht dieser Eine-Vater „wie grundlos“ herein, *comme sans raison*. Das heißt, er taucht nicht in einem (oder aus einem) Zusammenhang auf, der diskursiv vermittelt wäre. Sein Auftauchen ist ein kontingentes, und kein notwendiges – um hier die Begriffe der modalen Logik zu verwenden. Lacan spricht auch, in einem etwas anderen Zusammenhang, vom Meteor.

Genießen und Körper

Die Konsistenz des Realen, ob sie nun mit Hilfe des Phallus, der Benennung oder des Sinthoms zustande kommt, ist nun leider immer noch eine Konsistenz, die dem Realen von außen, also vor allem vom Symbolischen her angetragen wird. Aber gibt es nicht auch Reales, das von selbst besteht, das seine eigene Konsistenz hat? Bei Freud wäre das der Trieb, die Libido, die psychische Energie, die den „psychischen Apparat“ am Laufen hält. Wie gesehen, kann man an diese Stelle das Genießen setzen, als etwas, das dem Psychischen zwar grundsätzlich fremd ist, und damit existiert, das sich ihm aber auch ständig und immer wieder aufdrängt, das insistiert – und damit etwas ist, das eine Konsistenz im Realen aufweist. Das Genießen wäre ein Reales, das vor allem dem Symbolischen ex-sistiert, insofern hier nicht vom phallischen Genießen die Rede ist, sondern von einem Anderen Genießen – wobei dieses Andere Genießen nicht das Genießen des Anderen wäre; J.-A. Miller weist sehr zurecht, wie ich meine, darauf hin (in seinem Text über „die sechs Paradigmen des Genießens“), dass das Genießen fundamental ein „Ein-Genießen“ ist, ein Genießen, das sich nicht auf den Anderen bezieht. Ein Genießen des Anderen wäre dann schon eine Konstruktion (gen. sub. wie ob.). Die Frage stellt sich: kann ich den oder die Andere genießen, seinen oder ihren Körper, ohne ein vermittelndes Konstrukt (wie Phallus, Objekte a, Liebe, s. Lacan, *Encore*)? Oder weist hier die Grammatik den Weg: wenn es nicht heißt, den Anderen oder die Andere genießen, sondern des Anderen oder der Anderen genießen? Wenn also das Objekt des Genießens ein indirektes Objekt ist – aber was heißt das? Und schließlich ist das Genießen des Anderen ja auch als genitivus subjectivus zu hören: es ist der Andere, der genießt, d.h. der mich genießt oder meiner genießt, der mich zum Objekt seines Genießens macht. Insofern ich damit als ein Subjekt, ein Subjekt mit eigenem Begehren, ausgelöscht werde, erzeugt ein solcher Anderer Angst – zumindest solange ich mein eigenes Subjekt-Sein dagegen bewahren will. Wie die Erfahrung Schrebers zeigt, kann das Genießen des Anderen auch helfen, sich selbst und seine Welt nach der eigenen Zerstörung (Schreber spricht vom „Weltuntergang“) wieder aufzubauen – in seinem Fall als „Weib Gottes“.

Aber zurück zum Anderen Genießen, als Gegensatz zum phallischen Genießen. Wäre das ein Genießen, das nicht in den Körper eingeschrieben ist, zumindest nicht von einer phallischen symbolischen Ordnung? Oder eingeschrieben von einer nichtphallischen Sprache, von einem Diskurs des Nichtalle? Das wäre vielleicht ein Genießen der *Lalangue*, genießendes Sprechen und sprechendes Genießen, ein Blablabla, wie es Lacan nennt. Vielleicht kann man es ein Genießen am Symbolischen nennen, wenn man zugibt, dass das Symbolische ja nicht zwangsläufig phallisch strukturiert sein muss. Ein Genießen am Loch des Symbolischen also, an seiner Inkonsistenz, am

„Signifikanten des Mangels im Anderen“. Das wäre dann wohl das Genießen der MystikerInnen, ein Genießen an der Unendlichkeit, mit Namen Gott.

Aber wir sind hier immer noch bei einem Genießen, das sich durch ein Symbolisches vermittelt. Wo wäre das eigentlich reale Genießen? Wäre das in einem realen Wissen der Körper? So wie ein Körper weiß, was er zu tun hat, wenn er nicht durch Gedanken und Vorstellungen gestört wird? Ein solcher Körper ist wie der Körper vieler Schizophrener: ein Körper, der sich abgelöst hat aus dem Knoten mit Sprache und Bild. Kein Symptom und keine Bedeutung stören das Funktionieren. Der Schizophrene friert nicht und achtet nicht allzu sehr auf Schmerzen. Er lässt seinen Körper in Ruhe und dieser ihn.

Wenn das Genießen der Körper etwas Reales ist, dann sind auch die Körper real. Ein realer Körper ist kein vom Imaginären geformter Körper, vor allem ist er kein sphärischer Körper. Lacan schlägt den Torus als eine Gestalt vor, die dem Realen des Körpers am ehesten angemessen ist. Denn der Körper ist in seiner Funktionalität zunächst ein Schlauch, ein „Darm-Torus“. Auch die erogenen Zonen und Körperöffnungen können in einer asphärischen Sichtweise anders begriffen werden denn als simple imaginäre Löcher, die das Außen mit dem Innen verbinden. So kann man sich den Körper als projektive Ebene bzw. als Kreuzhaube vorstellen, auf dessen einziger, nichtorientierter Oberfläche es primär ein stetiges Ineinander-Übergehen von „Innen“ und „Außen“ gibt. Schreibt man an einem beliebigen Punkt der Fläche den „außerordentlichen Punkt“, *point-hors-ligne*, des Objekts a ein, gibt es eine Fixierung, es entsteht ein Loch und eine zweiseitige, orientierte Fläche, ein Innen-Außen.

Wenn man dem Körper das Imaginäre austreiben will, ist es hilfreich, sich möglichst nicht auf das Bild und das Sehen zu stützen. Denn die anderen Sinne sind viel weniger den imaginären Paradigmen der Kugel und des Innen-Außen-Gegensatzes unterworfen. Schließlich öffnet sich hier die Frage, wie der Körper ins Spiel kommen kann jenseits des klassischen Körperbildes – auf dem Wege des Genießens, des Fühlens, des Hörens, der Resonanz (von Klängen, Sprache, Musik, Rhythmus, Tanz)...

Reales Unbewusstes

In den letzten Seminaren Lacans nähern sich mit dem Konzept des Sinthoms auch die Vorstellungen vom Subjekt und dem Unbewussten immer mehr dem Realen an. Eine Colette Soler geht so weit, von einem realen Unbewussten zu sprechen (s. Soler, *L'inconscient réinventé*), von realen Symptomen und einem realen Subjekt. In ihrer Begründung geht sie von einer Verdoppelung des Realen in ein symbolisches Reales und ein reales Reales aus. Ersteres entspricht dem weiter oben beschriebenen Realen, wie es vom Symbolischen her erscheint, als ein Unmögliches, ein sich entziehendes Objekt, ein Reales in Absenz, während das reale Reale als das Reale als solches erscheint, zum Beispiel in der Gestalt des Knotens oder als genießende Substanz, Reales in Präsenz. In dieser Sichtweise erscheint dann auch das Subjekt nicht nur als symbolisches, das in den Lücken der Signifikanten auftaucht und verschwindet, ein unterstelltes Subjekt, sondern auch und vor allem als ein reales Subjekt, das eine Präsenz aufweist, lebendige Substanz, nicht mangelhaft, und das besser als *parlêtre* oder als Individuum denn als Subjekt zu bezeichnen wäre.

Ebenso ist das reale Unbewusste nicht mit logischen Kategorien wie dem Unmöglichem zu erfassen. „Das reale Unbewusste ist etwas anderes. Es wird nicht bewiesen, es wird nicht durch die Logik erreicht, es manifestiert sich.“ (Soler, 61). Soler spricht hier auch von „Epiphanie“ im Joyceschen Sinn. Der Königsweg zu einem solchen realen Unbewussten, das ist nicht so sehr der Traum, der ja stets entziffert, gedeutet, also neu symbolisiert werden muss, und sich am Ende doch entzieht (im „Nabel des Traums“), sondern das ist der Lapsus. Dieser taucht auf wie eine Epiphanie, er zeigt sich in Präsenz, als ein Moment des Realen. Lacan gibt den Hinweis auf die zentrale Stellung des Lapsus

mit der (Neu-)Bezeichnung des Unbewussten als *Une-bévue*, von *la bévue*, Missgriff, Vertun, Versehen. Von ihrer realen Seite her zeigen sich die Symptome als kontingente Einschreibungen des Genießens in den Körper, als „Körperereignisse“ – während sie von ihrer symbolischen Seite her die Frage nach dem Sinn stellen, nach ihrem Sinn in der Übertragung oder ihrem Sinn in der Geschichte des Subjekts. Soler spricht hier von einer „Hystorisierung“ des Unbewussten, ein Vorgehen, das sie ablehnt, denn es versperre den Zugang zum wirklichen, realen Unbewussten. Lacan hat in seinem Seminar über das *Une-bévue* (Sem. 24) ein schönes Bild für eine Analyse gefunden, in der das Symbolische dem Realen und dem Imaginären ganz konkret übergestülpt wird: indem die drei Ringe als drei Tori beschrieben werden, von denen einer umgestülpt und über die anderen beiden gezogen wird, die dann „im Inneren“ des symbolischen Torus zu liegen kommen. Das Ergebnis wäre ein Subjekt, dem alles symbolisch und bedeutsam ist, bis hin zu dem Bild eines Deutungswahns. Soler sieht auch die Ausrichtung der Praxis und des Deutens auf das Begehren hin kritisch, das scheint ihr noch zu sehr auf das Symbolische hin orientiert zu sein; vielmehr wird einer Ausrichtung der Kur auf das Genießen hin das Wort geredet. Ziel der Analyse sei eine Identifizierung mit dem eigenen Sinthom, mit dem eigenen Genießen, das Erreichen einer realen, singulären Subjektivität.

Hehre Ideale? Ich würde mich Solers Kritik insofern anschließen, dass der psychoanalytische Prozess sich nicht auf eine Rekonstruktion oder Konstruktion von Sinnzusammenhängen in der Biographie reduzieren lässt. Es geht in einer Psychoanalyse nicht vor allem darum, ein Narrativ zu entwickeln und seine eigene Geschichte zu erzählen (Historisierung). Eine Verwerfung der Hysterisierung allerdings erscheint mir fragwürdig. Wie gestaltet sich dann die Übertragung? Welche Form finden dann Begehren und Mangel? Sicherlich lassen sich die Symptome mit Sinn füttern und mästen, aber ist jede Sinndeutung abzulehnen? Bildlich gesprochen: kann man immer nur schneiden, ohne auch zu weben oder zu nähen? Wie sehr wirkt hier ein asketisches Ideal? Und wie anfällig ist ein solches Ideal für einen mystifizierenden Meister-Diskurs? Die bisherigen Entwicklungen des Lacanismus sollten da eine Warnung sein.