

Diskurse und Politik

Was kann die Psychoanalyse dazu beitragen, politische und gesellschaftliche Zusammenhänge besser zu verstehen?

Für **Freud** beruht das Politische auf dem, was er Kulturarbeit und Kulturentwicklung nennt. In der Kultur zeigt sich die bindende Funktion des Eros.

Die Frage der Gewalt und der Herrschaft z.B. in: „Warum Krieg?“, „Unbehagen in der Kultur“: ausgehend vom Triebdualismus: Todestrieb und eine nicht auszumerzende Aggressivität des Menschen,

Aggressivität durch Wendung des Todestriebes nach außen, eine geringere Vermischung mit dem Eros

dagegen: den Eros anrufen, Gefühlsbindungen stärken, auf dem Feld der Objektliebe ? - diese bindet aber nur Individuen aneinander – das Feld der Identifizierungen ist besser geeignet, um gesellschaftliche Bindungen zu stärken

„Alles, was die Kulturentwicklung fördert, arbeitet auch gegen den Krieg.“ (GW XVI, 27) Durch den Kulturprozess hat sich die Menschheit selbst domestiziert, Triebregungen wurden eingeschränkt, die Aggressionsneigung wurde verinnerlicht: „Wir sind Pazifisten ... aus organischen Gründen“ (ebd. 25). Kultur als solche pazifiziert, während die nicht Kultivierten „Wilde“ bleiben, auch im Sinne von „gewalttätig“. Das Problem: Aggression und Todestrieb werden nach innen gelenkt, es entsteht Autoaggression bzw. in milder Form: das Unbehagen.

Rückfall in primitive Stadien der Menschheitsentwicklung (Regression), Zusammenbruch der Kulturarbeit und der Sublimierungen – Zusammenbruch symbolischer Ordnung, Wiederkehr der Tat in Gestalt von Vatermord und Brudermord

Freud Antwort im Mythos („unsere mythologische Trieblehre“ GW XVI, 23) : auch auf der kollektiven Ebene gibt es eine Rückkehr des Verdrängten, dieses Verdrängte ist die Tat, das Verbrechen, ein Mord, am Ende immer der Vatermord: Ödipus, der Urvatermord aus „Totem und Tabu“, und schließlich der Mord an Moses, der selbst zwar nicht Vater, aber doch eine Vaterfigur ist Freud liefert selbst mythische Erklärungen: er beschwört als verantwortlich für gegenwärtige Verhältnisse eine prähistorische Ur-Zeit, und in dieser Vorzeit verortet er eine Ur-Tat, ähnlich der Ursünde

Freuds Erklärungsmuster: mythische, „kosmische“ Antagonismen wie Eros und Thanatos, entnommen dem vorsokratischen Denken: Empedokles
 andererseits Extrapolation der Verhältnisse, wie er sie in der bürgerlichen Kernfamilie vorgefunden hat, auf gesamtgesellschaftliche und historische Maßstäbe

In der Massenpsychologie ist die Identifizierung der zentrale Mechanismus: Identifizierung mit dem Führer (qua Ich-Ideal), sowie Identifizierung mit seinesgleichen (qua gemeinsamer Führerverehrung).

Bindung nennt sich bei Lacan „lien social“, soziales Band, sie beruht weniger auf Identifizierung als auf dem, was die Menschen gemeinsam haben, auf der Sprache

Während für Freud der Krieg aus einem Zuwenig an erotischer Bindung entsteht, ist er bei Lacan Ergebnis eines Zusammenbruchs der Struktur des Sprechens bzw. der Diskurse (s. Psychose)

wenn nicht mehr gesprochen wird, wird geschlagen, dazwischen liegt das Brüllen
 Sprechen – Brüllen – Schlagen: vom Sandkasten über den Individualverkehr bis zum Krieg

Es gibt aber auch Gewalt im Sprechen, innerhalb der Diskurse: jeder Diskurs will herrschen, dominieren, jeder Diskurs schafft seinen eigenen Rassismus – s. dazu Foucaults „Dispositive der Macht“

Diskurs als Struktur

Auch Lacan war durch die Studentenbewegung 1968 gefordert, sich politisch zu positionieren. Für seine Antwort greift er auf seine Signifikantentheorie zurück und kreuzt sie gewissermaßen mit Marx und Hegel. Aus dieser Kreuzung von Diskursen entsteht dann die Lacan'sche Diskurstheorie.

Auffällig ist zunächst, wie unglaublich reduziert, formalisiert und sogar schematisch die Theorie erscheint. Lacan spricht von Mathemen, Diskursmathemen, also mathematisch-logischen Grundeinheiten, die sich aus der Kombination elementarer Terme ergeben. „Mathem“ klingt recht deutlich an das „Mythem“ von C. Lévi-Strauss an. Und in der Tat zieht Lacan die Parallele zur Strukturtheorie der Mythen von Lévi-Strauss, indem er die unterschiedlichen Konstellationen der Elemente in den Mathemen mit der Schichtung der Mythenvarianten bei Lévi-Strauss vergleicht

(Sem. 17, 145/130). Diese Schichtung der Mythen ist vorzustellen wie eine musikalische Partitur. Jede Mythenvariante ist eine Stimme in der Partitur und erzählt eine eigene Geschichte. Die Struktur ist zu erkennen, wenn man diese Stimmen übereinander legt. Es geht darum, die Geschichten nicht in ihrer Linearität zu verfolgen (die Linguisten würden sagen: in ihrer Diachronie), sondern gewissermaßen die vertikalen Linien zu sehen, die dadurch entstehen, wenn bestimmte Mythenelemente in unterschiedlichen Varianten des Mythos immer wieder am selben Platz auftauchen (eine Sichtweise, die der Synchronie in der Linguistik entspricht). Indem man eine Vielzahl verschiedener Mythen übereinanderlegt, ergeben die unterschiedlichen wiederkehrenden Muster ebenso viele unterschiedliche Grundmythen. Diese wiederum entfalten sich zu einer Vielzahl von Varianten.

Im Unterschied zu Freud, der in den vorgefundenen Mythen deren „Wahrheit“ wiederfindet, nämlich die Übereinstimmung mit den Komplexen der Neurotiker bzw. der Kulturmenschen, womit er nur neue Mythenvarianten erschafft, versucht Lacan, die Mythen auf ihre Grundfiguren zu reduzieren, sie zu zerlegen, zu analysieren. Und das Werkzeug, das er benutzt, entnimmt er der Kiste der strukturalistischen Mythentheorie. Die Diskurstheorie gilt als die letzte große strukturalistische Theorie Lacans.

In den Diskursmathemen manifestiert sich eine **Struktur**, man könnte sagen, es ist die Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse – Lacan nennt sie, wie erwähnt, *lien social*, das „soziale Band“. Insofern man die (psychische) Struktur auch „das Unbewusste“ nennen kann, kann man auch sagen, „das Unbewusste ist die Politik“ („*l'inconscient, c'est la politique*“, Lacan, Seminar XIV La Logique du fantasme, p.317), oder noch weiter gehend, das Unbewusste ist das Politische, im Sinne des sozialen Feldes. Anders gesagt, der Diskurs ist eine notwendige Struktur, in die das mehr oder weniger zufällige Sprechen einfließen kann. Der Diskurs liegt dem Sprechen zu Grunde, sodass es sogar einen Diskurs ohne Worte geben kann (9/11). Beispiel Patientin: „Mein Vater war streng, er hat uns Kinder nur anblicken brauchen, dann sind wir ins Bett.“

Ich habe gerade von „dem Diskurs“ und von „einem Diskurs“ gesprochen. Das weist schon auf eine erste Differenzierung hin. So bezeichnen die Diskursmatheme verschiedene Arten von Diskurs, sie sind verschiedene Ausprägungen **des** Diskurses als allgemeinsten Grundstruktur. Wie später noch deutlich werden sollte, fungiert der sogenannte „Diskurs des Herrn“ als Grundlage aller anderen Diskurse, er ist eine Art Diskurs-Prototyp.

Aber zunächst zurück zu den *Basics*. Die Diskurs-Struktur besteht aus **vier elementaren Bestandteilen**, die sich in zwei Oppositionspaare gruppieren (auch das eine Übernahme aus der strukturalistischen Mythentheorie), nämlich S1 und S2, unärer und binärer Signifikant, die

zusammen die Signifikantenstruktur ausmachen, sowie auf einer zweiten Ebene das Subjekt und das Objekt des Begehrens, bezeichnet mit den Kürzeln \$ und a. Während die Buchstabenkürzel unverändert bleiben, verändert sich allerdings ihre „Aussprache“, je nachdem, auf welches Feld das jeweilige Mathem angewendet wird.

Eine Darstellungsweise, die nahe an der signifikantentheoretischen Grundstruktur bleibt, wäre die folgende: ausgehend von S2, den schon artikulierten Signifikanten, dem Feld der Sprache, interveniert ein S1, ein Sinn und Richtung gebender Hauptsignifikant. Daraus, aus dieser Repräsentationsbeziehung, entspringt das Subjekt (gemäß der bekannten Lacan'schen Definition, dass ein Signifikant das Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert), und das, was in dieser Bewegung verloren geht, wird vom a bezeichnet.

S1	→	S2
---		---
\$	◆	a

Wir haben hier also S2, die Batterie der Signifikanten mit ihrer differentiellen Struktur; dann S1, einen beliebigen aus dieser Menge, der als Hauptsignifikant ausgewählt wird und einen gewissen Zug in das Feld der übrigen Signifikanten hinein bringt. (Ein Feld von Signifikanten, das als solches keine herausgehobene Position kennt, gewissermaßen ein homogenes Feld; man kann es auch als „acephal“ bezeichnen, als kopflos. Lacan spricht vom „acephalen Wissen“.) Der Hauptsignifikant S1 hat verschiedene Namen, unter anderem wird er als Stepppunkt oder Abstepppunkt bezeichnet, als *point de capiton*, er tritt als „einzigster Zug“ oder „unärer Zug“ in Erscheinung, aber auch die Vaterfunktion wird an ihm festgemacht, er ist der Signifikant des Namens-des-Vaters, Herrensingifikant oder Meistersignifikant (*signifiant maître*), schließlich tritt er als Phallus in Erscheinung. Das Subjekt ist das bekannte „barrierte“ Subjekt, das gespaltene Subjekt des Unbewussten, Subjekt des Begehrens, das entschwindet, indem es bezeichnet wird. Was übrig bleibt in dieser Bewegung, ist ein nichtsprachlicher Rest, der als Objekt a bezeichnet werden kann oder auch als ein Rest an Trieb, an Libido, an Genießen, der nicht aufgeht in der Bewegung der Signifikanten (12/13).

Diese vier Bestandteile, die, wie gesagt, auch anders benannt werden können, je nach Kontext, sind einander zugeordnet. Außerdem bilden sie zwei Paare, S1 – S2 und \$ - a. Die beiden Paare stehen auf zwei Ebenen, eine „obere“ und eine „untere“. Wie schon bei Lacans Umkehrung des Algorithmus von de Saussure kommen die Signifikanten S1 und S2 oben zu stehen, während sich darunter das Subjekt und klein a gegenüberstehen und sozusagen als das Signifikat der Menge der

Wie gesagt, ist auf der unteren Ebene das anzusetzen, was in der Bewegung oben verloren geht. Diese Bewegung geht von links nach rechts und von da weiter nach unten. Das entsprechende Element rechts unten ist im Grunddiskurs das a. Es ist das, was auf der Seite des Anderen im Begehren verloren geht. Der dazugehörige Platz wird als solcher von Lacan zunächst nicht sehr klar herausgearbeitet, späterhin wird er als der Platz der Produktion bezeichnet. Unterhalb des Agenten, also links unten, platziert Lacan die Wahrheit, die unterdrückte oder die unbewusste Wahrheit, die Wahrheit, die sich nicht ganz sagen lässt. Es lässt sich anscheinend auch nicht sagen, ob es die Wahrheit ist, die den Agenten zum Agieren bringt. Der Platz der Wahrheit erscheint zumindest als derjenige mit der meisten Dynamik in dem ganzen System, als der Platz, von dem die Bewegung ausgeht. So drängt die Wahrheit den Agenten in irgendeiner Weise dazu, auf den Anderen einzuwirken, woraufhin dieser etwas produziert, wobei aber das Produkt nicht auf die Wahrheit zurückwirken kann. Es gibt da, so Lacan, eine Barriere (137/124). Diese unterscheidet sich jedoch von der Kluft des Unmöglichen, welche die Beziehung der Terme auf der oberen Ebene kennzeichnet. Die Gestalt der Unmöglichkeit auf der unteren Ebene ist die *impuissance*, Unfähigkeit, Unvermögen, Ohnmacht, Machtlosigkeit, Impotenz – etwas, das eher im Register des Imaginären anzusiedeln ist, während die Unmöglichkeit ein Ausdruck des Symbolischen ist. Oder anders formuliert: beide Termini bezeichnen das Reale. Die Unmöglichkeit tut das vom Symbolischen her – als eine Gestalt der Unvollständigkeit des Symbolischen, die selbst jedoch perfekt symbolisch artikuliert werden kann, in der Mathematik als Unvollständigkeitstheorem (Gödel) oder in der psychoanalytischen Theorie als symbolische Kastration – während das Unvermögen ein imaginäres Verhältnis zum Realen ausdrückt, als Erleben der eigenen Unfähigkeit („ich schaffe es nicht“) oder der Unfähigkeit des Anderen („warum kann er/sie mich nicht befriedigen?“). An diese Grundfiguren der Ohnmacht lassen sich leicht weitere ausgedehnte imaginäre Szenarien anschließen („...weil ich ein Versager bin“; „...weil er eine andere hat“, etc.).

Agent	→ Unmöglichkeit →	Anderer
-----		-----
Wahrheit	← Unvermögen ←	Produktion

Der Herrendiskurs nach Hegel

Um ein bisschen Fleisch an das formale Gerippe der Grundstruktur des Diskurses zu bringen, erscheint der sogenannte Herrendiskurs oder Diskurs des Herrn am besten geeignet. Hier wird auch

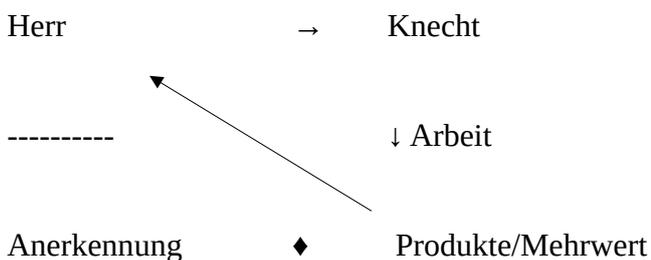
klar, dass zunächst Hegel (in der Lesart von Kojève) und in einem geringeren Ausmaß auch Marx die zweite Wurzel der Diskurstheorie bilden.

Hegel geht in der Phänomenologie des Geistes davon aus, dass die menschliche Gesellschaft und ihre Geschichte in ihrem Kern auf einer einfachen Grundstruktur beruhen, nämlich auf der Dialektik von Herr und Knecht. Alles beginnt damit, dass ein Beliebiger aus der Menge der Menschen etwas begehrt, was auch ein anderer begehrt. Wenn es einen Kampf um das begehrte Objekt gibt und es einen Sieger und einen Besiegten gibt, bzw. wenn im Extremfall einer überlebt und der andere getötet wird, ändert sich im Prinzip nichts. Es gibt hin und wieder Kämpfe, und mal gewinnt der eine und mal der andere. **Geschichte** beginnt da, wo der eine zurückzieht, den Kampf vermeidet und dem Angreifer die Beute aushändigt. Ab da wird der Gewinner zum Herrn und der Verlierer zum Knecht. Der Herr ist derjenige, der die Niederlage und im Extrem seinen eigenen Tod riskiert, um etwas zu kriegen, während der Knecht eben dieses Risiko scheut und lieber das begehrte Objekt herausgibt als zu sterben. (Die Wahl des Todesrisikos durch den Herrn klingt in abgemilderter Form noch heute nach, wo es das „unternehmerische Risiko“ ist, das dafür herhalten muss, die steigenden Gewinne in der kapitalistischen Wirtschaftsweise zu rechtfertigen.) Es ist das Verhältnis zum Tod, das entscheidet, wer Herr und wer Knecht sein wird. Der Tod ist hier der Hauptsignifikant, er zieht die Scheidelinie. Denn am Verhältnis zum eigenen Tod entscheidet sich, wer auf welcher Seite der Geschichte zu stehen kommt. Für Hegel ist der Tod der absolute Herr. Damit ist zunächst die obere Ebene des Mathems formuliert.

S1	→	S2
Herr		Knecht

Sind die Verhältnisse zwischen Herr und Knecht erst einmal etabliert, ist der Knecht ausgeplündert und von ihm ist nichts mehr zu holen. Aber er kann neue Objekte herstellen, die ihm der Herr dann ebenfalls wieder abpressen kann. Mit anderen Worten, er kann arbeiten. Mit seiner **Arbeit** produziert er mehr, als er zum eigenen Leben braucht. Diesen **Mehrwert** schöpft der Herr ab, und wenn er ihn in neue Produktionsmittel investiert, läuft und wächst das System (Marx). Was er aber nicht produzieren kann, und darauf legt Hegel höchsten Wert, ist **Anerkennung**. Der Herr bekommt keine Anerkennung vom Knecht. Anders herum gesagt: die Anerkennung eines Knechtes ist nichts wert, sie ist keine freie Entscheidung, bestenfalls ist sie Verblendung. Der Knecht liebt den Herrn nur, weil er Herr ist, und nicht um seiner selbst willen (so wie sich der Reiche/Mächtige/Berühmte nie sicher sein kann, ob er wirklich geliebt wird oder nur wegen seines Reichtums, seiner Macht, seines Ruhms – dasselbe gilt auch für die Schönheit: werde ich geliebt, weil ich schön bin, und was

passiert, wenn ich das nicht mehr bin? Zählt nur der äußere Schein, oder geht es um „innere“ Werte? Also um mich als Subjekt?). Die Hinwendung des Knechtes ist nicht wahrhaftig, er kann das Begehren des Herrn nicht wirklich anerkennen. (s. Brecht: Herr Puntila und sein Knecht Matti, Uraufführung 1948 im Schauspielhaus Zürich) Mit seiner Arbeit und seinen Produkten kann der Knecht die Wahrheit des Herrn nicht erreichen, die in der Anerkennung seiner Subjektivität und seines Begehrens läge.



Die Ohnmacht des Herrn liegt darin begründet, dass er nicht aus sich heraus Herr ist, sondern nur durch den Knecht. Dieser muss den Herrn als Herr anerkennen. Im Gegensatz zu der unmöglichen Anerkennung des Herrn als Subjekt ist die Anerkennung des Herrn als Herr möglich. Sie ist sogar unabdingbar, denn von dieser Anerkennung ist der Herr abhängig. Um seine Abhängigkeit zu verschleiern, produziert der Herr eine bestimmte Art von Mythos (Marx nennt es **Ideologie**), den Mythos von der Selbstidentität: Er ist Herr weil er etwas Besonderes ist, weil er als Herr geboren ist, weil er königliches Blut hat, weil er von Gott erwählt ist, etc. In extremer Ausprägung sagt der Mythos: Ich bin nicht nur von Gott erwählt, sondern ich bin selbst Gott. Und die reduzierteste Definition von Gott ist die biblische: Ich bin der ich bin. Dem Herrenmythos als Bildung des Diskurses entspricht auf der individuellen Ebene das sogenannte narzisstische Größenselbst bzw. in seiner defensiven Form eine Art Rückzug aufs Identische: „Ich bin halt so, ich bin halt keiner, der gerne über Probleme redet“, etc. Es ist von daher kein Wunder, dass narzisstische Personen leichter in Herrenpositionen kommen als andere.

Die Selbstmythologisierung des Herrn ist die Kehrseite der Verblendung des Knechts. Der Knecht liebt und anerkennt den Herrn aus diesen „falschen“ Gründen, d.h. im Rahmen einer herrschenden Ideologie. Im mathematischen Diskurs ist die Formel der Identität $A=A$. Es handelt sich hier ebenfalls um eine Art von mythischer Verkennung, wenn damit behauptet wird, ein Term könne mit sich selbst identisch sein. Hingegen zeigt Lacan in seiner Theorie des unären Zuges, dass es sich beim unären Signifikanten immer nur um Wiederholung und nicht um Identität handeln kann. So kann das Auftauchen des Herrn auch mit den Termini der Signifikantentheorie beschrieben werden:

als das Erscheinen nicht aus dem Kampf (Hegel), sondern aus dem Diskurs, als S1, Herrensignifikant, *signifiant maître*, anders geschrieben als *signifiant m'êtré (198/178)*, als Mir-sein-Signifikant, Signifikant des „Mir san mir“, des „ich bin mir selbst“, „ich gehöre mir selbst“. Wie ein *Deus ex machina* scheint der S1 aus der Maschinerie der S2 zu entspringen. Der Theatergott taucht scheinbar aus dem Nichts auf und rettet die Situation, stabilisiert das Chaos, bringt Ordnung in die Handlung. Aber halt nur scheinbar. In Wirklichkeit braucht er eine ganze Bühnenmaschinerie, damit sein Auftritt gelingt. Weit davon entfernt, über den Dingen zu stehen und diese nach seiner Weisheit und seinem Willen zu ordnen, ist er nicht viel mehr als die Figur im Wetterhäuschen, von der auch keiner behaupten wird, sie würde das schöne Wetter machen. Der Herrensignifikant entspringt letztlich dem Wissen des Knechts.

Das Wissen

Die Abhängigkeit des Herrn vom Knecht zeigt sich nämlich auch darin, dass der Knecht ein Wissen entwickelt – notgedrungen, denn er ist ja gezwungen zu arbeiten und zu produzieren, und bei der Arbeit entsteht Wissen. Und je mehr der Knecht an Wissen anhäuft, umso abhängiger wird der Herr vom Knecht. Es ist v.a. Marx, der betont, dass es die Arbeit ist, die die inhärenten Widersprüche des Systems verstärkt, weshalb er der Arbeiterklasse eine subversive Potenz zuschreibt. Lacan nimmt eher das Wissen in den Blick, da es ihm um das Verhältnis zur Ordnung der Signifikanten und um die symbolische Funktion geht. So kann er die Herr-Knecht-Dialektik in den Herrendiskurs übersetzen und S1, die „Signifikantenfunktion“, dem „Wesen des Herrn“ (20/20) zu Grunde legen und das Wissen als S2 als das Feld des Knechts bezeichnen. Er kann sogar so weit gehen und sagen, dass sich der Herr, der wahre Herr nicht für das Wissen interessiert – er will nur, dass die Sache funktioniert, er will nur, dass es läuft (24f/24). Die Frage stellt sich dann aber, warum es so etwas wie Herrschaftswissen eigentlich gibt. Nun, der Herr ist gezwungen, sich ein solches Wissen zu verschaffen, um seine Herrschaft aufrecht zu erhalten. Es geht einerseits darum, sich gegenüber dem Knecht einen Wissensvorteil zu verschaffen, und andererseits darum, das Wissen des Knechts in die richtigen Bahnen zu lenken. Es geht also um Enteignung des Knechts und darum, ihn seines Wissens zu entfremden und zu berauben. Lacan sieht hier historisch die Philosophie als die Schuldige. Um den Knecht seines Wissens berauben zu können, muss dieses in ein übertragbares Wissen umgewandelt werden. Das Sklavenwissen ist nämlich zunächst eine *techné*, ein Handwerkerwissen, ein *Savoir-faire*, ein Gewusst-wie. Darin ist der Knecht ein Meister. Die antike Philosophie arbeitet das *Savoir-faire* zu einer *episteme* um, zu einem epistemischen, einem theoretischen Wissen, das niedergeschrieben und weitergegeben werden kann. Dabei verweist schon seine Etymologie darauf, dass es sich über das einfache Können der *techné* erhebt: *epi-stémé*, von *epi-stamai*, das, was über etwas steht, was auf einem Fundament steht.

In Platons Menon-Dialog wird das scheinbare Nichtwissen des Sklaven regelrecht vorgeführt. Unter der Zielsetzung, die Lehre von der Wiedererinnerung anschaulich zu machen, also dass die Seele nichts wirklich Neues lernen kann, sondern dass alle vermeintlich neue Erkenntnis nur ein Wiedererinnern aus früheren Leben ist, somit unter der Vorgabe, dass in der scheinbaren Unwissenheit ein früheres Wissen verborgen ist, unternimmt Sokrates die Befragung eines offensichtlich unwissenden Sklaven aus dem Haushalt seines Gesprächspartners Menon. Bevor er dessen verborgenes Wissen zeigen kann, muss Sokrates erst einmal die Dummheit und das Nichtwissen des Sklaven deutlich machen. Mit scheinbar einfachen Fragen nach der Konstruktion

eines Quadrats, das die doppelte Fläche aufweisen soll wie ein zuvor gegebenes, führt er ihn auf das Glatteis eines der Grundprobleme der antiken Mathematik. Denn zur Konstruktion eines solchen Quadrats braucht es die Diagonale des Ausgangsquadrats, die ausgehend von dessen Seitenlängen, die 2 betragen sollen, den Wert von $\sqrt{8}$ hat, ein Wert, der als Zahl damals noch gar nicht bestimmbar ist. Wenn Sokrates also nach der Seitenlänge des zu findenden Quadrats fragt und so tut, als ob es um den Zahlenwert ginge, dann fragt er nach etwas, das er selbst nicht weiß. Mit seiner episteme ist es also auch nicht so weit her, wie er hier glauben machen möchte. Denn er kann das fragliche Quadrat nur geometrisch-zeichnerisch konstruieren – ein Vorgehen, das näher an der techné als an der episteme liegt. Nicht nur stellt er den Sklaven in seiner vermeintlichen Dummheit bloß, zugleich schmückt er sich mit einem Wissen, dessen Fundament längst nicht so stabil und lückenlos ist, wie er glauben machen möchte.

Gegenbeispiel Polier Fritz: 3-4-5 um beim Graben eines Fundaments rechten Winkel zu bekommen („Man kann ruhig dumm sein, man muss sich nur zu helfen wissen“)

Die Philosophie bringt gemeinsam mit den angrenzenden Feldern wie Geometrie, Algebra und Logik (die zunächst ja selbst Teilbereiche der Philosophie sind) ein Herrenwissen hervor. Ganz deutlich wird das bei der Geometrie, die (wie Michel Serres ausführlich gezeigt hat) ihren Ursprung in Ägypten darin findet, dass nach jeder Nilflut die Felder neu vermessen werden mussten. Es ging von Anfang an um die Behauptung und Sicherung von Besitz. Dabei sind die Philosophen selbst meist nicht die wirklichen Herren, sondern lediglich deren Bedienstete – s. Aristoteles, der sich als Privatlehrer für Alexander am mazedonischen Hof verdingte. Ihre Rolle ist im Diskurs des Herrn nicht grundsätzlich verschieden von der des Hofnarren, der immer und ungestraft die Wahrheit sagen kann (*L'Etourdit*, *Autres Ecrits* 453). Mit der Übernahme des Wissens durch den Herrn verändert sich auch der Herrendiskurs. Es ist immer mehr das Wissen, das herrscht. Der Herrendiskurs wird zur Bürokratie. Historisch entsteht die Bürokratie bekanntlich mehrfach; in Mesopotamien ist sie eng mit der Entwicklung der Schrift verknüpft. Diese hatte wohl als erste Funktion die Bestandsaufnahme von eingetriebenen und gelagerten Gütern und bildete damit die Grundlage einer ersten systematischen Steuererhebung. So gesehen, ist es die erste Funktion der Schrift, ein Instrument zur Ausübung systematischer Herrschaft und zur Fixierung von Schuldbeziehungen zu sein. Bekanntlich verhält es sich etwas anders mit der chinesischen Schrift, die sich als Systematisierung von Weissagungen entwickelt hat. Später allerdings scheint sie umso engere Beziehungen mit der Bürokratie unterhalten zu haben.

Lacan gibt zu bedenken, ob die Aufwertung des bäuerlichen und handwerklichen Wissens im Maoismus ein Gegengewicht zur Enteignung des proletarischen Wissens bilden könnte (193/174). Bekanntlich ging es in der chinesischen Kulturrevolution ganz zentral darum, das Hand-Wissen gegenüber dem theoretischen Wissen zu stärken und dafür die Intellektuellen auf die Felder zu schicken. Aber auch im aktuellen europäischen Diskurs gibt es die Tendenz einer Abwertung des theoretischen Wissens gegenüber dem manuellen Wissen – eine Tendenz, die hier gerne vom politischen Ressentiment und vom Populismus aufgenommen wird. So beklagte sich (im März 2024) ein Redner der AfD bei einer Kundgebung (in Freudenstadt) vor aufgebracht Bauern darüber, von Menschen regiert zu werden, die keinen vernünftigen Beruf gelernt und in ihrem Leben noch nichts mit den eigenen Händen geschaffen hätten. Der Abscheu vor dem „kosmopolitischen“ Wissen einer als elitär empfundenen und tonangebenden herrschenden Schicht dürfte einer der Hauptzüge des Rechtspopulismus sein. Damit ist er übrigens gut anschlussfähig an das altbekannte antisemitische Narrativ. Anstelle des „Weltjudentums“ oder des „Finanzjudentums“ sind es nun die urbanen „Kosmopoliten“, die „Woken“ oder auch die „Grünen“, denen unterstellt wird, die hart und ehrlich arbeitenden Handarbeiter unterdrücken und enteignen zu wollen. Das „kosmopolitische“ Wissen erscheint als eines, das keinen festen Ort hat, das nicht im heimatlichen Boden verwurzelt ist, das vollständig über Zeichensysteme weitergegeben werden kann, als ein im wörtlichen Sinne „abgehobenes“ Wissen, im Unterschied zum handwerklichen und bäuerlichen Wissen, das von Meister zu Schüler, von Vater zu Sohn weitergegeben wird.

Die Aufwertung des *Savoir-faire* zusammen mit einer gewissen Skepsis gegenüber dem *Savoir*, dem epistemischen Wissen, lässt sich durchaus auch bei Lacan hören. In einer Unterhaltung mit revoltierenden Studenten in Vincennes im Dezember 1969 verpasst er dem *Savoir* einen ironischen Seitenhieb. Mit Hilfe der subversiven Kraft des hysterischen Diskurses wird es mit dem männlichen Unvermögen gepaart. Das kommt zunächst wie ein Pennälerwitz daher, in der Art: was will die Hysterika? *Ich will einen Mann, der weiß, wie man Liebe macht (qui sache faire)*. Und der Mann bleibt dabei stehen, dass er nur hört: *ich will einen Mann, der weiß*. Punkt (*qui sache*). (Sem. 17, 266/235) Hier ein Wissen-wie, da ein Wissen; hier ein *savoir faire l'amour*, da ein *savoir*. (s. „mansplaining“)

Eine Aufwertung des *Savoir-faire* als Handwerker-Wissen gibt es auch im Joyce-Seminar. Hier kann sich Lacan auf Joyce selbst berufen, der den Handwerker in der Figur des Dädalus als seinen Schutzpatron anruft. Schließlich zeigt die Verwendung der Knoten durch Lacan, dass es dabei um ein Hand-Wissen geht, das ein anderes Wissen ist als das theoretische.

Im Unterschied zum theoretischen Wissen wird das Hand-Wissen durch Zeigen vermittelt, nicht durch Argumentieren und Beweisen. Wie ja auch die Manipulationen des Knotens durch das Zeigen

vermittelt werden: *Montrer* statt *démontrer*, Zeigen statt Beweisen. Was im epistemischen Wissen als Mangel gilt und im Disput als Vorwurf gebraucht wird, wenn man nämlich sagt, das sei ein *argumentum ad hominem*, also die Zurückweisung eines Arguments mit dem Hinweis darauf, es habe negativen oder positiven Wert nur dadurch, dass es von einer bestimmten Person gebracht wurde, dieses Argument ist im Hand-Wissen eher Ausweis von Qualität: „Ich hab es von Meister X gelernt“. (Gibt es da nicht eine Ähnlichkeit mit der Art der Transmission auf dem Feld der Psychoanalyse?) Es ist ein Wissen, das zu einem großen und wichtigen Teil von Subjekt zu Subjekt weitergegeben wird. Damit ist es auch nicht so sehr auf die Schriftlichkeit angewiesen wie es das epistemische Wissen ist.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, das Herrenwissen mit dem epistemischen und das Sklavenwissen mit dem *Savoir-faire* gleichzusetzen. Das Wissen des Herrn kann nicht nur aus einem enteigneten und theoretischen Wissen bestehen. Es gibt auch so etwas wie eine Technik des Herrschens. Auch wer herrschen will, muss sein Handwerk verstehen – zumindest wenn er etwas länger an der Macht bleiben will. Bekanntlich sieht Freud das Regieren als einen unmöglichen Beruf an, neben dem Lehren und dem Analysieren, aber als Beruf. Ein Beruf, den man gut oder schlecht machen kann – ein Ausgangsproblem, von dem aus Macchiavelli seinen „Ratgeber“ geschrieben hat.

Der Herrentechnik gegenüber steht eine Technik des Gehorchens. Denn auch der Sklave kann sein Sklavesein mehr oder weniger gut gestalten. Sinnvollerweise muss er darauf achten, den Herrn nicht allzu sehr zu verärgern, nicht aufzufallen oder im Gegenteil positiv aufzufallen, je nach Situation. Und außerhalb des Blicks der Herrschaft kann man durchaus auch Spaß haben.

Bekanntlich gedeihen in sehr repressiven Gesellschaften Witz und Doppelbödigkeit besonders gut.

Unter der Bedingung des Herrschaftswissens scheint die Entwicklung des Herrendiskurses nun zwei Richtungen nehmen zu können. Es kann sich mehr und mehr Kapital und Macht auf der Herrenposition ansammeln, was dazu führt, dass die Herrschaft immer weniger greifbar und erfahrbar wird. Sie spielt sich immer weniger auf dem Feld des Imaginären ab und erscheint weniger als konkrete Macht und Ohnmacht bzw. Unvermögen, sondern sie reduziert sich auf die Dimension der blanken Unmöglichkeit. Es wird unmöglich, sich einen anderen Zustand vorzustellen, ein anderes Herrschaftssystem: die Herrschaft selbst wird unsichtbar, sie wird systemische Herrschaft.

Die Gegenbewegung ist die Subversion. Und hier legt Lacan seine Hoffnung ausgerechnet in den universitären Diskurs. Das Wissen hat eine subversive Kraft. Es kann sich selbst an den Ort des Agenten bringen und kann an einen Platz stellen, wo sich etwas bewegen kann, den Platz der

Ausbeutung und der Arbeit (234/207), und wo es etwas hervorbringen kann, was bei Marx als revolutionäres Subjekt bezeichnet wird.

Die Kehrseite des Herrendiskurses: a

Doch bevor wir zum universitären Diskurs kommen, noch einige Bemerkungen zur Unterseite des Herrendiskurses. Da ist zunächst das a, das Lacan in seiner Diskurstheorie neu und erweitert definiert. Es war bis dato bekannt als **Objekt a**, Ursache des Begehrens, als Partialobjekt in der Reihung oral, anal, phallisch, sowie als Blick und als Stimme, schließlich in seiner frühesten Definition als der kleine andere im Imaginären. In der Diskurstheorie wird es jetzt in Beziehung zum Genießen gebracht. Allerdings ist es nicht einfach Objekt des Genießens, insofern das Genießen ja kein direktes Objekt hat, eher schon könnte man es als Objekt des Nichtmehr-Genießens bezeichnen. Denn die Übersetzung des *plus-de-jouir* als Mehrgenießen ist mehr als fragwürdig, zumindest handelt es sich um eine zu reduzierte Übersetzung. Lacan leitet den Neologismus vom Marx'schen Mehrwert ab, französisch *plus-value*, allerdings mit dem sprachlichen Schlenker, ein *de* einzuschieben, *plus-de-jouir* statt *plus-jouir* oder *plus-jouissance*. Damit lässt sich neben dem „mehr“ ein „mehr als“ hören, ja sogar ein „nicht mehr“. Das Mehrgenießen ist nicht einfach ein Genießen, das mehr wird – v.a. ist es kein ursprüngliches Genießen, das irgendwie gesteigert würde. Hinsichtlich dieses ursprünglichen, mythischen Genießens ist es ein Nicht-mehr-Genießen. Hingegen ist es ein Genießen, das seinen Platz in einer Ökonomie gefunden hat, das auf der Achse eines Mehr-oder-Weniger liegt, ganz genau so wie der Mehrwert. Es ist ein Genießen, dessen Mehr aus einem Weniger entspringt, ein Genießen in Form des „Mehr-als“, ein „Mehr-als“-Genießen. Ein Mehr, das aus einem Weniger entspringt, auf der Position des Herrn ist das das Prinzip des Verzichts. Und mit dem Hinweis auf einen Verzicht führt Lacan den Terminus auch ein:

„Genauso wenig wie die Arbeit neu war in der Produktion der Ware, genauso wenig ist der Verzicht auf einen Genuss [...] neu. Denn in der Tat von Beginn an und in Gegensatz zu dem, was Hegel behauptet oder zu behaupten scheint, macht das den Herrn aus, der sehr wohl die Absicht hat, das zum Prinzip seiner Macht zu machen.“ (Sem. 16, 17/17)

Noch einmal deutlich in Bezug auf den Mehrwert:

„Das Mehrgenießen ist Funktion des Verzichts auf das Genießen unter dem Effekt des Diskurses. Es ist das, was dem Objekt a seinen Platz gewährt. Insofern der Markt welches

Objekt der menschlichen Arbeit auch immer als Ware definiert, trägt dieses Objekt etwas vom Mehrwert in sich.“ (ebd. 19/19)

Das Mehrgenießen ist also ein Verzicht auf das Genießen, genauer: der Herr verzichtet darauf, die Produkte der Arbeit des Knechts zu genießen, d.h. zu verbrauchen. Wie ja nicht nur Marx gezeigt hat (auch Max Weber sei hier erwähnt), kommt der Kapitalismus erst dann so richtig in Fahrt, wenn sich der Herr entschließt, seinen Reichtum nicht zu verprassen oder ihn anzuhäufen („der Schatzbildner“, so Marx), sondern den erarbeiteten Mehrwert zu reinvestieren. Erst durch die Wiedereinspeisung in den Kreislauf erhält das Objekt a seine dynamische Funktion.

Während es von der Seite des Herrn und Kapitalisten um einen Verzicht auf das Genießen geht, stellt sich das a vom Subjekt her gesehen zunächst als ein Verlust dar. Signifikantentheoretisch ausgedrückt: ausgehend von der Unmöglichkeit von Identität auf der Ebene der Signifikanten hat das Subjekt nur das Objekt a, das ihm als Halt dient, da dieses ebenso verloren ist wie es selbst. Das Subjekt, *„hervorgebracht durch einen Signifikanten, um sogleich in einem anderen zu erlöschen“* (ebd. 21/21) kann sich nur an die pure Wiederholung der Signifikanten (also an S1) halten und verliert dabei den Zugang zum Genießen. Lacan dazu:

„Auf unserer Stufe zählt nur noch dieser Verlust. Nicht identisch von nun an mit sich selbst genießt das Subjekt nicht mehr. Etwas ist verloren gegangen, das sich das plus-de-jouir, das (Nicht)mehrgenießen nennt.“ (ebd., eig. Üb.)

Wenn auch das volle, unbegrenzte Genießen verloren gegangen ist, bleibt doch, als dessen Überrest, das Objekt als Ersatz.

In den Augen der meisten Lacan-Deuter findet mit der Einführung des Mehrgenießens eine grundlegende Umarbeitung des Konzepts des Genießens statt. Als ein Beispiel sei ein aktueller Artikel von Alenka Zupancic in dem Sammelband „Postödipale Gesellschaft“ von 2022 erwähnt: *„Dies ist in der Tat eine zentrale Verschiebung in Lacans Konzeptualisierung des Genießens. Es gibt eine unmittelbare Verknüpfung zwischen Signifikant und Genießen: Nur durch das Mittel der Wiederholung eines bestimmten Signifikanten haben wir Zugang zum Genießen und nicht dadurch, dass wir über das Signifikante oder das Symbolische hinausgehen oder das Gesetz resp. die Grenze des Signifikanten überschreiten würden.“* (Soiland, Tove (Hrsg.), Die postödipale Gesellschaft, Band 1, Wien Turia und Kant 2022, S. 179) Das Genießen wird nicht mehr in einer Transgression gefunden, wie es noch im „Ethik“-Seminar verkündet wurde, sondern in den Lücken des Signifikanten, in der Sprache, im Wissen. Man könnte aber auch sagen, das Überschreiten des Sprachlichen findet in der Sprache selbst statt, insofern im Sprechen selbst die Erfahrung der Unaussprechlichkeit gemacht wird. Damit verschiebt sich auch der Status des Objekts. Es wird nicht mehr in erster Linie als ursprünglich verlorenes begriffen, sondern es erhält eine „positive“

Seite, die sich dem Verlust hinzufügt: Verlust und Überschuss. Es ist nicht mehr nur das sich stets entziehende Objekt des Begehrens, sondern auch das überschüssige Genießen. (Die Vorstellungen von Georges Bataille zum Konzept der Verausgabung dürften nicht ganz ohne Einfluss auf die Überarbeitung des Genießens als Mehrgenießen gewesen sein.)

Im Mathem des Herrendiskurses wird a von S2 produziert. Wird S2 als Wissen verstanden, dann heißt das, das Wissen produziert Genießen. Eine Pointierung, die – außer in ihrer banalen Bedeutung, dass es Freude machen kann, viel zu wissen, die also jeder Intuition widerspricht, die Lacan jedoch gerne und mehrmals wiederholt und variiert. Meiner Ansicht nach geht es hier aber nur darum zu betonen, dass es das Genießen nicht nur als unbegrenztes, unmittelbares und außersprachliches gibt, ein Genießen, dessen Zugang durch den Eintritt in die Sprache verloren geht, sondern dass es eben auch das Mehrgenießen gibt, ein Genießen, das in der Sprache auftaucht, in den Lücken des Signifikanten. Aus der Arbeit der Signifikanten, des Wissens als unbewussten, entspringt ein Genießen; und das Produkt dieser Arbeit zeigt sich als Symptom, als Fehlhandlung, oder als Witz. Wie schon erwähnt, ist der Philosoph im Herrendiskurs dem Hofnarren sehr ähnlich. Wenn wir den Herrendiskurs in seiner gesellschaftlichen Dimension betrachten, als den Diskurs der Herrschaft und der Macht, wie ist es dann zu verstehen, dass a von S2 produziert wird? Insofern sich Herr und Knecht durch ihr Verhältnis zum Tod unterscheiden (ich erinnere daran: der Herr wählt die Möglichkeit des eigenen Todes, während der Knecht lieber geknechtet weiterlebt), gewinnt der Knecht das Leben, aber er verliert die Freiheit (Alienation, Entfremdung). Was ihm an Genießen bleibt, ist von da an mit einem Verlust gekennzeichnet. Allerdings geht es dem Herrn in dieser Hinsicht auch nicht besser. Wie schon erwähnt, verzichtet dieser auf sein Genießen. Verlust beim Knecht – Verzicht beim Herrn. Wobei das Verzichten eine Willensanstrengung erfordert, die das Verlieren nicht braucht. Freud erwähnt im „Unbehagen in der Kultur“ eine Folge dieser erhöhten Willensanstrengung des Kulturmenschen: den Neid auf die unterstellte Genussfähigkeit der „Wilden“ und des „einfachen Volkes“. Wobei natürlich auch der Neid nicht auf eine Seite beschränkt bleibt und sich aufseiten des Knechts gerne als Ressentiment äußert – ein Ressentiment, das sich erstaunlicherweise gar nicht so sehr gegen das Genießen der Reichen und Mächtigen richtet (welches oft mit Bewunderung und Sehnsucht aufgenommen wird, siehe die verschiedenen Reality-TV-Formate, in denen über das Luxusleben der Superreichen berichtet wird), nein, das Ressentiment richtet sich viel stärker gegen das Wissen der Mächtigen, gegen deren Art des Wissens und gegen die Ethik des Verzichts („Die haben keine Ahnung“ und „Die wollen uns was wegnehmen“).

Trotzdem bleibt natürlich dabei, dass es eher der Knecht ist, der im Spiel des Herrendiskurses verliert. Für ihn ist a mehr ein verlorenes Objekt als ein überschießender Genuss – letzterer wird ihm ja vom Herrn abgenommen, der ihn als Mehrwert wieder in die Ökonomie einspeist, ohne ihn allerdings selbst zu genießen, wie ich vorhin schon gesagt habe. Der Genuss an a, der unter den Verhältnissen des Herrendiskurses möglich ist, ist der verbotene Genuss, der heimliche Genuss. Ein passendes Bild dafür wären die auf dem Tisch tanzenden Mäuse, während die Herrschaft außer Haus ist. Oder, um noch einmal auf den Hofnarren zurückzukommen: dieser produziert ein Genießen des Knechts, der sehr nahe am Herrn ist – bisweilen so nah, dass er sich mit diesem verwechselt (wie es Platon in seiner Schrift über den Staat geschehen sein mag, wo er die Philosophen zu Königen machen will). Parodie und Maskerade sind die Ausdrucksformen des knechtischen Genießens, die sich der bekannten Herrenfiguren bedienen, um sie lächerlich zu machen. Eine traditionelle Form findet dieses Genießen im Karneval: schon beim römischen Saturnalienfest durften die Sklaven den Herrn spielen und sich sogar von ihrer Herrschaft bedienen lassen. Ein weiteres Feld, auf dem sich das Genießen des Knechts ausprägen und entfalten kann, ist in den neidvollen Phantasien von Herren und der ihnen nahestehenden „guten Gesellschaft“. Wie schon angemerkt, ist selbst Freud nicht davor gefeit, dem einfachen Volk, wie auch den „Wilden“ eine ausgiebige sexuelle Lust und sonstige Vergnügungen zu unterstellen, bisweilen mit der tröstlichen Einschränkung der Art: „die haben ja nichts anderes“.

Erst im weiterentwickelten Herrendiskurs, der dann ein universitärer Diskurs ist, gelangt a von der unteren Ebene des Mathems auf die obere. Damit wird das Genießen aus der Schmutzdecke herausgeholt, in die es das Verbot durch den Herrn verbannt hatte, wodurch es sich grundlegend verändert.

Aber zunächst zur

Die Wahrheit des Herrendiskurses:

Im Zuge der Spaltung auf der oberen Ebene des Mathems in Herrens signifikant und Wissen bleibt das Genießen auf der Seite des Wissens, während sich das Subjekt an den Herrens signifikanten gebunden sieht, und zwar mit all den Illusionen, die dieser hervorbringt. (Sem. 17, 117/105f) Ich habe es schon erwähnt, eine dieser herrschaftlichen Illusionen ist die der Selbstidentität. Dieser Glaube, mit sich selbst einig zu sein oder, wie Freud sagt, Herr im eigenen Haus zu sein, verträgt sich natürlich nicht mit der Wahrheit, nämlich dass der Herr auch ein Subjekt ist, ein gespaltenes Subjekt – ein Thema, das ein bekanntes Bonmot variiert: So soll Ludwig XVI. einen als witzig verschrienen Höfling aufgefordert haben, einen Witz über ihn, den König, zu machen: *Man erzählt, dass Sie über alles Witze machen. Machen Sie einen über mich (à mon sujet)*, worauf der Höfling antwortet: *Oh Majestät, der König ist kein sujet, kein Untertan (O Sire, le roi n'est pas un sujet)*. Ein Witz, der wie jeder Witz zeigt, dass sich die Wahrheit nur halb sagen lässt. Hier eben die Wahrheit des Herrn, der mit seinem Befehl selbst verrät, dass er auch ein *sujet* ist, z.B. *sujet* von Witzen. Die Wahrheit als unverhüllte Wahrheit wissen zu wollen, kann im Herrendiskurs böse für alle Beteiligten enden. Ein Beispiel dafür gibt der Ödipusmythos. Hier hat die Barriere zwischen der Produktion und der Wahrheit die Form eines Verbotes, Verbot zu Genießen. Der Vater verbietet den Genuss der Mutter. „Der Ödipusmythos zeigt [...], dass der Mord am Vater die Bedingung des Genießens ist.“ (154/139) Er zeigt auch, dass Ödipus dieses Genießen erlangen kann. Nach der Tötung des Laios am Scheideweg und der Lösung des Rätsels der Sphinx (durch die Entdeckung der Wahrheit, was ein Mensch ist) wird er Herrscher und Gemahl der Königin. Er gelangt an den Platz des Herrn und Vaters, aber nur unter der Bedingung, dass die Wahrheit nicht bekannt wird, zumindest nicht die ganze Wahrheit. Als dieser Fall dann eintritt, wird sichtbar, was auch zur Wahrheit des Herrn gehört, wie Lacan immer wieder betont: die Kastration. Denn was „das Wesen der Position des Herrn ausmacht“, ist es, „kastriert zu sein“ (155/141). Und wenn Ödipus den Platz des Vaters einnimmt, erbt er eben auch dies, die Kastration. Das Ausstechen der eigenen Augen nach der Enthüllung der Wahrheit ist laut Lacan die mythische Darstellung nicht nur, „die Kastration zu erleiden, sondern [...] die Kastration selbst zu sein – nämlich das, was bleibt, wenn von ihm in der Form seiner Augen einer der [...] Träger des Objekts a verschwindet.“ (ebd.) Was heißt das nun, dass es das Wesen des Herrn ist, kastriert zu sein? Ich denke, er ist es in mehrfacher Hinsicht. Gegenüber dem S2, dem Knecht und dem Wissen, stellt sich der Herr als abhängig und eigentlich ohnmächtig heraus. Er ist, wie schon erwähnt, abhängig von der Anerkennung und Achtung durch den Knecht. Zum Zweiten hat der Knecht etwas, das der Herr zumindest zunächst

nicht hat: ein Wissen, und zwar ein Wissen, mit dem der Knecht ein Mehrgenießen produziert. Dieses Wissen und das damit produzierte Genießen versucht der Herr in einem zweiten Schritt, wieder zurück zu erlangen. Drittens schließlich besteht ein gravierender Mangel für den Herrn darin, dass er keinen Zugang zu seiner Wahrheit hat und dass diese ihm letztlich verborgen bleibt. So hat er zu jedem der drei anderen Plätze eine Mangelbeziehung. Was ihm zu guter Letzt auch noch fehlt, ist der Zugang zur gesamten unteren Ebene – anders ausgedrückt, der Herr hat keinen Zugang zum Phantasma. Das Subjekt steht im Herrendiskurs am Platz der Wahrheit, und zu diesem Platz gibt es keinen Weg vom Platz der Produktion aus, wo das Objekt a steht. Es besteht damit keine Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Objekt a. Dieser Umstand macht sich in der Praxis dort bemerkbar, wo ein Herr in die Analyse kommt – denn er kommt nicht. Die Frage stellt sich allerdings: hat er kein Phantasma oder ist es woanders? Vielleicht gibt es ein Phantasma, aber es ist nicht gekennzeichnet durch die *impuissance*, die Ohnmacht. Als Herr hat er die Möglichkeit, seine Wünsche und Phantasien zu realisieren. Andererseits: kommt dann nicht die Kastration durch die Hintertür wieder herein? Vielleicht in Gestalt der Melancholie?

(Das Herrenphantasma könnte pervers strukturiert sein: das Subjekt „hat das Objekt a in der Tasche“, allzeit benutzbar, aber nur in seiner imaginären Gestalt; das Subjekt am Platz des Herrensignifikanten, S1 ♦ a)

Der Diskurs der Universität

Wie schon erwähnt: ausgerechnet dem universitären Diskurs spricht Lacan die Chance zu, dass sich etwas bewegt, dass sich die Diskurse drehen (das Lacan'sche Verständnis von „Revolution“, wörtlich: die Drehung, die Umdrehung, ähnlich jener der Himmelskörper bei Kopernikus). Im Diskurs der Universität ist das Wissen endgültig zum Herrenwissen geworden. S1, der Signifikant, der allen anderen ihren Sinn gibt, ist am Ort der Wahrheit, aber das ist ja eine verdrängte Wahrheit; denn das Wissen im universitären Diskurs versteht sich als prinzipiell unbegrenzt und ohne vorher festgelegten Sinn, als ein „acephales“ Wissen. Wie schon der Herrendiskurs produziert auch der universitäre seinen eigenen Mythos, indem er sich ebenso wie ersterer absolut setzt. Er hält sich für unbegrenzt und glaubt, alles könne im Wissen seinen Platz haben. Das Wissen ist universal, es ist ein Wissensuniversum (*unis vers Cythère* – vereint gelangen wir nach Kythera, auf die Insel der Glückseligkeit – s. Antoine Watteau, Einschiffung nach Kythera, 1710-18). Auf dem Gebiet der Politik führt ein solcher Glaube zu der Annahme, alles Subjektive wäre erfassbar. Im Universalmodell der Marktwirtschaft gibt es kein Unbewusstes oder Begehren, es gibt nur sogenannte „Bedürfnisse“ (die eigentlich Ansprüche sind) und deren Befriedigungen (denen die Frustration eingebaut ist), so wie es Nachfrage und Angebot gibt. Die Rede von der unsichtbaren Hand des Marktes zeigt auch recht deutlich die magische Grundvorstellung dieses Mythos. „Der Markt“ ist nichts anderes als die universelle Gültigkeit einer Totalität, die letztlich von Signifikanten strukturiert ist (wobei die Signifikanten hier keine sprachlichen im üblichen Sinne sind, sondern solche, die sich in Bilanzpositionen oder Kurswerten materialisieren). Man könnte vom Markt als von einem Totalisator sprechen, wo wie auf der Pferderennbahn die abgegebenen Wetten zu Gewinnquoten verrechnet werden.

Der Mythos der Ganzheit wird mit den Theoremen der Unvollständigkeit auf dem Gebiet der Mathematik wohl endgültig gestürzt. Auch in der Erfahrung der Analyse wird deutlich, dass es prinzipiell kein letztes Wort gibt. Das Universum der Sprache hat ein Loch, und die Signifikanten des Sprechens halten zwar, aber nur um dieses Loch herum. Die Wahrheit, die der Wissensdiskurs verschleiert, ist seine eigene Inkonsistenz – oder sollte man sagen: Inkontinenz? Denn aus dem Loch, oder, um ein Bild zu gebrauchen, das Lacan immer wieder hervorholt, aus dem Brunnen taucht die Gestalt der Wahrheit auf, allerdings nur die obere Hälfte ihres Körpers, und spricht. Im universitären Diskurs ist es der Herrens signifikant, der die Wahrheit als Befehl spricht, als Befehl an S2, weiterzumachen, immer weiter zu gehen im Wissen, mehr zu wissen. (Hegel: Funktion der Polizei: dass es weiter geht – „weiter gehen!“, „circulez!“ s. Sem. 3) Ist dieses „Mehrwissen“ eine weitere Form des Mehrgenießens? Man könnte auf die Idee kommen, denn dieses Wissen ist offen

für alles Neue, es sucht sich sogar eben das als Objekt der Erkenntnis, was ihm (noch) äußerlich ist, was es noch nicht weiß. Anders gesagt, es will immer mehr davon wissen, was es noch nicht weiß (Hier trifft der Diskurs des Wissens auf seine eigene Unmöglichkeit, s. Menon: wie kann ich nach etwas suchen, von dem ich noch gar nichts weiß?). An diesem Punkt lässt sich das subversive Potential des universitären Diskurses erkennen. Es stellt an den Platz des Anderen, hegelianisch gesprochen an den Platz der Antithese, das Objekt a. Der universitäre Diskurs hebt das Objekt a auf die obere Ebene des Diskurses, d.h. in ihm ist die Beziehung von S2 zu a artikulierbar. Das Wissen zeigt hier seine Beziehung zum Genießen: einerseits eine ausschließende Beziehung, da a immer das nicht von den Signifikanten zu Fassende ist, andererseits eine sehr enge Beziehung: denn ein Genießen, verstanden im Modus des Mehrgenießens, des Objekts a, gibt es nur für sprechende Wesen. Tiere genießen schon auch, aber sozusagen mit ihrem ganzen Dasein, in ihrer ganzen Körperlichkeit. Bei ihnen ist das Genießen nicht vom Körper getrennt. Auf dem Feld der Sprache hingegen erscheint das Genießen als kleine Abweichung in der Wiederholung, als ein Schwinden von Sinn, als Entropie-Effekt. Das Wissen ist im Diskurs Mittel des Genießens, denn wenn es arbeitet (wie schon im Herrendiskurs gezeigt), produziert es Verlust und Überschuss – und an diesem Punkt haben wir Zugang zum Genießen (61/57).

Im Laufe der Geschichte verändert sich natürlich nicht nur der Herrendiskurs, sondern auch der universitäre Diskurs. Er besteht schon geraume Zeit, bevor im Mittelalter die ersten Universitäten entstehen. Wie schon erwähnt, sind die Philosophen die Protagonisten dieses Diskurses, davor vielleicht die Priester und Wahrsager. Am Beispiel des Menon-Dialogs lässt sich gut zeigen, welche Struktur dieser Diskurs hat.

S2	→	a
Sokrates		Anschauungsmaterial
↑		↓
S1		\$
		Begehren des Sklaven

Für Sokrates interessiert der Sklave nur als Anschauungsmaterial für seine Theorie des Wiedererinnerns. Dazu führt er ihn vor und richtet ihn zu als eine tabula rasa. Das Sklavensubjekt interessiert nicht, weder sein Begehren noch sein Sklavenwissen. Hier benimmt sich Sokrates wie ein Herr, der nichts wissen will vom wirklichen Sklavendasein.

Im kapitalistischen Wirtschaftssystem dagegen stellt sich der universitäre Diskurs so dar:

S2	→	a
Markt		Ding
↑		↓
S1		\$
Macht		Wert

Hier ist es der Markt, in dem sich sämtliche Werte totalisieren. Der Andere wird als einer angesprochen, der sich in einem Außerhalb befindet, als ein Ding, das heißt, er wird verdinglicht; er steht zunächst in einem Außerhalb der Verwertung (so wie sich auch das Wissen auf das richtet, was es noch nicht weiß). Aber sobald ein solches Ding im Fokus des Marktes auftaucht, beginnt eine Umarbeitung: es werden Möglichkeiten gesucht, dem Ding einen Wert zuzuschreiben, es dann zu ver-werten und in den Markt einzugliedern – womit dieser wieder ein bisschen „totaler“ geworden ist. Ein Beispiel wäre die Eroberung und Vermarktung von zunächst rebellischen Jugend- und Subkulturen, die regelmäßig vom Markt aufgenommen, assimiliert und gewissermaßen verdaut werden. Was ist nun die Wahrheit des Marktdiskurses? Wer ist der eigentliche Herr? Ist es die Herrschaft selbst, die Macht, die hier ihre blanke Selbsterhaltung ins Werk setzt? Das Unantastbare in diesem Diskurs ist das Eigentum: Dieses ist zu sichern vermittels Gesetzen und Verboten, nötigenfalls mit Strafen. Wie Marx betont, ist nicht der Kapitalist der Herr des Geschehens, sondern es ist das Kapital selbst. Eigentum und Macht sind damit die zwei Seiten der Wahrheit im Marktdiskurs.

Ein anderer Aspekt dieses Diskurses betrifft direkt das Genießen. In klassischen Gesellschaften, die noch stärker vom (ödipalen) Herrendiskurs geprägt waren, wurde es durch Verbote und Strafen gesichert, es wurde eingeschränkt und unter die Schranke gedrückt. Mit der zunehmenden Herrschaft des Marktes wird das Genießen jetzt eingefordert. Am Platz der Wahrheit entsteht die Figur des obszönen Überichs mit dem Imperativ „genieße!“, „konsumiere!“. Wird aber das Genießen auf diese Weise direkt adressiert, gibt es ein double-bind: aus dem „genieße!“/„jouis!“ wird ein „ich höre“/„j’ouis“. Die direkte Verbindung vom Agenten zum Anderen ist von Unmöglichkeit geprägt. Wie kann dann aber am Ort des Anderen ein Genießen entstehen? Der Überschuss, der in a erzeugt wird, ist vielleicht nur ein Überfluss an Konsumobjekten. Dieser reichert sich in einem Pseudosubjekt an, dessen Aufgabe es nun ist, unablässig neue „Bedürfnisse“ hervorzubringen, für deren Befriedigung der Markt gerne sorgt. Das Subjekt ist nur noch ein Durchlaufposten der Verwertung. Seine Funktion ist es, den Markt zu bedienen.

Im Kontext der Ausarbeitung der Diskurstheorie durch Lacan, aber auch im gegenwärtigen und konkreten gesellschaftlichen Kontext steht a im universitären Diskurs für den Studenten, denn an ihn richtet sich die Universität. Auch hier geht es um die Integration von etwas Äußerem, die Studenten sollen in den Universitätsbetrieb integriert werden. Aber nicht als gespaltene und begehrende Subjekte werden sie in die Wissensmaschine integriert; denn sobald sie am Ort von S2 ankommen, verflüchtigt sich ihre Subjektivität. Sie können nur als etwas anderes dort ankommen. Wie im Herrendiskurs die Sklaven gelangen sie nur mit Hilfe ihrer Produkte an den Platz des Agenten. Und welche Arbeit machen die Studenten, was produzieren sie? Das ist ihre These. Mit der These erhalten sie einen Titel, einen Namen, eine Autorisierung. Es ist letztlich eine Initiation, sie finden einen Platz im Wissen. Ab jetzt können sie sagen, was sie wollen, sie sind autorisiert, haben Autorität, sind Autoren ihrer Texte. An dieser Stelle wird die Wahrheit des universitären Diskurses sichtbar, denn als Autoren sind sie die Herren ihres Wissens. (Um diesen Effekt zu vermeiden, sollten nach dem Willen Lacans sämtliche Texte, die in der Zeitschrift *Scilicet* veröffentlicht wurden, unsigned bleiben – allerdings mit der Ausnahme der von Lacan verfassten. Ob damit wirklich die Herrenfunktion im Wissensdiskurs geschwächt wird?)

Lacan sah den universitären Diskurs schon in seiner damals aktuellen Entwicklung immer stärker als einen pervertierten Herrendiskurs, einen Viehmarkt, bei dem die besten Kühe und Schweine mit Punkten und Medaillen prämiert werden (240f/212). In einer solchen Krise der Universität wird der universitäre Diskurs seiner Aufgabe, den Herrendiskurs zu verschleiern, nicht mehr gerecht – vielmehr scheint der Herrendiskurs immer stärker im universitären hindurch.

Aber vielleicht gibt auch hier wieder einen Ansatz zur Subversion, die daraus entspringen könnte, dass das Produkt des Studenten, die These, einige Gemeinsamkeit mit dem Produkt des Handwerkers aufweist. Ist die These nicht auch ein Meisterstück? Sie könnte eine andere Art von Gemeinsamkeit und Bindung hervorbringen als die akademische. Vielleicht ähnlich den Zünften und Gilden im Mittelalter. Dabei ginge es nicht um ein Wissen im Sinne der *episteme*, sondern mehr um ein handwerkliches *Savoir-faire*, ein Machen-können. Ich denke dabei an die Zunft der Psychoanalytiker. Sollte es nicht möglich sein, auf der Grundlage eines Gewusst-Wie irgendeine Art von Gemeinschaft, von sozialem Band zu schaffen, die nicht immer wieder in die Fallen des Herrendiskurses gerät?

Der Diskurs des Kapitalisten

Wie vorhin schon angedeutet, kann die Entwicklung des Herrendiskurses zwei Richtungen nehmen. Einerseits gibt es subversive Prozesse, die vom Wissen ausgehen können und sich im universitären Diskurs entfalten. Es kann sich aber auch immer mehr Kapital und Macht auf der Herrenposition ansammeln, was paradoxerweise dazu führt, dass Herrschaft wird immer weniger spürbar und sichtbar wird. Wie gesagt, spielt sie sich immer weniger auf dem Feld des Imaginären ab und erscheint weniger als konkrete Macht und Ohnmacht bzw. Unvermögen, sondern reduziert sich auf die Dimension der Unmöglichkeit. Es wird unmöglich, sich einen anderen Zustand vorzustellen, ein anderes Herrschaftssystem. Wenn die Herrschaft derart rund läuft, ist scheinbar eine Art Endzustand erreicht, ein „Ende der Geschichte“ (Fukuyama), wo sich der Diskurs nur noch totlaufen kann. Vielleicht hat Lacan einen solchen Zustand vor Augen, wenn er vom **Diskurs des Kapitalisten** spricht. Dieser wird nur einmal explizit und systematisch vorgestellt, bei einem Auftritt Lacans in Mailand 1972. An anderen Stellen, an denen er ihn erwähnt, erscheint er eher synonym mit dem fortgeschrittenen Herrendiskurs. Aber hier in Mailand bekommt der Diskurs des Kapitalisten sein eigenes Mathem: es ist der Herrendiskurs, mit dem Unterschied, dass auf der linken Seite oben und unten vertauscht werden.



Ein ins Äußerste verfeinerter und raffinierter Herrendiskurs, der aber, so Lacan, nicht stabil ist, sondern sich verbraucht, sich verzehrt, da er sich konsumiert. Ein Diskurs, bei dem der Herr nicht mehr als Agierender auftritt, sondern als Subjekt. Nur wendet sich dieses Subjekt an niemanden. Es kann nicht wirklich begehren, sondern es tut nur so. Es ist der Chef, der dir sagt: Ich bin dein Freund. In Wahrheit, unter dem Strich, ist er immer noch der Chef, der Herr, der dich rausschmeißen kann. Aber er hat sich als Herr unsichtbar gemacht.

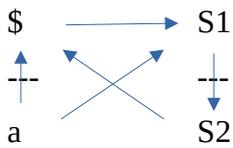
Lacan behauptet, dieser Diskurs sei nicht stabil. Warum? Es fällt auf, dass in ihm die übliche Reihenfolge der Terme nicht mehr eingehalten wird. Einerseits soll es ja ein äußerst verfeinerter Diskurs sein, der wie am Schnürchen läuft, „wie auf Rollen“ (*comme sur des roulettes*), aber irgendetwas scheint zu fehlen. Ein Hinweis findet sich vielleicht dort, wo Lacan davon spricht, er sei etwas „verrückt Raffiniertes“, *follement astucieux*. Nicht nur raffiniert, clever, gewieft, sondern

auch verrückt. Also ein psychotischer Diskurs, wo doch das psychotische Sprechen dadurch ausgezeichnet ist, dass es nicht im Diskurs funktioniert? Beim genaueren Betrachten des Mathems ist zu sehen, dass sich der Herrensifikant vom Platz der Wahrheit an den Anderen wendet. Heißt das, dass in diesem Diskurs die Wahrheit spricht? Wenn das Subjekt seine eigene Wahrheit spricht, würde man, auf der individuellen Ebene, schon von Psychose sprechen. Außerdem ist der Herrensifikant durch seine neue Stellung nicht in Wahrheit ein gespaltenes Subjekt; er ist nicht kastriert bzw. die Kastration ist verworfen (s. N. Braunstein, *Le discours capitaliste : « cinquième discours »?* Anticipation du « discours PST », ou peste, in: *Savoirs et clinique* no. 14)

Es ist scheinbar das Subjekt, das in diesem Diskurs agiert, sodass es aussieht, als handle es sich um den hysterischen Diskurs. Der Unterschied besteht darin, dass das Subjekt den Anderen nicht begehren lässt, es verführt nicht zum Begehren, sondern zum Habenwollen. Das Begehren wird im kapitalistischen Diskurs ersetzt durch Ansprüche und Bedürfnisse. Diese werden immer weiter getrieben und durch Objekte angefeuert, die selbst immer weniger reale Objekte sind. Lacan spricht von Gadgets (und *lathouses*), Braunstein nennt sie „Prêt-à-porter-Objekte“ oder Objekte *prêt-à-jouir*, Objekte für den schnellen Genuss.

Und es scheint so, dass auch dieser Diskurs seinen Mythos pflegt. Das Subjekt, das sich nur scheinbar am Ort des Handelns befindet, glaubt, aus sich selbst heraus zu handeln, Herr seines eigenen Tuns zu sein, wo es doch in Wahrheit vom Herrensifikanten gesteuert wird. Die Wirksamkeit seines Handelns ist nur imaginär. Aber es glaubt an die Macht seiner Worte, die so sehr aufgewertet werden, dass sie als weltbewegend wahrgenommen werden. Die aktuellen Kämpfe um die richtige Sprache sind in dieser Perspektive nichts als Scheingefechte, die die faktische Machtlosigkeit der Subjekte verdecken. Es sind zwar Herrensifikanten, die in diesen Kämpfen funktionieren, indem sie den Subjekten ihre Plätze zuweisen, aber das Ganze scheint nur ein Spiel zu sein, das die wirklichen Machtverhältnisse unberührt lässt.

Der hysterische Diskurs



Im hysterischen Diskurs steht das gesplante und begehrende Subjekt am Platz des Agenten. Von dort aus wendet es sich an den Anderen in Gestalt des Herrens signifikanten. In der klinischen Version des Mathems bietet sich dieses Narrativ: die Hysterikerin (Achtung: hier wird es weiblich – ein erstes Auftreten der geschlechtlichen Differenz in der Diskurstheorie und Vorgriff auf die Lacan'sche Theorie der Sexuierung!) stellt ihre Frage, zum Beispiel in Form des „Was bin ich für dich?“, an den Anderen. Dieser Andere hat die Gestalt des Herrn, des Vaters, des Geliebten, des Mannes. Allem Anschein nach, zumindest auf einer ersten Ebene, fordert sie von ihm eine Antwort, d.h. er soll ihr den Hauptsignifikanten liefern, den Schlüssel, der ihrer Existenz Sinn verleiht. Aber was produziert dieser Andere stattdessen? Nur weitere Signifikanten. Statt der einen wahren Antwort gibt er ihr ein Wissen. Er kann ihr nicht geben, was sie „in Wahrheit“ will. Insofern erweist sich der Andere als unfähig. Im Umkehrschluss lässt sich nun sagen: worum es der Hysterikerin geht, das ist, den Herrn als das zu entlarven, was er ist: unfähig in welcher Form auch immer (im psychoanalytischen Slang heißt es: der reale Vater ist kastriert) – also letztlich als unwissend, was die wichtigen Dinge angeht, nämlich das Begehren (s. die Klage Schrebers, Gott verstünde nichts von den Lebenden, weil er im Jenseits nur Umgang mit den Toten habe). Auf ihr Begehren kann er ihr keine Antwort geben: das ist die hysterische Form der Barriere, die zwischen dem Platz der Produktion und dem der Wahrheit steht. Die Entlarvung des Vaters und Herrn erscheint als das Ziel des hysterischen Fragens und Wollens; auf der anderen Seite gibt es aber auch eine große Enttäuschung beim Subjekt. Es ist nicht nur ein anklagendes Subjekt, sondern auch ein klagendes. Am Ort der Wahrheit steht im hysterischen Diskurs das Objekt a als Ursache des Begehrens. Dahin zu gelangen scheitert dieser Diskurs, da kein Wort dieses Objekt benennen könnte. Aber zugleich ist dieses Scheitern auch der Erfolg des Diskurses, insofern die Hysterikerin dem Anderen zeigt, was er ist (kastriert), und zudem ihre eigene Wahrheit als ihren Schatz behütet. In dieser Spannung zwischen dem Scheitern und dem Hüten wird das Begehren des Andern immer wieder angefacht und bleibt lebendig.

Auf der Seite des Subjekts ist es das Symptom, in dem das Objekt a in Erscheinung tritt. Vom Ort der Wahrheit aus zeigt sich das a nicht nur in Gestalt des Subjekts, sondern noch viel deutlicher als Symptom am Platz des Agenten. Und es zeigt sich in seiner Doppelgestalt als Mehrlust und Verlust. Mit Hilfe seines Symptoms gelingt es dem hysterischen Subjekt, seinen Schatz gleichzeitig zu

zeigen und zu verbergen. In der weniger neurotischen und mehr sublimierten Form handelt es sich um die Kunst der Verführung, wo es ebenfalls darum geht, die schmale Linie zwischen dem Gerade-noch und dem Noch-nicht zu treffen. Auf dieser Grenzlinie kann sich eine ganze Kultur der Verfeinerung und des Genießens ansiedeln und eine Kunst des Genießens entwickeln. Lacan hat bei mehreren Gelegenheiten bedauert, dass es der Psychoanalyse nicht gelungen sei, zur Kunst des Liebens und der Erotik viel beizutragen.

Aber es geht nicht nur um das Zeigen und Verbergen eines Schatzes, sondern eines Verlustes. Das Objekt *a* tritt eben in doppelter Gestalt auf, und der Verlust ist sozusagen das Objekt in negativer Form. Diese Form ist es, die in der neurotischen Gestalt der Hysterie v.a. in Erscheinung tritt. Das Subjekt beklagt den eigenen Verlust wie auch die Mangelhaftigkeit des Anderen und macht das Fehlen des Objekts *a* damit offenbar (Freud sah darin die Äußerungen des Penisneides bei der Frau). Der Objektmangel ist sowohl bei sich selbst wie auch beim Anderen nicht zu ertragen. Der eigene Mangel wird als Unbefriedigtsein erlebt und als schreiende Ungerechtigkeit nach außen getragen oder im Gegenteil als tiefer innerer Makel verborgen. Auch der Mangel beim Anderen kann entweder lautstark beklagt oder hingegen auch verdrängt werden. Den Mangel des Anderen nicht wahrhaben zu wollen kann sich in der Gestalt äußern, das Begehren des Anderen mit allen Mitteln lebendig zu halten – ein Zug, der sich in der Klinik der Hysterie häufig in den Vordergrund drängt, wo es sehr häufig darum geht, das Begehren des Vaters zu stützen.

Auf der philosophischen Anwendungsebene des hysterischen Mathems macht das hysterische Subjekt die Unvollständigkeit alles Wissens offenbar. Es zeigt, wo das Wissen scheitert, aber es facht damit das Begehren zu wissen auch immer wieder an. Vor Hegel, den Lacan als den erhabensten aller Hysteriker bezeichnet, ist es Descartes, dem es gelungen ist, aus dem Verhältnis der Signifikanten zueinander die Funktion des Subjekts zu extrahieren, aus dem *cogito* ein *sum* zu ziehen. Wenn Descartes das Subjekt als Signifikanteneffekt in die Philosophie eingeführt hat, so hat er damit die Grundlage für die moderne Wissenschaft gelegt. Einerseits handelt es sich hier wohl um eine Bewegung im universitären Diskurs: Ausgehend vom Denken, anders gesagt vom Wissen, richtet Descartes den Blick zurück auf die Begründung und Ursache des Denkens, auf das zentrale Schwarze Loch in der Signifikantenordnung, und findet dort das Subjekt. Hier ist die Produktion des Subjekts im universitären Diskurs deutlich erkennbar. Andererseits weist das Descartes'sche Subjekt auch auf eine zentrale Negativität im Denken hin und auf ein fundamentales Scheitern des Wissens. Denn das, was er durch das Zergliedern des Denkens findet, ist nicht ein Wissen, sondern nur eine Gewissheit. Es gibt nur die Gewissheit, dass da etwas am Grunde des Denkens ist, aber kein Wissen darüber, was dieses *ego* hinter dem *cogito* denn sei.

Lacan versucht, für den hysterischen Diskurs diese Unterscheidung neu zu formulieren: einerseits gibt es ein Begehren zu wissen, oder, wie es Freud ausdrückt, den Wisstrieb. Dieser Wisstrieb ist es ja, der das Descartes'sche Vorgehen antreibt: er will immer mehr wissen, und dazu befragt er jedes vermeintlich feste Wissen seiner Zeit und zieht es in Zweifel. Dass seine Fragen und Zweifel hysterischen Charakter haben, zeigt sich daran, dass sie sich an die Hauptsignifikanten des damaligen Wissens richten und auch vor Gott nicht Halt machen. Auch Gott könne man nicht glauben, Gott könnte genauso gut ein böser Geist sein. Mit seinem Vorgehen kommt Descartes aber nicht zu einem neuen Wissen, sondern nur zu einer Gewissheit. Und diese Gewissheit hat keinen „positiven“ Inhalt. Im Mathem: die Wahrheit des Subjekts liegt in einem Verlust.

Am Beispiel von Descartes müsste deutlich geworden sein, warum Lacan den Wisstrieb so scharf vom Wissen unterscheidet; er geht so weit zu behaupten, er führe nicht nur nicht zum Wissen, sondern habe sogar keinerlei Beziehung zum Wissen (Sem. 17, 23). Es gibt hier eine stark akzentuierte Spaltung zwischen dem begehrenden Subjekt, also dem Subjekt des Wisstriebes, und dem Wissen. Auf der anderen Seite ist es aber gerade der hysterische Diskurs, der als einziger ein Wissen produzieren kann; denn nur hier, in diesem Diskurs, kommt das Wissen an den Platz der Produktion. Das hysterische Subjekt bringt jedoch nicht selbst ein Wissen hervor, sondern es regt den Anderen (S1) an, ein Wissen (S2) zu produzieren. Das tut es, indem es dem Anderen Fragen stellt, die ihn immer wieder an den Rand seines Wissens bringen. Man könnte sagen, es löchert ihn mit Fragen. In dieser Perspektive erscheint der hysterische Diskurs durchaus als ein forschender, als Diskurs der Forschung und der Wissenschaft. Oder vielleicht sollte man genauer sagen, dass das Subjekt im hysterischen Diskurs ein forschendes ist, das zwar immer weiter wissen will, das aber nicht das Wissen als solches will. Das Wissen bleibt im hysterischen Diskurs immer auf der Seite des Anderen. Es ist das Wissen des Anderen, das das Subjekt einfordert und sein Nichtwissen, das es beklagt. Das unterscheidet den hysterischen Diskurs vom Diskurs der Universität, wo das Wissen am Platz des Handelnden sich auf das Nichtwissbare (a) am Platz des Anderen richtet – und dieses Nichtwissbare somit zum Nochnichtwissbaren erklärt. Im hysterischen Diskurs geht es dem Subjekt nicht um das Wissen selbst, sondern um das, was dahinter steckt, um dessen Ursache, an die das Wissen aber letztlich nicht herankommt (die Ur-Sache des Wissens). Diese Ursache (a) steht am Platz der Wahrheit, die damit die Wahrheit dessen ist, was man nicht wissen kann. (a) ist ja gerade das, was der Ordnung der Signifikanten und damit dem Wissen entgeht. Dieses Suchen nach der Ur-Sache bzw. dem Ur-Sprung, ist das nicht die Gestalt des Begehrens, die Freud antreibt, wenn er die Hysterie befragt? (Wie oft kommt das Wörtchen „Ur-“ bei Freud vor?) Es ist Freuds eigenes Begehren, das Ur- zu finden, sei es als Ursprung der menschlichen Kultur (in einer Ursünde gegen den Urvater), sei es als Ursprung der Psyche des Einzelnen (in der Urszene, dem Urtrauma oder der Urverdrängung). Und nicht nur treibt die Suche nach der Ur-Sache Freuds eigenes Begehren an,

sondern er findet dieses Begehren in Gestalt einer Suche nach einem Wissen über den eigenen Ursprung auch im Wisstrieb im Allgemeinen, wenn er behauptet, dass Ursache und Ziel des Wisstriebes der sexuelle Ursprung des Subjekts seien. Auch hier geht es wieder um die hysterische Frage: was bin ich für die Anderen, die Eltern, was war ihr Begehren, als sie mich gemacht haben (die Urszene), was hat das mit mir zu tun?

Indem der hysterische Diskurs das Scheitern des Wissens akzentuiert, gewinnt er ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit. Die hysterische Frage nach dem „Was bin ich?“ verlangt eben kein Wissen, sondern eine Wahrheit; eine Wahrheit im Sinne der Wahrhaftigkeit, die Wahrhaftigkeit des Begehrens des Anderen. Deshalb muss sie vollständig lauten: „Was bin ich für dich?“ In einer ihrer konkreten Formen kann die Frage auch heißen: „Warum liebst du mich?“ – und spätestens hier wird die Unmöglichkeit einer Antwort spürbar. Diese Unmöglichkeit kennzeichnet ja überhaupt die hysterische Frage; genauer gesagt, kommt die Frage als eine unmögliche beim Anderen an, so wie seine Antwort als Beweis seiner Unfähigkeit beim Subjekt ankommt.

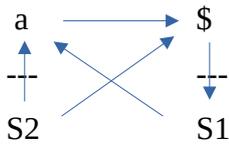
In einem Vorgriff auf die Formeln der Sexuierung spricht Lacan den Frauen einen besonderen Bezug zur Wahrheit zu (Sem. 17, 62). Sowohl bei den Analytikerinnen wie auch bei den Hysterikerinnen löse die Wahrheit ein Erschauern aus. Es gibt hier ein enges Verhältnis zum Genießen, Lacan nennt die Wahrheit gar die Schwester des Genießens; beide sind nicht sagbar. Wegen ihres besonderen Verhältnisses zur Wahrheit seien die Frauen auch weniger als die Männer in den Zyklus der Diskurse eingeschlossen. Während die Männer Geschöpfe des Diskurses seien, ließen sich die Frauen von ihm eher beleben und animieren. Es wird ihnen von Lacan die Fähigkeit zugesprochen, über den Diskurs hinauszugehen, freier darüber zu verfügen, ja sogar, als Führerinnen im Diskurszyklus zu fungieren (wie Beatrice, die Dante durch die Kreise des Himmels führt). Das sind schon einige erste Formulierungen, die später in Gestalt des Nicht-alle, des *pas-tout*, weiter ausgeführt werden.

Die Wahrheit, um die es im hysterischen Diskurs geht, zumindest in der individuell-neurotischen Version des Diskurses, ist eine geschlechtliche Wahrheit (eine Wahrheit, die von Lacan später in der Parole formuliert werden wird: „Es gibt kein Geschlechtsverhältnis“). Das hysterische Subjekt hütet als seine Wahrheit (vielleicht sollte man eher sagen, an Stelle der Wahrheit) das Objekt a, etwas, das die Anderen, speziell die Männer, nicht kriegen werden, die aber doch überzeugt sein sollen, nichts anderes zu wollen (Sem. 17, 205). In dieser Spannung, nicht zu bekommen und nicht zu geben, wird das Begehren lebendig gehalten. Es ist, als gäbe es da etwas, das die Spannung endgültig lösen könnte und das wirkliche Befriedigung verschafft – als wäre etwas hinter dem Schleier. Zugleich ist die Hysterikerin auch in einer starken Negativität gefangen. Ihre Wahrheit ist eine negative und muss als eine solche bewahrt werden. Etwas fehlt, sie bekommt etwas nicht, der Andere enthält ihr

etwas vor, etc. Deshalb ist das hysterische Begehren auch ein sehr forderndes Begehren, oft eine Anklage, und bisweilen sogar ein Aufruf zur Revolution. Gegenüber dem Herrendiskurs ist der hysterische Diskurs einer der Verweigerung und des Aufbegehrens. Während der universitäre Diskurs den Staffelstab der Macht übernimmt, indem sich der Knecht der Macht des Herrn unterwirft und langsam mit Hilfe seines Wissens selbst an den Platz des Herrn gelangt, weigert sich das hysterische Subjekt, „dem Herrens signifikanten Körper zu geben“ (Sem. 17, 107). Stattdessen demaskiert es den Herrn in seiner Ohnmacht – nicht ohne diese Ohnmacht zu beklagen (s. Dora). Insofern ist der hysterische Diskurs weniger einer der Revolution als der Revolte. Das hysterische Subjekt beklagt ja, dass der Herr kein richtiger Herr ist. Es gibt da in der hysterischen Dialektik des Begehrens diese Seite, wo sich das Subjekt einen „richtigen“ Herrn wünscht, einen „richtigen“ Mann, oder, wie Freuds kleiner Hans, einen „richtigen“ Vater. „Du musst eifern“, fordert Hans seinen Vater auf und meint damit (laut Freud), der Vater solle ihm bei der Mutter gefälligst in den Weg treten und sein Recht auf sie geltend machen. Auf der anderen Seite darf der Herr aber auch nicht zu viel Macht und vor allem nicht zu viel eigenes Genießen haben. Denn ein „richtiger“ Herr ist kastriert. Er steht für das Gesetz und nicht für das Genießen. Was passiert, wenn sich ein Herr zu sehr dem Genießen hingibt, zeigt sich beim Gerichtspräsidenten Schreber, dessen Welt zusammenbricht, als sich Gott nicht mehr ausreichend auf Abstand hält und den armen Menschen Schreber mit seinem Genießen überflutet. In dieser psychotischen Überzeichnung lässt sich durchaus eine Beschreibung für die verheerenden Auswirkungen der sexuellen Übergriffe von Erwachsenen auf Kinder erkennen. Auch dafür kann der hysterische Diskurs ein Hinweis sein; er kann der Versuch eines Subjekts sein, den übermächtigen Anderen auf Abstand zu bringen, ohne von ihm fallengelassen zu werden. Auch diese zweite Strebung ist bei Schreber deutlich artikuliert: neben der Angst, von Gottes Genießen überwältigt zu werden besteht die Gefahr für ihn darin, von ihm „fallengelassen“ zu werden. So gesehen, ist der hysterische Diskurs der Versuch, die Überwältigung durch einen realen Anderen mit Hilfe einer symbolisch-diskursiven Form zu vermeiden, zu überwinden oder zu heilen.

Für das hysterische Subjekt soll also der Herr nicht zu viel genießen und nicht zu wenig begehren. Und da sich die Wünsche und Ansprüche in der Hysterie verstärkt an den Anderen als Herrn richten, kann es gar nicht ausbleiben, dass der Hysteriker an den Herrn glaubt und dem Mythos des Herrn glaubt; ein Mythos, der behauptet, dass der Herr aus eigener Kraft die Herrenposition ausfüllt und nicht nur vom Diskurs da hingestellt worden ist. Der Hysteriker verwechselt die Person des Herrn mit dem Platz und glaubt, wenn sich der Herr nur anders verhält, oder wenn es einen besseren Herrn gibt, wird alles gut. Auf diesen Glauben bezieht sich wohl Lacan, wenn er den revoltierenden Studenten 1968 voraussagt, ihre Forderungen würden den Herrendiskurs nicht abschaffen, sondern nur dazu führen, dass sie einen neuen Herrn bekämen.

Der analytische Diskurs



So wie der universitäre Diskurs vom Herrendiskurs hervorgebracht wird, so wird der hysterische Diskurs vom Diskurs des Analytikers hervorgebracht. Andersherum gesagt, geht es in der Analyse um die Hysterisierung des Sprechens des Analysanten. Das heißt, dieser soll dazu gebracht werden, als ein gespaltenes Subjekt zu sprechen und sich für die Lücken in seinem Diskurs zu öffnen. Unbewusstes und Begehren sollen zutage treten, das Symptom soll ins Sprechen gebracht werden. In dieser Absicht wendet sich der Analytiker an den Anderen. Er will ihn als Begehrenden ansprechen, den Anderen zu einem begehrenden Subjekt machen. Dazu muss er sich nach der Lacan'schen Logik zum Objekt des Begehrens des Anderen machen, zum Objekt *a*. Es gibt hier, bei dem „sich zum Objekt des Begehrens des Anderen machen“, eine Ähnlichkeit mit dem hysterischen Diskurs. Aber anders als die Hysterischen macht der Analytiker keine Szene, es gibt kein Spiel der Verführung, des Zeigens und Verbergens. Er gibt nicht vor, das zu haben, was der Andere will, auch kein Wissen. Sich selbst als *a* am Platz des Agenten zu befinden ist eben etwas anderes als dieses *a* als seinen Schatz zu bewahren. Lacan versucht die Haltung, die mit einem solchen Platz zusammenhängt, als Zurückweisung zu erfassen, als *rejet*. Aber es geht nicht einfach darum, sich zurückzuziehen und sich herauszuhalten, der Analytiker soll ja auch etwas hervorbringen oder eher: hervorlocken auf der Seite des Analysanten. Es reicht nicht, den Verlust als solchen zu verkörpern, und den Verlust, der mit dem Sprechen einhergeht, in einem stetigen Schweigen darzustellen. Denn *a* ist eben nicht nur Verlust, sondern auch Stolperstein und Anstoß für etwas Neues, wie im Witz. Es handelt sich aber auch um eine unmögliche Position, in der sich der Analytiker als *a* am Platz des Agenten befindet. Er soll ja das sein, was aus dem Diskurs herausfällt, in dem Sinne eines unsagbaren Rests, eines Abfalls der Sprache. Diese Position hat Ähnlichkeit mit der des Narren – oder auch mit der des Schamanen, Figuren, die notwendigerweise von einem Außerhalb des üblicherweise zugelassenen Sprechens her agieren. Muss sich nicht auch der Analytiker außerhalb der üblichen Diskurse halten, ja überhaupt außerhalb der anerkannten gesellschaftlichen Aktivitäten? Muss er sich auch aus der Politik heraushalten? Vielleicht muss er das aber nur als Analytiker – er ist ja nicht identisch mit seinem Diskurs. Auch innerhalb seines Diskurses gibt es genug Schwierigkeiten, diese unmögliche Position als *a* zu halten. Der Platz des Agenten bringt es mit sich, dass agiert werden muss und auf den Anderen eingewirkt werden soll. Es stellt sich nun auch hier die Frage nach der Macht, einer Macht über den

gesellschaftlichen Rahmen, in dem die Analyse stattfindet, aber auch eine Macht über das Begehren des Anderen, also des Analysanten. Wie die Erfahrung zeigt, gibt es durchaus Herrschaftsausübung hinter dem Schleier der Deutung und des Settings, bis hin dazu, dass von hinter der Couch aus Genealogien und Dynastien errichtet werden.

Aber nicht nur der Platz des Agenten birgt Gefahren für die Aufrechterhaltung des analytischen Diskurses. Auch vom Platz der Wahrheit drohen Gefahren. Allein die Vorstellung eines Wissens am Ort der Wahrheit lässt Allmachts- und Allwissensphantasien aufkeimen. Hinzu kommt die Verlockung, die von der berühmten Unterstellung zu wissen vonseiten der Analysanten ausgeübt wird – bekannt in der Formel des *sujet supposé savoir*, des Subjekts, dem Wissen unterstellt wird, womit Lacan versucht hat, die Übertragung auf den Punkt zu bringen. Wem ständig Wissen und Kompetenz unterstellt werden, der glaubt am Ende selbst daran. Welchen Stellenwert hat also das Wissen im analytischen Diskurs? Auf jeden Fall nicht den eines Expertenwissens. Der Analytiker ist kein Experte für das Unbewusste. Oder? Es gibt ja schon ein Wissen über das Unbewusste; wo es zu finden und aufzuspüren ist; wie es sich äußert, wie es sich verbirgt und verkleidet; wie die unbewussten Erwartungen und Ängste in die sozialen Beziehungen des Analysanten hineinspielen. All dieses Wissen ist nötig für die analytische und therapeutische Arbeit. Und auch ein Wissen über das gesellschaftliche und historische Umfeld des Analysanten ist durchaus nützlich. Freud hat für die Ausbildung des Psychoanalytikers den Erwerb eines breiten Wissenskanons gefordert. Aber es geht eher darum, wie dieses Wissen eingesetzt und benutzt wird. Wird es als Instrument im technischen Sinne eingesetzt, wie es etwa mit den Behandlungsmanualen in der Verhaltenstherapie gemacht wird, dann sind wir im universitären Diskurs gelandet und der Anwender benutzt sein Wissen vor dem Hintergrund einer Position der Herrschaft. Damit einher geht das Vergessen der Wahrheit, das heißt des Umstandes, dass nicht alles gesagt werden kann. Eben dies zeichnet das Wissen am Ort der Wahrheit aus: es ist ein Wissen, das ein Sprechen in der Form eines Halbsagens hervorbringt. Ein Wissen, das sich der eigenen Unvollständigkeit bewusst ist, und vor allem der Unmöglichkeit, etwas zu sagen, ohne den Akt des Sagens zu vergessen. (*docta ignorantia*?) Das Wissen über das Unbewusste, das für den Analytiker gefordert ist, hat auch mit seinem unbewussten Wissen zu tun; auf der einen Ebene wird er nur das hören können, was bei ihm eine Art Resonanz erzeugt, was ihn auf dieser affektiven und phantasmatischen Ebene berührt, die durch seine mehr oder weniger unbewusste Strukturierung geprägt ist; auf einer mehr grundsätzlichen Ebene aber ist das Wissen selbst unbewusst, da es sich selbst nicht weiß. Es weiß nicht, wo es herkommt und wo es endet – so wie das Subjekt nichts von seiner Geburt und seinem Tod wissen kann. Freud hat dafür das schöne Bild vom Nabel des Traums gefunden, womit er die Stelle bezeichnet, wo das Wissen in Gestalt des manifesten Trauminhalts dem Unerkannten, dem Unwissbaren „aufsitzt“. Wenn wir also für den Analytiker ein Wissen fordern, das sich der eigenen

Unvollständigkeit bewusst ist, das seine eigene Hervorbringung, sein Sagen nicht vergisst, dann ist das eigentlich eine unmögliche Forderung. Womit seine Position als a am Platz des Agenten noch unhaltbarer wird, als sie eh schon war.

Wenn er sich von hier aus an das gespaltene, begehrende aber auch leidende und genießende Subjekt wendet, geschieht im besten Fall eine Aktualisierung des Phantasmas: a tritt in Beziehung zu \$. In dieser Hinsicht ist der analytische Diskurs die Kehrseite des Herrendiskurses, bei dem das Phantasma unausgesprochen bleibt, wo es unterhalb der Barre, unterhalb der Signifikantenebene bleibt. Der analytische Diskurs bringt das Phantasma zur Sprache. Wie geschieht das? Ich denke, man kann das Zur-Sprache-Bringen ganz ähnlich verstehen wie ein Zur-Welt-Bringen. Dabei kommen die Grundregel und die freie Assoziation ins Spiel. Die Analysanten sind aufgefordert, alles zu sagen, was ihnen einfällt. Damit werden die Assoziationsketten des Denkens gelockert, die Struktur des Wissens, die aus binären Signifikanten (S2) besteht, zeigt Lücken, und in diesen Lücken tauchen vereinzelt Gedanken, Signifikanten auf, die man als Einfälle bezeichnet. Was da einfällt, erscheint von der Warte des mehr oder weniger geschlossenen und gut strukturierten Denkens aus als singulär, als unpassend, als überraschend. Es sind unäre Signifikanten, die im analytischen Diskurs produziert werden. Was hier als Einfall auftaucht, erscheint in anderen Diskursen als Herrens signifikant. Beiden gemeinsam ist ihr Hervortreten als kontingente, unbegründete oder willkürliche Äußerungen. Auch der Herrens signifikant im konkretesten Sinne, der Befehl, setzt sich über die Begründung und damit über das Wissen hinweg. Was den Einfall als S1 im analytischen Diskurs auszeichnet, ist seine Funktion nicht als Herren- sondern als Haupt signifikant. Als neuer Signifikant, der den bisher geäußerten einen neuen und bisweilen unerhörten Sinn gibt, der das bisher Gesagte neu strukturiert. Der unäre Signifikant, der scheinbar aus dem Nichts, aber eigentlich aus den Lücken der binären Signifikanten auftaucht, löst damit alte Sinnzusammenhänge auf und setzt neue Steppunkte. Man könnte auch sagen, aufgelöst werden die alten Symptomaten, und neu gesetzt werden günstigenfalls Signifikanten, die als Sinthom fungieren können; das heißt, die das Subjekt im Diskurs halten, ohne ihm allzu viel Leiden aufzubürden. Die Einfälle des Analysanten haben im analytischen Diskurs eine ähnliche Funktion wie der Mehrwert im Diskurs des Herrn: da sie nicht an den Platz der Wahrheit gelangen können, insofern sie das Wissen an diesem Platz nicht vervollständigen können, werden sie stattdessen am Ort des Agenten wieder in den Diskurszyklus eingespeist. Der Analytiker nimmt die Einfälle auf und gibt sie als Frage oder Rätsel an den Analysanten zurück. Ganz ähnlich wie im Diskurs des Herrn das Objekt a als Mehrwert nicht zur Subjektivität des Herrn gelangen kann und stattdessen am Platz des Herrens signifikanten als Ware in den Diskurszyklus zurückkehrt.

Nochmal: der kapitalistische Diskurs



Ist dieses „verdrehte“ Mathem geeignet, die Zustände in der kapitalistischen Gesellschaft zu beschreiben? Lacan macht ja bei seiner Vorstellung in Mailand nicht sehr viel daraus und kommt auch später anscheinend nicht mehr wirklich darauf zurück. In Mailand wird der kapitalistische Diskurs als einer eingeführt, dessen Krise offensichtlich ist – aber nicht, weil er so schlecht funktionieren würde, sondern weil er zu gut läuft. Er ist etwas „verrückt Raffiniertes“, *follement astucieux*, aber dem Untergang geweiht, genauer: dem Krepieren, dem Platzen, *voué à la crevaison*. Der kapitalistische Diskurs läuft wie auf Rollen, aber er läuft zu schnell. Er verbraucht sich in seinem Vollzug, bis er sich aufbraucht. Es ist die Bewegung des Verbrauchs, des Konsums, die sich hier immer weiter beschleunigt. Man könnte sagen, die Rollen dieses Diskurses laufen heiß und platzen: *la crevaison* ist auch und vor allem der Reifenplatzer.

Wenn der Diskurs des Kapitalisten immer schneller läuft, dann heißt das, es gibt keinen Widerstand innerhalb des Diskurses. Beim genaueren Betrachten des Mathems wird ersichtlich, dass der Vektor der Unmöglichkeit (vom Agenten zum Anderen) wie auch der Vektor des Unvermögens (vom Produkt zur Wahrheit) fehlen. Die verbliebenen Pfeile lassen den Diskurs somit in Form einer liegenden 8 ohne Hindernis und ohne Rest „im Kreis“ laufen. Die in den anderen Diskursen eingebaute Bremse ist die inhärente Unmöglichkeit des Diskurses an sich, sie entspricht der Unmöglichkeit, zur Wahrheit des Diskurses zurück zu gelangen; wenn diese Bremse im kapitalistischen Diskurs fehlt, heißt das vielleicht, dass hier das Hindernis des Realen fehlt? Das Produkt, im Grunddiskurs verkörpert im kleinen *a*, bildet gewissermaßen den Reibungspunkt im Diskursverlauf. Es ist das, was nicht aufgeht. Mit der Umkehrung von \$ und S1 gibt es eine verlustfreie Produktion. Das heißt auch, auf der Bedeutungsebene der Wirtschaft gelesen, dass die daraus entstehenden Produkte immer weniger real sind, sowie sich die gesamte Wirtschaft immer mehr vom Realen entfernt. Der tertiäre Sektor wächst auf Kosten der sogenannten Realwirtschaft, wobei sogar deren Produkte immer mehr zu virtuellen Produkten werden – so ist z.B. ein neues Auto zu einem immer größeren Anteil durch seine digitalen Schnittstellen bestimmt. Zurück ins Diskursmathem übertragen bedeutet diese Entwicklung, dass das *a* nicht mehr als ein reales Objekt funktioniert, zumindest nicht als das klassische Objekt des Mangels. Es hört auf, sich zu entziehen und bleibt im Umlauf stets vorhanden. Sein Vektor richtet sich auf das gespaltene und begehrende Subjekt, von wo es mehr oder weniger umstandslos weitergereicht wird an S1 und S2, das heißt an

die Bewegung der Signifikanten, die wiederum neue Objekte erzeugen. Die Objekte sind dann ausschließlich nur noch Teil des Wirtschaftskreislaufs und auf ihre Eigenschaft als Waren reduziert. Für das Subjekt sind sie Konsumobjekte, die ihren imaginären Glanz haben, solange sie neu sind. Der imaginäre Schein muss immer wieder neu erzeugt werden. Sobald das Objekt Gebrauchsspuren zeigt, wird auch seine Mangelhaftigkeit sichtbar, und schnell wird es zu Müll. Aber in einem rund laufenden System darf es keinen Abfall geben, zumindest keinen, der irgendwie auf ein Außerhalb des Diskurses verweist, auf sein Reales. Deshalb werden Begriffe wie „Müll“ oder „Abfall“ durch Euphemismen ersetzt, wie „Recycling“ oder „Nachhaltigkeit“.

Die Frage ist nun, ob die Zustände in der spätkapitalistischen Gesellschaft es rechtfertigen, von einer neuartigen Struktur zu sprechen und ein neues Mathem zu formulieren. Immerhin gibt Lacan mit diesem fünften Mathem die strenge Formalisierung auf, die seiner Diskurstheorie bis dahin zu Grunde lag. Wie Nestor Braunstein bemerkt, wenn man einen fünften Diskurs zulässt, gibt es keinen Grund, nicht auch die 19 anderen Kombinationsmöglichkeiten von Termen und Plätzen zuzulassen.

Braunstein plädiert dafür, zumindest den klassischen kapitalistischen Diskurs weiterhin mit dem Mathem des Diskurses der Universität zu erfassen, wie Lacan es vor Mailand getan hat. Zur Erinnerung: es ist der Diskurs, bei dem S2 am Ort des Agenten steht als Bezeichnung für das Wissen, die Experten und auch für den Markt, wo die Herrschaft sich den Anschein des Universalismus gibt, aber als Herrensignifikant weiterhin am Ort der Wahrheit steht. Allerdings adressieren sich das Wissen und der Markt an das Objekt selbst, d.h. die Signifikantensysteme wenden sich an ihr eigenes Außerhalb und ihren Mangel. Das Objekt liegt hier auf der Grenze des Wissens und des Marktes, es muss ständig hereingeholt werden. In einem solchen Diskurs ist die Grenze enthalten, es ist ein Diskurs, der mit seinem eigenen Mangel kämpft. Er produziert mit jedem Umlauf ein Begehren, ein begehrendes Subjekt, das sich dem universalistischen Wissen ebenso wie den universalisierenden Kräften des Marktes entzieht.

Den Kapitalismus mit diesem Mathem zu beschreiben heißt also, die Hoffnung auf seine eigene Subversion nicht aufzugeben – auch wenn diese immer wieder scheitern sollte und, wie Lacan den revoltierenden Studenten prophezeite, nur neue Herren hervorbringt. 1972 in Mailand scheint Lacan diese Hoffnung verloren zu haben. Er beklagt, dass es nicht gelungen sei, mit den Termen seiner Diskurstheorie und vor allem mit dem analytischen Diskurs „einen ein klein bisschen besseren Gebrauch des Signifikanten als Eins“ hervorzubringen, das heißt einen neuen und ein bisschen besseren Herrensignifikanten S1. Aber nun, so Lacan weiter, sei es zu spät und „die Krise ... des kapitalistischen Diskurses ... offen [sichtbar]“. (10) Einen fünften Diskurs einzuführen, ist das also, die Hoffnung aufzugeben, dass sich innerhalb des diskursiven Feldes etwas zum Besseren wenden kann – wenn dieses Feld als eines aufgefasst wird, das symbolisch strukturiert ist und sich in irgend

einer Weise in Sprache artikuliert? Die Überschreitung der Begrenztheit auf vier mögliche Diskurse ist auch eine Auflösung des diskursiven Feldes überhaupt und seiner inneren Struktur. So würde beispielsweise das Subjekt in einer Struktur wie dem fraglichen Diskurs des Kapitalisten nicht von einem Signifikanten für einen anderen Signifikanten repräsentiert. Wenn es hier überhaupt noch um Repräsentation ginge, müsste man wohl sagen, nicht der Signifikant repräsentiert ein Subjekt, sondern das Subjekt repräsentiert einen Signifikanten. Was sollte das für ein Subjekt sein? Und was bedeutet das auch für die Signifikanten?

Aber die Frage sollte auch noch von einer anderen Warte aus gestellt werden. Wenn es darum geht, ob die Zustände der gegenwärtigen Gesellschaft noch angemessen mit einer psychoanalytischen Signifikantentheorie beschrieben werden können: liegt dann das Problem eher in der gesellschaftlichen Realität oder liegt es in der Art der Theorie? Ist die Gesellschaft psychotisch geworden – oder ist die Theorie nur zu beschränkt? Wobei es sich vielleicht nicht um ein ausschließendes „Oder“ handeln dürfte.

Vielleicht geht es ja Lacan gerade darum, mit der Einführung des fünften Diskurses seine eigene Diskurstheorie gewissermaßen von innen her aufzulösen? Kündigt sich mit dem Skandal eines psychotischen Diskurses nicht schon die topologische Wende des Lacanismus an? Im Rückblick wird die Theorie der vier Diskurse die letzte wirklich strukturalistische Theorie Lacans gewesen sein.

Die Modalitäten im Diskurs

Es ist möglich und auch weiterführend, die vier Elemente in den Diskursen mit Hilfe der Hauptbegriffe der modalen Logik zu unterscheiden. Obwohl es bei Lacan meines Wissens nicht an einer Stelle versammelt und nicht so systematisch ausgeführt ist, lässt sich doch ziemlich klar die folgende Zuordnung treffen:

S1 – Kontingenz (hört auf, sich nicht zu schreiben)

S2 – Notwendigkeit (hört nicht auf, sich zu schreiben)

a – Unmöglichkeit (hört nicht auf, sich nicht zu schreiben)

\$ – Möglichkeit (hört auf, sich zu schreiben)

Unter dem Gesichtspunkt der **Kontingenz** funktioniert S1 am Platz des Agenten, das heißt im Herrendiskurs, als Befehl, als Gesetz, jedenfalls als eine Setzung, die sich der Notwendigkeit des Wissens und der Argumente enthebt. Das Gesetz ist letzten Endes unbegründet, es braucht keine Argumentation für seine Geltung. Ebenso muss der Befehl nicht begründet werden: Es wird gemacht, weil ich es sage! Der Platz von S1 gegenüber S2 ist der der Ausnahme, der in der Lacan'schen Theorie in den Sexuierungsformeln wieder auftaucht und in der mythischen Gestalt des Urvaters verkörpert ist. Der Gesetzgeber ist dem Gesetz nicht unterworfen, ebenso wie der Urvater der Kastration nicht unterworfen ist. Das sind jedoch mythische Figuren, die skandalös sind, wenn sie im Kontext der etablierten Ordnung auftauchen. Väterlich ist der Urvater nur in der grauen Vorzeit; sobald er in der Gegenwart gesehen wird, ist er ein Verbrecher oder sogar ein Monster. Nur im mythischen Denken ist der Vater unkastriert; vom Standpunkt des Wissens aus, d.h. innerhalb der symbolischen Ordnung, kann er seine Funktion nur ausüben, wenn er die Ausnahme zur Regel macht, wenn er seine „Herrschaft“ selbst beschränkt auf ein *juste mi-dieu*, wie Lacan in *RSI* (Sem. 22, Sitzung vom 21.1.1975, S. 24) sagt, ein richtiges Maß (*juste milieu*) und ein maßvolles Halbsagen (*mi-dire*). Um ein Vater zu sein, geht es darum, so Lacan an der selben Stelle des Seminars, seine „Père-version in der Repression zu halten“; eine Père-version, die „die einzige Garantie seiner Funktion als Vater“ ist. Aber er muss die Ausnahme nicht vollumfänglich verkörpern. Es genüge, „dass er ein Modell der Funktion ist“.

In gewisser Weise ist also der Urvater nur so lange Urvater, wie er als Agent im Herrendiskurs auftritt. Im hysterischen Diskurs hingegen erscheint die Kontingenz des Herrenschriftlichen als Anlass zur Klage über die Willkürlichkeit von Herrschaft und die Ungerechtigkeit und Fehlerhaftigkeit der gesetzlichen Ordnung. Der absolute Herr wird zurechtgestutzt und konfrontiert mit den Notwendigkeiten der symbolischen Ordnung. Als Reaktion auf diese Klagen und Anklagen

produziert er Begründungen, Argumente, Wissen. Er versucht sich zu erklären und die Unbegründetheit seiner Herrschaft zu verschleiern. Über die Kontingenz wird der Schleier der Notwendigkeit gebreitet, d.h. die Herrschaft wird als notwendig begründet.

(Ein berühmtes Beispiel dafür ist die Legende vom Magen und den Gliedern, die Agrippa Menenius Lanatus zugeschrieben wird. Nach Titus Livius soll dieser die aufständischen Plebejer, die 494 v. Chr. aus der Stadt gezogen waren, um gegen ihre ungerechte Behandlung durch die Patrizier zu protestieren, überzeugt haben, wieder zurückzukehren, indem er ihnen eine Parabel vortrug: Danach hätten die Glieder des Körpers ihre Tätigkeit eingestellt, um nicht immer nur dem faulen Magen dienen zu müssen. Dadurch hätten sie sich aber selbst geschwächt und so eingesehen, dass in einem gegliederten Ganzen wie dem Körper oder eben dem Staat jeder Teil eine für das Ganze sinnvolle Funktion ausübt. Dies hätten die Plebejer eingesehen und ihre Sezession beendet. (nach Wikipedia))

Dass das Wissen in Wahrheit auf einer willkürlichen und kontingenten Basis aufsitzt, das zeigt der Diskurs der Universität. Hier steht der unbegründete Signifikant S1 am Platz der Wahrheit eines Wissens, das sich als geschlossen und notwendig darstellt. Die Wahrheit des Wissens erweist sich auch hier als das grundlegende Loch im Wissen, an dessen Stelle der kontingente Signifikant auftaucht.

Im analytischen Diskurs schließlich ist S1 der plötzliche und überraschende Einfall, der die Kontingenz klar hervortreten lässt: Kontingenz wird pro-duziert. Sie zeigt sich in den Lücken der Rede und des Wissens.

In S2 zeigt sich die **Notwendigkeit** als Netz der binären Signifikanten, als unaufhörliche Verkettung und umfassende Verweisung des einen Signifikanten auf einen anderen. Am Ort des Agenten, also im universitären Diskurs, ist es das Wissen, das ins Sprechen kommt. Es bedarf immer einer Begründung und findet sie auch immer. Es zeigt seine Notwendigkeit als Geschlossenheit, das heißt aber auch als Ausschluss der Lücke, der es aufsitzt, seines Nabels. Seine Wendung an den Anderen, sein Begehren, das Begehren des universitären Diskurses, könnte man sagen, ist das Erklären. Dabei wendet es sich an das Reale des Objekts und versucht es zu Wissen zu machen, es in sich aufzunehmen.

Im hysterischen Diskurs wird die Herrschaft in Frage gestellt, die daraufhin ein Wissen produziert und sich als Notwendigkeit tarnt. Das hysterische Zweifeln führt aber dieses Wissens an sein Limit und zeigt, wo es seine zentrale Lücke hat. Der wissende Andere wird mit Fragen gelöchert. In Gestalt der Provokation geht es um die Enttarnung des Wissenden als unfähig, und innerhalb des analytischen Rahmens um eine bestimmte Form der Übertragung, um die Enttarnung des Analytikers als *sujet supposé savoir pas beaucoup*, wie Lacan sagt, als Subjekt, dem nicht viel Wissen unterstellt wird.

Im Herrendiskurs schließlich erscheint das Wissen weniger in seinem Aspekt als notwendig, sondern eher als beschränkt. Für den Herrn geht es nicht so sehr um die innere Geschlossenheit des Wissenskorpus, vielmehr um seine Verwendbarkeit zur Herrschaft. Er lässt sich ungern vom Netz der Signifikanten einfangen und von sogenannten Sachzwängen bestimmen. Lieber nutzt er diese zur Verschleierung seiner Willkür und seiner Ausnahmeposition. Wird diese (im hysterischen Diskurs) in Frage gestellt, kann er auf die Notwendigkeit bestimmter Entscheidungen oder generell von Herrschaft verweisen.

Im analytischen Diskurs bildet die Notwendigkeit in Gestalt der zusammenhängenden Rede die Folie für die auftauchende Kontingenz. Der Einfall kann wie der Witz ja nur da auftreten, wo das Gewebe der Rede unerwartet reißt. Anders gesagt: damit ein Riss entstehen kann, muss es zuvor Gewebe oder Stoff geben.

Den hysterischen Diskurs könnte man als einen der **Möglichkeit** beschreiben. Das Subjekt ist hier nicht nur Effekt, passive Wirkung der Signifikanten, sondern es kommt aktiv zum Handeln. In diesem Diskurs gibt es die Möglichkeit, gegen den Herrn zu agieren, gegen die von ihm angeführte Notwendigkeit und gegen die Unmöglichkeit des vollen Genießens. Für das hysterische Subjekt gibt es ein mögliches Geschlechtsverhältnis, ebenso wie es eine mögliche Verwirklichung des begehrenden Subjekts gibt – allerdings immer nur als Möglichkeit, als Hoffnung.

Die Hysterisierung des Anderen im analytischen Diskurs zielt darauf ab, die Subjektivität des Anderen, den Anderen als Subjekt anzusprechen: es geht um die Ermöglichung eines begehrenden Sprechens und um die Hoffnung, einen Hauptsignifikanten zu produzieren, der das Begehren tragen könnte.

Im universitären Diskurs ist das Subjekt als solches am schwersten zu erkennen. Hingegen zeigt es sich hier am klarsten in seiner Gestalt als Möglichkeit. Denn die Wendung des Wissens an das Objekt, das ja für das Wissen etwas Unmögliches ist, ein unmöglich zu erfassendes – weil reales – Objekt, diese Wendung an die Unmöglichkeit bringt zugleich eine Möglichkeit hervor. Etwas hört auf, sich zu schreiben. Indem das Wissen daneben geht, wird neues Wissen möglich. So das physikalische Experiment, das das Wissen nicht durch seinen positiven Ausgang weiterbringt, nicht wenn es bisheriges Wissen nur bestätigt, sondern erst, wenn es nicht klappt. Erst dann entsteht eine neue Frage, und erst dann werden neue Möglichkeiten erdacht. Wie Galilei, der mit seinen Fallexperimenten vom Turm von Pisa gezeigt hat, dass verschieden schwere Körper gleich schnell fallen, und damit das bisherige Wissen über die Schwerkraft, das noch auf Aristoteles zurückging, zum Einsturz brachte und eine neue Physik möglich machte.

Im Herrendiskurs steht die Subjektivität an einem Platz, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er zwar wirksam, aber nicht erreichbar ist: dem Platz der Wahrheit. Für den Herrn ist es unmöglich, als

Subjekt zu handeln oder vom Anderen als Subjekt anerkannt zu werden. Er kann nur vom Subjekt herausgefordert werden, aber dann sind wir schon im hysterischen Diskurs. Innerhalb des Diskurses des Herrn scheint die Möglichkeit einen schweren Stand zu haben. Ahnt der Herr, was möglich wäre? Hat er Hoffnung? Fühlt er einen Mangel?

Die **Unmöglichkeit** hat ihren prominenten Platz im Diskurs des Analytikers. Das ist eigentlich ein unmöglicher Diskurs. Wer kann schon als Objekt des Mangels sprechen und handeln? Umso wichtiger ist es, die Person in diesem Diskurs nicht mit dem Platz zu verwechseln. Der Analytiker sollte sich sehr darüber im Klaren sein, dass er nur Platzhalter ist für etwas, das dazu dient, das Begehren in Gang zu setzen und zum Sprechen zu bringen. Er ist nicht selbst der Schatz, den der Analysant vielleicht in ihm sieht, aber auch nicht der Mülleimer – auch wenn er manchmal als Container für emotionalen Müll herhalten muss. Die Unmöglichkeit seiner Position besteht auch darin, dass er sie nicht dauerhaft halten kann; anders als der Herr oder der Experte kippt er immer wieder aus seiner Position in einen anderen Diskurs. Der analytische Diskurs lässt sich nicht als ein beständiger aufrechterhalten, er kann nur immer wieder neu hergestellt werden. Er ist darin dem hysterischen ähnlich, der sich ebenfalls kaum in einer Permanenz halten lässt. Niemand kann zum Beispiel immer nur dagegen sein oder Fragen stellen, irgendwann fällt man in einen stabileren Diskurs zurück.

Für den hysterischen Diskurs ist die Unmöglichkeit des Objekts a das Gegenstück zur Subjektivität als Möglichkeit. Die hysterische Subjektivität besteht ja darin, das Erreichen der vollen Befriedigung als möglich zu betrachten und zugleich alles dafür zu tun, sie zu verunmöglichen. Denn es geht darum, sie als stets nur möglich zu bewahren. Anders gesagt: die Wahrheit der Möglichkeit ist im hysterischen Diskurs die Unmöglichkeit; die Wahrheit der Hoffnung des Subjekts ist die Unerreichbarkeit des Objekts.

Im Diskurs der Universität sollte schon deutlich geworden sein, dass es für das Wissen darum geht, sich auf eben dieses unerreichbare Objekt zu richten und aus der Unmöglichkeit eine Möglichkeit zu machen.

Und ebenso unmöglich ist es für den Herrn, das Objekt zu erlangen, das ihn als Subjekt erreichen würde. Es kann immer nur eine Sache oder eine Ware sein, die er erwirbt, aber nicht das eigentliche Objekt seines Begehrens.