Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 45 (1986)

Artikel: Bin ich da wo ich denke? : Descartes und Lacan

Autor: Widmer, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883113

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Eingereichter Artikel / Article reçu

Studia Philosophica 45/1986

PETER WIDMER

Bin ich da wo ich denke?

Descartes und Lacan

Descartes und Lacan – zwei Namen für zwei Diskurse, die anscheinend nichts verbindet ausser Gegensätzliches: der philosophische ist an Wahrheit, Gewissheit, Bewusstsein und Selbstbewusstsein orientiert, der psychoanalytische spricht vom Unbewussten, kritisiert das sich seiner selbst mächtig dünkende Bewusstsein und verwendet Kategorien, die sich offenbar logischen Gesetzen entziehen, denkt man an das, was Freud über das Unbewusste gesagt hat (Zeitlosigkeit; Satz des Widerspruchs hat keine Gültigkeit).

Diese Gegensätze, über die sich kaum noch jemand wundert, sind so alt wie die Psychoanalyse. Man kennt Freuds Vorbehalte gegen die Philosophie, die ihr entsprechendes Echo auf der Seite der Philosophen fanden, die nicht damit einverstanden waren, als Schauspieler angesehen zu werden, die nicht einmal wissen, welche Rolle sie spielen.

Die Distanz verringerte sich auch da nicht entscheidend, als Heideggers Denken die herrische Stellung des Menschen im Haus des Seins entschieden in Frage gestellt hat.

Erst mit Lacans Lehre hat dieses schroffe Gegeneinanderstehen, bequem für Psychoanalytiker und Philosophen, ein Ende gefunden. Nicht nur lehrte er Freud neu lesen, sondern er befragte die Philosophie und ihre Geschichte aus einem psychoanalytischen Interesse heraus, ebenso wie er die Psychoanalyse von philosophischen Fragen her durchleuchtete. Aus einem riesigen Fundus an Wissen – einer seiner Lehrer war übrigens E. Gilson, und Erfahrung – er hat bis zu seinem Tod, 1981, als Analytiker praktiziert, stiess sein origineller, scharfsinniger, humorvoller und unerbittlicher Diskurs auf Fragestellungen, die die Psychoanalyse transzendieren und ihn in manchen Punkten Heidegger annähern, von dem er einige Arbeiten ins Französische übersetzte und mit dem er in freundschaftlichem Verkehr stand.

Von dieser ganzen Fülle an Fragen, Gedanken, Anregungen kann ich höchstens einen Ausschnitt wiedergeben, muss mich selbst bei diesem scheinbar so

Korrespondenzadresse: Dr. Peter Widmer, Plattenstrasse 44, CH-8032 Zürich

begrenzten Thema beschränken, denn der Anspielungen auf Descartes sind viele, und wollte ich sie alle kommentieren, brauchte ich viel mehr Raum, als mir hier zur Verfügung steht, vorausgesetzt ich wäre überhaupt dazu imstande. Ich werde mich vor allem auf die Passagen konzentrieren, in denen vom Subjekt bzw. vom ego die Rede ist.

Ich bitte nun darum, die eventuell vorhandene Gewissheit, dass zwischen Philosophie und Psychoanalyse unüberbrückbare Gegensätze bestehen, in Klammern zu setzen, gewissermassen sich einer Epoché zu befleissigen, wie Husserl das in den «Cartesianischen Meditationen» genannt hat[1]. Wir werden aber nicht seiner Descartes-Interpretation und -Kritik folgen, da sie bei aller Subtilität den philosophischen Bereich hinsichtlich des Bewusstseins und seines Vermögens nicht transzendiert.

Ich stelle zuerst einen Begriff in den Vordergrund, den sowohl Descartes wie Lacan verwenden: Diskurs. Jeder kennt Descartes' Schrift «Discours de la méthode», in dem er seine Methodik, in den «Regulae» dargelegt, erstmals fundiert hat durch das berühmte «cogito ergo sum». Der Begriff des Diskurses meint dabei ein kohärentes Philosophieren, das Antwort auf Fragen sucht, die sich Descartes gestellt hat.

Wenn Lacan von «Diskurs» spricht, geschieht dies keineswegs beiläufig, sondern in ausgezeichneter Weise: Ausgehend von seinem Signifikantenkonzept hat er vier Diskurse unterschieden (zu denen sich auf seiner Italienreise ein fünfter gesellte[2]), die Idealabstraktionen darstellen, weil sie nicht einzeln in reiner Form empirisch vorkommen, aber doch menschliche Realität strukturieren[3]. Die vier Diskurse: der des Meisters, der Wissenschaft, der Hysterie und des Analytikers bestehen je aus vier «Füssen» (Variablen) und vier Plätzen (Konstanten). Diese heissen: Agent, der Andere, Wahrheit und Produktion; jene S_1, S_2, $\not{S}$ und a.

Vier Füsse, vier Plätze, vier Diskurse – wird hier Karten (des cartes) gespielt? Der Verdacht wird nicht zu entkräften sein, aber sehen wir uns Karten und Spieler an.

Ausgangspunkt für alle Diskurse ist ein Satz Lacans: Ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen andern Signifikanten ($\frac{S_1}{\not{S}} \rightarrow S_2$). Das erscheint wie die algebraische Form der Heideggerschen Aussage: Die Sprache spricht. Übrigens ist auch beim Kartenspiel das Subjekt nicht nur Akteur, sondern

[1] Vgl. Husserliana I, S. 10ff.

[2] Vgl. «Lacan in Italia» S. 40, wo er den «discours du capitaliste» einführt: $\begin{array}{c}\not{S}\\ \downarrow\\ S_1\end{array} \times \begin{array}{c}S_2\\ \downarrow\\ a\end{array}$

[3] Vgl. J. Lacan, L'envers de la psychanalyse.

ebenso gespieltes. Das Dasein, bei Lacan «Subjekt» genannt, eben weil den Signifikanten unterworfen, ist deren Effekt. Dieser Term erinnert zunächst an den Genfer Linguisten und Zeitgenossen Freuds, F. de Saussure; er unterschied Signifikanten von Signifikaten, die als gebündelte Zeichen bilden, die sich auf Referenten beziehen[4]. Lacan bedient sich dessen, erweitert und verändert aber de Saussures Auffassung, so wie er insgesamt die Linguistik in Linguisterie verwandelt. In einer ersten Annäherung, in der wir den Boden der Linguistik nicht verlassen, ist der Signifikant materialer Träger der Sprache (Phonem); die Verknüpfung der Signifikanten zu einem strukturalen Netz ($S_1 \rightarrow S_2$) bewirkt Vorstellungen, Signifikate, die wiederum mit Referenten, den Dingen, in Beziehung stehen. Die traditionelle Annahme, allerdings schon bei Platon (Kratylos), Augustinus (De magistro) und der Stoa in Frage gestellt, dass zuerst ein Signifikat, die Vorstellung einer Sache, sei, die dann sprachlich benannt werde, wird nun von Lacan umgekehrt: ohne Signifikant kein Signifikat; jenem gehört das Primat. Dagegen spricht Lacan, wie wir noch sehen werden, vom Signifikanten ohne Signifikat[5]. Für die Auffassung des menschlichen Subjekts hat das grösste Konsequenzen. Nicht nur ist Denken nicht vor den Signifikanten, sondern das Subjekt sieht sich von Anfang an geworfen, von sprachlichen Ketten durchquert ($S_1 \rightarrow S_2$), in denen es sich entfremdet und die ihm keinen Halt, keine Verankerung geben, sondern es ausliefern an die Rätsel der Welt und seiner Existenz.

Der vierte Fuss, a, ist zunächst eine Restkategorie, aber eine wichtige. Sie lässt sich als Noumenon auffassen, als das, was die Signifikanten umkreisen, was jenseits ihrer liegt, also das Objekt, auch das Reale oder Lust, Schmerz – alles Aussagen, die verfehlt sind, da sich über das Jenseits der Signifikanten nur vermittelt sprechen lässt[6]. Anders gesagt: die symbolische Ordnung ist Negation des Realen, mörderische Negation, die das Abwesende für das Subjekt anwesend sein lässt in einer Zeitlichkeit, die nicht aus der Sache selbst kommt.

Die Sprache, das Netz der Signifikanten, stellt also von sich aus einen Diskurs dar, den des Meisters[7], sofern ein Subjekt von ihm repräsentiert wird:

[4] Vgl. F. de Saussure, Cours de Linguistique Générale, p. 158ff.

[5] Die ganze Problematik des Primats des Signifikanten und des Meister- und Herrensignifikanten (S) bleibt hier undiskutiert. Wenigstens ein Bezug wird später angedeutet: derjenige zum Namen-des-Vaters.

[6] Vgl. dazu: J. Lacan, Kant avec Sade, in: Ecrits, p. 765ff.; deutsch in: Schriften II, S. 133ff.

[7] «Diskurs des Meisters», gelegentlich mit «Diskurs des Herrn» übersetzt, ebenso wie «maître-signifiant» zum «Herrensignifikant» wird.
Die sich eröffnenden Differenzen sind keineswegs belanglos! Den mit Lacans Diskursmathemen Vertrauten fällt auf, dass hier eine vereinfachte Schreibweise bezüglich der Pfeile gewählt wurde. Die differenzierte enthält jeweils (ausser beim Diskurs des Kapitalisten) 5 Pfeile, die

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

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

$$\frac{\text{Agent}}{\text{Wahrheit}} \quad \frac{\text{Anderer}}{\text{Produktion}}$$

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

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

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

sich bezüglich der Plätze wie folgt darstellen: $\begin{array}{ccc} \text{Agent} & \longrightarrow & \text{Anderer} \\ \uparrow & \times & \downarrow \\ \text{Wahrheit} & & \text{Produktion} \end{array}$

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

8 Vgl. seine Vorrede zur «Phänomenologie des Geistes».

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

Im Lichte dieser Diskursmatheme – Lacan nennt sie so, und auch dies weist auf eine gewisse Nähe zu Descartes hin, wenn wir an die Wichtigkeit der Mathematik in seinem Wissenschaftsgebäude denken – fragt sich nun, zu welchem der Diskurs Descartes' gehört. Die Antwort fällt zunächst leicht: Unter der Annahme, dass der Diskurs des Meisters immer vorausgesetzt ist, insofern er zu jeder sprachlichen Aussage gehört, lässt er sich überall dort, wo er Naturwissenschaft betreibt, mit dem universitären Diskurs identifizieren. Ausgehend von einem Wissen, und sei es auch dem der Methode, stellt er sich, ihr folgend und sich selbst als Erkennender zurückstellend, dem Objekt, a, gegenüber, das er nach seiner Substanzenlehre bestimmen und berechenbar machen will. Dabei entstehen wahre Erkenntnisse, die mit Namen versehen werden (z.B. Galileische Fallgesetze).

Nun wird die Sache da brisant, wo es um das *cogito* geht – lässt sich seine Entdeckung auch im universitären Diskurs situieren? Im «Discours de la méthode» findet Descartes das cogito, wie Lacan bemerkt, als Gedanke, also als Objekt seines Denkens[9]. Er stellt sich seinen Gedanken gegenüber und sagt, wobei er das nicht als logischen Schritt verstanden wissen will, dass selbst dann, wenn er an allem Zweifel hat, dieser Zweifel doch ein Gedanke ist, sein Gedanke, der darauf hinweist, dass er ist, denn ohne zu sein, könnte er nicht zweifeln. Zweifeln, denken, sein, diese Reihe will Descartes als unmittelbare Evidenz aufgefasst wissen. Für sie braucht er dann allerdings einen Garanten, der ihm nicht die Bestätigung des «sum» liefern muss – diese Gewissheit zu sein, behauptet Descartes selbst unter der Voraussetzung eines betrügerischen Gottes –, wohl aber die Gewissheit seiner Wissenschaftlichkeit.

Wie nun dieses cogito des «Discours» im Diskursmathem darstellen? Es gibt nur eine Möglichkeit. Descartes rückt energisch das Subjekt an die Stelle des Agenten – wie der Diskurs der Hysterie:

$$\frac{\not{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Descartes – ein Hysteriker? Lassen wir uns nicht irre machen durch den Gebrauch der Alltagssprache, wo Hysterie der Weiblichkeit zugeordnet und pathologisiert wird; immer, wenn das Subjekt über sich Gewissheit haben will

[9] Vgl. R. Descartes, Discours de la méthode, quatrième partie, p. 84f.

und spricht, ist es im hysterischen Diskurs situiert. Das Pathologische ist vielleicht eher eine Frage des Niveaus des Artikulationsvermögens. Die Frage nach seinem Sein rückt das Subjekt in die Nähe des Theaters und der Maskeraden; Descartes wusste sehr wohl von dieser Problematik, sein «Larvatus prodeo» sagt dazu genug. Allerdings enthält dieses Bekenntnis auch die Annahme, hinter der Maske verberge sich das Wahre.

Im «Discours» stösst Descartes, wie bereits gesagt, über seine Zweifel zum Sein; in der Lacanschen Begrifflichkeit gesprochen: Descartes Gewissheit basiert auf dem Signifikat, auf a. «Ich bin» ist Signifikat von $\$$. Erst nach dem «Discours» erfasst er das Subjekt selbst als Subjekt des Aussagens, als akthaftes.

Aber greifen wir nicht vor und verweilen wir noch beim hysterischen Diskurs. Es fällt auf, dass er den universitären auf den Kopf stellt – was dort Abfallprodukt ist, das Subjekt, rückt hier an die Stelle des Agenten – gleichsam ein Protest gegen die Subjektvergessenheit der Wissenschaft, der daran erinnert, dass der wissenschaftliche Betrieb vom Subjekt aufrechterhalten wird, auch wenn er sich scheinbar über es hinwegsetzt. Aber für sich selbst ist das Subjekt leer – es sucht deshalb seine Bestimmung in dem, was es gewesen ist (a) und beim Andern (S_1), und Descartes beschäftigt sich bekanntlich, kaum hat er das cogito entdeckt, intensiv mit Gott und seinen Eigenschaften[10].

Die Beziehung Descartes zu Gott gleicht daher in vielem der der Hysterischen zu ihrem Meister: sie bestimmen, dass sie sich von dem bestimmen lassen, den sie als ihren Meister bestimmt haben. Der cartesianische Gott trägt die Züge, die ihm Descartes verliehen hat. Dieses narzisstische Verhältnis wird auch da nur halbwegs durchbrochen, wo Descartes seinem Gott Eigenschaften zugesteht, über die er als Mensch nichts wissen kann. Die Beziehung basiert auf Liebe, wobei sich entsprechend die Liebe und das Geliebtwerden verschränken. Man darf auch in dieser Beziehung nichts Pathologisches sehen, denn jede Liebe ist in ihrem Kern narzisstisch; selbst da, wo die Andersheit beim Andern geliebt wird, ist es die Andersheit für das liebende Subjekt, verweist also auf seinen Mangel, den es im andern aufgehoben sieht.

Die Fundierung des eigenen Seins durch den Gedanken in Descartes «Discours» lässt auch die Koinzidenz von a und S_1 hervortreten – die denkende Substanz ist göttliche Eigenschaft. Die Entdeckung des Subjekts des Aussagens führt zwar bei Descartes zum selben Ergebnis, reisst aber für einen Moment eine Kluft auf, in der Angst und Zweifel sich einnisten. Die Entdeckung geschieht im späteren Werk, nach dem «Discours»; an mehreren Stellen, vor

[10] Der Zusammenhang von a und der Sexualität wird hier vernachlässigt; seine Erörterung bedürfte vorgängig der Darstellung der Phallus-Konzeption Lacans, was in diesem Rahmen nicht zu leisten ist.

allem in der Diskussion der Einwände von Hobbes gegen die Meditationen[11] erscheint das Subjekt als akthaftes, als sich seiner gewiss im Akt des Denkens. Damit hat Descartes das entdeckt, was Lacan das «sujet de l'énonciation», das Subjekt des Aussagens, nennen wird, das die Hysterischen so in den Vordergrund rücken, wenn sie im Sprechen ihr Begehren konstituieren. Und mit der Entdeckung des archimedischen Punktes an der Schwelle der modernen Wissenschaft hat Descartes Lacan zufolge die Voraussetzungen für die Psychoanalyse geschaffen[12]. Sie habe es mit dem Subjekt der Wissenschaft zu tun; der Doppelsinn weist auf die beiden Genitivformen hin, in denen das Subjekt einerseits vom wissenschaftlichen Diskurs zugleich produziert und vergessen wird, anderseits im hysterischen Diskurs an die Stelle des Agenten rückt. Es waren tatsächlich vor allem Hysterika, die die Psychoanalyse überhaupt erst ermöglicht haben. Freuds Leistung bestand darin, deren Rede, zuvor ungehört, zu konzeptualisieren.

Nun stellt sich natürlich die Frage, was denn Freud an Neuem gegenüber Descartes gebracht hat. Wenn das cartesianische Subjekt das Subjekt der Wissenschaft und der Psychoanalyse ist, worin besteht denn die Entdeckung der Psychoanalyse? Im Unbewussten, wird man sagen – aber was heisst das?

Im Akt des Aussagens ist sich zwar das Subjekt seiner selbst hinsichtlich seiner Existenz gewiss, nicht aber hinsichtlich dessen, was es sagt. Will ich Sie zu Sartre hinführen? Nein, es geht nicht darum, einzusehen, dass das pour-soi, wie es Sartre konzipiert hat, ständig flüchtig ist, sondern es geht um Einsicht und Erfahrung, dass das Sprechen seiner selbst nicht mächtig ist, nicht weiss, was es sagt. Das Subjekt erweist sich als ein gesprochenes, und das zeigt sich nicht nur in der Psychoanalyse, wo die Grundregel dazu verpflichtet, sich dem Gedankenstrom zu überlassen und dies auszusprechen, sondern auch in Träumen, Fehlleistungen, Versprechen, in die manifeste Rede begleitenden Phantasien, die vor dem Sprechen nicht greifbar waren, im Witz, sowie in Mehrdeutigkeiten, Entstellungen (Verschiebung, Verdichtung), die alle zum Schluss führen, dass das Subjekt nicht weiss, was es sagt. Anders gesagt: ein Anderer denkt anstelle des Ichs.

Damit rückt wieder a in den Vordergrund, Ort der Wahrheit im hysterischen Diskurs. Er ist keineswegs nur bewusstes Signifikat des sprechenden Subjekts wie im «Discours de la méthode», sondern auch das Reale des Sprechens. Aber der Agent ist doch das Subjekt! lautet der Einwand. Gewiss, allerdings darf nicht vergessen werden, dass «Agent» nicht eine letzte Grösse darstellt, sondern – denken wir an die Agenten der Spionage – dass sie immer auch ge-

[11] Vgl. vor allem Descartes' Antwort auf die Einwände Hobbes', in: Oeuvres IX, p.110f. und vor allem 135f.; p.138 steht der Satz: «Je ne nie pas que moy, qui pense, sois distingué de ma pensée ...»

[12] Vgl. u.a. J.Lacan, Le Séminaire XI, p.31ff.; deutsche Ausg. S.35ff.

schickt sind. Letzte Grössen gibt es in keinem Discours, da jeder die andern ebenso bedingt wie von ihnen bedingt wird. Klein-a als Ort der Wahrheit, als Ort des Realen im hysterischen Diskurs ist deshalb nicht nur Signifikat, sondern auch Movens des Sprechens ebenso wie sein Effekt[13].

In der Psychoanalyse kommt also dem a ganz andere Bedeutung zu als bei Descartes, wo es Ort der Aussage, des Gedankens des Subjekts ist. Psychoanalytisch gesehen fällt bei Descartes a mit dem Vorbewussten zusammen. Von Gedanken spricht auch Freud, z.B. in der «Traumdeutung». Als unbewusste fungieren sie als Agenten des Traums und stellen den Wunsch dar, bei Lacan «Begehren» genannt, um jedes naturalistische Missverständnis auszuschliessen. Darum rückt der psychoanalytische Diskurs a an die Stelle des Agenten – und, nein, nicht: siehe da, sondern: höre da, es spricht $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$.

Aber es spricht immer vom Ort des Andern her, womit das a, Kern des Realen, stets verfehlt wird. Wo Es war (a) soll Ich werden (\$), erweist sich als unabschliessbare Aufgabe, das Reale zu erhaschen.

Unter diesen Voraussetzungen gibt es keine Wahrheit der Wahrheit, sondern lediglich die Wahrheit ohne Garanten, die Wahrheit des Subjekts, was nicht subjektivistisch gemeint ist, bedenkt man, dass es Effekt der Sprache ist. Anders bei Descartes: Die Leere, die das cogito gegenüber dem Unmittelbaren, dem Realen, aufgerissen hat, füllt sich sofort wieder mit der göttlichen Macht und Liebe, womit den Gedanken ein objektiver Status zugesprochen ist; sie gehören zur Substanz selber. Immerhin: die Entdeckung des Subjekts des Aussagens hat für einen Moment die Kluft zum Realen aufgerissen. Genau hier hat die Angst ihren Ort, Gott könnte ein genius malignus sein, wir könnten uns täuschen, von ihm getäuscht werden. Descartes' Gottesbegriff gehorcht den narzisstischen Interessen des Ichs, sein ego, das ergo und Deus bilden eine unlösliche Dreiheit. Es darf nicht wahr sein, dass Gott uns betrügt – der Wunsch erweist sich als Vater des Gedankens. Was zu beweisen wäre, setzt er voraus, um es beweisen zu können. Und dann fügt sich alles nach Gottes wohlwollender Absicht, in dessen Karten der Philosoph Einblick hat. Ein*blick* – immer wieder ist vom Auge die Rede, von Evidenz, vom Sichtbaren und vom Sichtbarmachen des Verborgenen, während Freud fast drei Jahrhunderte später mit den Widerständen gegen sein Begehren kämpft, die Einsicht in die Unterwanderung des Sichtbaren durch Sprache voranzutreiben.

Hier, an diesem entscheidenden Ort des Realen, geht die Psychoanalyse über Descartes hinaus, seine Entdeckung voraussetzend. Zunächst spricht Freud nicht von einem Schöpfergott wie Descartes, und es ist überhaupt fraglich und umstritten, inwiefern die Psychoanalyse in ihrem Wesen atheistisch

[13] Vgl. Anm. 10.

ist. Lassen wir die Kontroverse beiseite; jedenfalls lässt sich sagen, dass die Frage nach der Wahrheit ohne Garanten, der darum zu garantieren vermöchte, weil er alles selber geschaffen hat, höchst brisant wird. Zwei Spaltungen sind unvermeidlich: die von Wissen und Wahrheit, und die von Wahrheit und Sein[14].

Beginnen wir mit dieser: Bei Descartes vermag die Wissenschaft die Substanz zu erkennen, weil diese selbst göttlich ist. Auch wenn es Bereiche gibt, die dem menschlichen Geist verschlossen bleiben, so ist doch das Evidente unmittelbare Schöpfung Gottes. Für die Wahrheit hat das die grössten Konsequenzen: sie ist identisch mit Gottes Macht, sie zu definieren; was immer er bestimmt, ist wahr. Wahrheit, Sein und Reales gehören zusammen. Lacan bemerkt dazu, dass Descartes den göttlichen Willen sogar dann als wahr annehmen müsste, wenn dieser bestimmte, das 2 + 2 = 5. Diese Argumentation Lacans setzt einen Wahrheitsbegriff ohne göttliche Bestimmung voraus; es ist die Wahrheit, die in jeder sprachlichen Aussage schon vorausgesetzt ist, sollte diese auch lügenhaft sein. Wird dieser Gedanke auf Descartes' Zweifel am Charakter Gottes angewendet, besagt er, dass die Wahrheit schon im Zweifel enthalten ist, sonst wäre er gar nicht möglich. In der Tat: woran soll sich der Zweifel an der Aufrichtigkeit Gottes messen, wenn nicht an einem vorgängigen Wahrheitsbegriff, mit dem der Philosoph Gott beurteilt? Dies ist Descartes entgangen. Sein Rekurs auf Gott überspringt den Sachverhalt, dass Wahrheit, wie Lüge auch, immer schon vorgegeben sind, sofern der Diskurs nicht-psychotisch ist, ich werde darauf zurückkommen. Anderseits gibt es dadurch keinen Zugang zur absoluten Wahrheit; die Psychoanalyse muss sich, nicht andes als die moderne Wissenschaft, damit auseinandersetzen. Das Reale bleibt enigmatisch, und es gibt keine Metasprache, die die menschliche Sprache und das Erkenntnisvermögen von aussen begreifen könnte. Der Wahrheitsbegriff der Psychoanalyse orientiert sich am Konzept des Andern (A), dem Ort der Signifikanten und seiner unifizierenden Funktion, die durch den Namen-des-Vaters aufrechterhalten wird. Descartes' Gott wäre der Andere des Andern, von dem Lacan sagt, es gebe ihn nicht. Der Andere (A) ist der Ort der Versammlung der Signifikanten, von dem aus das Subjekt spricht – keines hat die Sprache selbst erfunden, sie ist immer schon vorgängig da –, aber da es damit nie sein volles Sein erreicht, das Reale verfehlt wird, konstituiert es im Sprechen das Begehren, das ohne adäquates Objekt bleibt, das eine Leere umkreist, die wieder an den Kern von a erinnert, in den der Mensch nicht einzudringen vermag und der ihm als ausserzeitlicher unbegreifbar

[14] Die folgenden Ausführungen basieren vor allem auf den zwei in den «Ecrits» enthaltenen Arbeiten: «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», p. 493 ff. und «La science et la vérité», p. 855 ff., sowie auf dem Seminar XI, p. 31 ff. (in den deutschen Ausgaben: Schriften II, S. 15 ff. bzw. 231 ff.; Seminar XI, S. 35 ff.).

bleibt. Da wo Wahrheit ist, fehlt es also an Sein, und da wo Sein ist, fehlt es an Wahrheit.

Die Spaltung von Wissen und Wahrheit drückt nochmals die Antinomie des Ek-sistierens aus, sofern Wahrheit im absoluten Sinn aufgefasst wird. Wissen ist möglich auf der Basis der Unmöglichkeit, das Reale substantiell zu erfassen. Die Spaltung lässt sich auch so lesen, dass die Unmöglichkeit einer absoluten Wahrheit dennoch ein Festhalten am Wahrheitsbegriff nötig macht, um dem Wissen eine Verankerung zu geben, eine einende Instanz, um überhaupt Aussagen und Fragestellungen zu ermöglichen. Dieser einende Zug verweist in Lacans Lehre auf den bereits erwähnten Namen-des-Vaters (nom-du-père), womit gleichzeitig die zwei Wahrheitsbegriffe angesprochen sind: der absolute, theologische, und der symbolische, in aller nicht-psychotischen Rede vorausgesetzte. Bei Lacan ist meines Erachtens bis zum Schluss offen geblieben, inwiefern der Name-des-Vaters *auch* eine theologische Kategorie, das Reale bezeichnend, ist (was noch nicht gleichbedeutend mit einem Garanten wäre). Wie dem auch sei: für seine Psychosenlehre ist sie von allergrösster Bedeutung, was darauf hinweist, dass die Durchdringungen von Philosopie und Psychoanalyse keineswegs verstiegene Spielereien sind. Der Name-des-Vaters ist eine metaphorisierende Instanz, die im Fall der Verwerfung, der für die Psychose typischen Abwehrform, zu einem Auseinanderbrechen der grundlegenden Register des Symbolischen, Imaginären und Realen führt[15]. Die Folge davon ist ein Delirium, in dem das Subjekt, oft mittels Vorstellungen, die auf den Vater verweisen, die verlorene Metapher wiedersucht, die sein Delirium arretierte. Die Überlegungen, die sich Descartes zu seinem Gottesbegriff gemacht hat, kann allerdings ein Verrückter nicht machen, da er diese Instanz des Andern, die Descartes, ohne es zu bemerken, sogar in seinen ärgsten Zweifeln aufrechterhielt, nicht zu reflektieren vermag. Es bleiben nur noch zerflatternde Karten ohne Spiel.

Metapher und Metonymie, diese beiden Tropen des Unbewussten, von der Rhetorik her begriffen, statt von der Psychologie wie bei Freud, wo sie Verdichtung und Verschiebung heissen, verweisen noch einmal auf die Spaltung, die das cogito im Akt des Aussagens aufgerissen hat. Im Akt des Sprechens – metonymische Dimension – konstituiert sich die Metapher für das Reale, liiert an den Namen-des-Vaters, somit für das eigene Sein. Jede Metapher ist durch dieses Ek-sistieren, durch die grundlegende Spaltung, immer schon unterwandert von der metonymischen Dimension, in der ein Element auf das andere verweist. Das Ich, das ego Descartes', Ort der Gedanken im «Discours», identisch mit dem «moi» im Französischen, ist selbst eine solche Metapher,

[15] Vgl. Séminaire III und «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», in: Ecrits, p.531ff.; deutsch: Schriften II, S.61ff.

ein Substitut für das fehlende volle Sein. Kein Wunder, dass Descartes' Gedanken ein Fundament benötigen, das diese Metapher im Sein verankert. Das bewahrt vor der sicher nicht bequemen Einsicht, dass der Primat der metonymischen Dimension gilt, dem Subjekt des Aussagens, das immer wieder mit dem Seinsmangel, mit dem Verfehlen des Realen konfrontiert wird, wobei es aus unergründlicher Quelle spricht, die sich stets entzieht, indem sie gibt. Dies lässt Lacan sagen: «je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas» – ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke. Noch präziser, indem er das «ich denke», das Subjekt des Aussagens, rückbezieht auf das Unbewusste: «je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser.» Ich bin nicht, da wo ich das Spielzeug meines Denkens bin; ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken[16].

Literatur

R. Descartes, Oeuvres, Vrin, Paris 1973.
- Discours de la méthode. Avec introduction et notes de E. Gilson, Vrin, Paris 1961.
- Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, F. Meiner, Hamburg 1979.
- Gespräch mit Burman, F. Meiner, Hamburg 1982.
- Die Prinzipien der Philosophie, F. Meiner, Hamburg 1955.
- Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch, hg. v. L. Gäbe, F. Meiner, Hamburg 1959.

S.S. De Sacy, Descartes par lui-même, Ed. du Seuil, Paris 1956.
R. Specht, Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1966.
Cahiers de Royaumont, Descartes, Les Ed. de Minuit, Paris 1957.
L. Gäbe, Descartes' Selbstkritik, F. Meiner, Hamburg 1972.
J. Lacan, Ecrits, Ed. du Seuil, Paris 1966; deutsch: Schriften I u. II, Walter, Olten 1973 u. 1975.
- Le Séminaire II, Ed. du Seuil, Paris 1978, deutsch: Seminar II, Walter, Olten 1980
- Le Séminaire III, Ed. du Seuil, Paris 1981.
- Le Séminaire XI. Ed. du Seuil, Paris 1973; deutsch: Seminar XI, Walter, Olten 1978.
- Le Séminaire: L'identification (inédit), 1962.
- Le Séminaire: L'envers de la psychanalyse (inédit), 1970.

Lacan in Italia (1953–1978). SIC, Materialien für Psychoanalyse, La Salamandra, 1978.
A. Juranville, Lacan et la philosophie, Presses Universitaires, Paris 1984.
H. Lang, Die Sprache und das Unbewusste, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
A. Augustinus, De magistro, in: Philosoph. Spätdialoge, Zürich/München 1973.
F. Bacon, Das Neue Organon. Akademie-Verlag, Berlin 1982 (2. Aufl.).
S. Freud, Die Traumdeutung. Ges. Werke, Bde. II/III.
G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, 1970.
M. Heidegger, Sein und Zeit. M. Niemeyer, Tübingen 1972 (12. Aufl.).
- Vom Wesen der Wahrheit. V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (6. Aufl.).
- Unterwegs zur Sprache. Verlag G. Neske, Pfullingen 1982 (7. Aufl.).
- Zur Seinsfrage. V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (6. Aufl.).

[16] L'instance de la lettre ..., op. cit., p. 517 (franz.) bzw. S. 43 (dt.).

E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Löwen 1962 (2. Aufl.).
Platon, Kratylos, in: Sämtl. Werke, Bd. II. Rowohlts Klassiker, 1967.
J. P. Sartre, L'être et le néant. Gallimard, 1955 (48ème éd.).
F. de Saussure, Cours de Linguistique Générale. Payot, Paris 1971; deutsch: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft. W. de Gruyter, Berlin 1967.