Lacan und das Begehren – zu Heilsgeschichte, Gesetzeskraft und Objekt klein a

DOMINIK FINKELDE

„Ein Ganzes ist, was Anfang, Mitte und Ende hat", schreibt Aristoteles im siebten Kapitel seiner *Poetik*.[1] Peter Brooks nimmt diese unbedeutend erscheinende Beobachtung auf und fragt im Kontext seiner psychoanalytischen Erzähltheorie, was eigentlich der Sinn des Mittelteils zwischen Anfang und Ende sei.[2] Und er behauptet, dass die Aufgabe eines narrativen Textes darin besteht, Begehren zu produzieren, es in Bewegung zu bringen und den Mittelteil im eigentlich paradoxalen Sinne auf das Ende *hin* und wie auch von diesem Ende her *weg* aufzuschieben.[3] Richtig ist ein Plot daher in einem entsprechenden Maße,

---

1 Aristoteles: „Ein Ganzes ist, was Anfang, Mitte und Ende hat. Ein Anfang ist, was selbst nicht mit Notwendigkeit auf etwas anderes folgt, nach dem jedoch natürlicherweise etwas anderes eintritt oder entsteht. Ein Ende ist umgekehrt, was selbst natürlicherweise auf etwas anderes folgt, und zwar notwendigerweise oder in der Regel, während nach ihm nichts anderes mehr eintritt. Eine Mitte ist, was sowohl selbst auf etwas anderes folgt als auch etwas anderes nach sich zieht." Aristoteles, Poetik (7.Kapitel, 1450b 24–35), übersetzt und herausgegeben von M. Fuhrmann, Stuttgart 1982, S. 25.

2 P. Brooks, Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative, Harvard 1992. Ebenso: P. Brooks, „Repetition, Repression, and Return: *Great Expectations* and the Study of Plot", in: New Literary History (Spring 1980), S. 503–526.

3 „If in the beginning stands desire, and this shows itself ultimately to be desire for the end, between beginning and end stands a middle that we feel to be necessary (plots, Aristotle tells us, must be of ‚a certain length') but whose processes, of transformation and working-through, remain obscure" (Brooks, Reading for the Plot, S. 69). Brooks sieht in Freuds *Jenseits des Lustprinzips* ein Medium, Licht in die erwähnte Dunkelheit zu bringen. „His [Freud's, D.F.] boldest intention may be to provide a theory of comprehension of the dynamic of the life span, and hence of its narrative understanding. [...] Narrative always makes the implicit claim to be in a state of repetition, as a going over again of a ground already covered [...] Why does the child [in the fort-da game, D.F.] repeat an unpleasurable experience" (Brooks, Reading for the Plot, S. 97).

Begehren zu stimulieren und den Exzitationsnachlass aufzuschieben bzw. Das-sich-Hinauszögern-des-Endes zu inszenieren.

Das eben Gesagte betrifft die jüdisch-christliche Heilsgeschichte, denn sie ist als *die* Geschichte von Geschichten wesentlich Heilsnarration. Auch diese Tradition versteht sich in einer Zusammenschau bestimmter, teils kontingent anmutender Ereignisse auf dem Hintergrund eines bestimmten Erzähl- und Begehrensbogens, und der Gedanke liegt nahe, als sei das Begehren wesentlich ein Narrationsmoment, von dem her der Gläubige sein eigenes Selbstverhältnis konstituiert. Das Leben des Gläubigen ist Teil dieser narrativen Spannung und so Teil einer narrativen Begehrensstruktur, die fundamental dem Menschen eigen ist. Das narrative Prinzip der Heilsgeschichte liegt, wie Jakob Taubes schreibt, „in ihrer Einsinnigkeit beschlossen". „In der Einsinnigkeit und Nichtumkehrbarkeit gründet der Sinn der Zeit wie der Sinn des Lebens. Der Sinn der Einsinnigkeit liegt in der Richtung. Die Richtung ist immer auf ein Ende gerichtet, sonst wäre sie richtungslos. Das Ende aber ist wesentlich Eschaton."[4]

Die Rede vom Ende ist entscheidend, da die Narration ihren Mittelteil zwischen Alpha und Omega als das eigentliche die Erlösung hinausziehende Begehren von diesem Ende, diesem Eschaton, aufbauen muss. Und das betrifft natürlich das Begehren des Gläubigen, denn für diesen erfüllt sich der Mittelteil gerade in seiner retrospektiven Übernahme von diesem Ende her. So lebt er auf dieses sich zentralperspektivisch von ihm immer mehr oder weniger wegschiebende Ende hin, wobei Kierkegaard den eigentlichen Spannungsbogen des Begehrens des Gläubigen in seiner *Unwissenschaftlichen Nachschrift* als „unendliche Leidenschaft"[5] beschreibt.

Wie kommt es aber überhaupt dazu, dass Begehren von so entscheidender Bedeutung für die mentale Erlebenswelt des Menschen ist (unabhängig davon, ob er nun gläubig ist oder nicht), wobei die eigenwillige Zügelung dieses Begehrens zwischen Exzitation und Spannungsverlust als Hinauszögern grundlegend erscheint. Oder anders gefragt: Warum darf der Mensch scheinbar sein Begehren nicht erfüllen und muss – z.B. durch Gesetzesstrukturen – dieses metonymisch aufschieben lernen, um trotz einer ihm eigenen Exzentrizität in einer Lebenswelt begehrter Objekte zu leben. Was zeichnet den Menschen überhaupt aus, dass er im Gegensatz zum Tier von diesem Begehren heimgesucht wird, einem Begehren, das er in einem zu entfaltenden

4 J. Taubes, Abendländische Eschatologie, Berlin 2007, S. 11.

5 S. Kierkegaard, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brücken – Erster Teil, Düsseldorf/Köln 1957, S. 15.

Verhältnis zwischen Teil-Erfüllung und Erfüllungs-Versagung für sich gestalten und so permanent in einem „Unbehagen der Kultur" als seiner eigenen Lebenswelt verbringen muss?

Jacques Lacan hat sich mit diesen Fragen über drei Jahrzehnte auseinandergesetzt und sie in seiner Subjektphilosophie entfaltet. Dabei entwickelte er eine psychoanalytische Transzendentalphilosophie, die das Begehren im Kontext paradoxaler Gesetzeskräfte aus den symbolischen Ordnungen intersubjektiver Normativitäten wie aus den psychischen Substrukturen menschlichen Erlebens entfaltet. Dabei zeigt er, wie nahezu alle Entwicklungsstadien menschlicher Psyche vom frühkindlichen Narzissmus bis zum Ödipuskomplex solche sind, in die der Mensch in seine „zweite Natur" tritt kraft seiner Unterwerfungs- und Anpassungsfähigkeit an kollektive Normativitäts- und Begehrensstrukturen. Lacans Theorie des Begehrens soll hier vorgestellt werden mit dem Ziel, sie als einen möglichen Interpretationsschlüssel zu einer Phänomenologie religiöser Begehrensstrukturen zu entfalten. Transzendentalphilosophisch ist diese Theorie, insofern Lacan das Begehren als Bedingung der Möglichkeit des Menschseins überhaupt offenlegt. In den folgenden Ausführungen beziehen wir uns hauptsächlich auf ein Theorem Lacans, das seine Theorie des Begehrens auf sich besonders gut vereint und uns hier als Leitmotiv durch die teils heterogen und sehr spekulativ anmutenden Theoreme Lacans dient: *Objekt klein a*. Dieses verspielte Mathem Lacans hilft durch Lacans Kommentare selbst, zum menschlichen Begehren, zum großen Anderen und zur paradoxen Struktur individualpsychologischer und kulturell-religiöser Gesetze einen Weg zu bahnen, mit dem Ziel, ansatzweise Lacans Verhältnis zur Subjektphilosophie in der Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens offenzulegen. Wir werden daher im Folgenden zuerst Lacans Rede von *Objekt klein a* entfalten, dann generell das Begehrensmoment in der Narration der Heilsgeschichte analysieren und nach Anmerkungen zu paradoxen Gesetzesstrukturen, in die das Subjekt sich einbinden lassen muss, mit einigen Bemerkungen des französischen Psychoanalytikers zur Singularität des jüdisch-christlichen Monotheismus schließen.

Lacans Rede von *Objekt klein a* verweist auf den Anfangsbuchstaben des französischen Wortes „autre" und er möchte mit dieser Kurzformel eine essentielle Verbindung zu seiner Rede vom sogenannten großen Anderen und seiner Theorie des Begehrens entfalten. Am eindringlichsten gelingt es Lacan, die Kurzformel in seinen Kommentaren zu dem berühmten Fort-Da-Spiel vorzustellen, mit dem Freud in *Jenseits des Lustprinzips* das Spiel seines Enkels mit einer Holzspule benennt. Freud interpretiert das „Fort-Da-Spiel" als einen Lernprozess, mit dem das Kleinkind anweisungslos die Ab- und Anwesenheit seiner Mutter

konzipiert.[6] In dem das Kleinkind sich an die mit einem Faden verbundene Holzspule in einem zum Ritual werdenden Wegwerf- und Rückhol-Spiel klammert, kann es trotz seiner Trennung vom bzw. von *dem* Anderen, sich die Illusion einer Ganzheit geben.[7] In einer paradoxalen Verschränkung gleichzeitig *innen* und *außen* zu sein, ist die Spule *Objekt klein a*, insofern sie Teil des Selbst und Teil einer dem Subjekt noch nicht sprachlich zugänglichen Außenwelt ist. Der entscheidende Aspekt von *Objekt klein a* ist dessen liminaler Charakter. *Objekt klein a* ist, wie Lacan in *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* sagt, „ein kleines Etwas vom Subjekt, das sich ablöst, aber trotzdem ihm zugehörig ist, von ihm bewahrt wird."[8] Und wenig später heißt es: „Mit seinem Objekt [Lacan meint hier die Holzspule von Freuds Enkel, D.F.] überspringt das Kind die Grenze seines Bezirks, der sich in Gräben verwandelt hat, und beginnt so die Beschwörung."[9] „Beschwörung" meint das ritualisierte Anrufen des abwesenden großen Anderen, der Mutter, die nun in der „Repräsentanz"[10] der Spule dem Kleinkind die Möglichkeit gibt, die Abwesenheit in ein Wechselspiel von An- und Abwesenheit zu verkehren. „Beschwörung" beginnt gerade dort, wo dieser Andere nicht präsent, sondern nur in der Spule als Symbol der Kluft selbst zuhanden ist.[11] Die Analogie zum Ritus der Religion war auch schon für Freud präsent.

Lacan konzeptualisiert mit seiner Rede von *Objekt klein a* so ein Pseudo-Objekt, das weder radikal auf der Seite des individuellen Subjekts zu finden ist, noch auf der Seite der Außenwelt, d.h. auf der Seite anderer Subjekte, wo z.B. wie bei Freud die Mutter in ihrer Anwesenheit vermisst wird. *Objekt klein a* ist Teil des Subjekts als Abwesenheit und Teil einer Abwesenheit als symbolisierte Anwesenheit. „Darin zeigt sich, was vom Subjekt sich loslöst [...], es zeigt sich die Selbstverstümmelung, von der aus sich [...] die Ordnung der Signifikanz perspektivisch ausrichtet. Denn das Spiel der Spule ist die Antwort des

6 J. Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Weinheim/Berlin 1996, S. 68f.

7 Bruce Fink schreibt sehr treffend: „Object *a* can be understood here as the *remainder* produced when that hypothetical unity [between child and mother, D.F.] breaks down, as a last trace of that unity, a last *reminder* thereof. By cleaving to that rem(a)inder, the split subject, though expulsed from the Other, can sustain the illusion of wholeness; by clinging to object *a*, the subject is able to ignore his or her division" (B. Fink, The Lacanian Subect: Between Language and Jouissance, Princeton 1995, S. 59).

8 Lacan, Die vier Grundbegriffe, S. 68.

9 Ebd., S. 68.

10 Ebd., S. 69.

11 Ebd., S. 68.

Subjekts auf das, was die Abwesenheit der Mutter an der Grenze des kindlichen Bezirks schaffen sollte am Rand der Wiege: einen *Graben*, um den es nur noch das Sprungspiel machen muß."[12] So ist *Objekt klein a* nicht ein intimes, sondern ein *extimes* Objekt. Es ist etwas, das dem Subjekt zueigen ist und das gleichzeitig außerhalb von ihm auftauchen kann und von dem wir glauben, dass wir es dann, wenn wir es ergreifen, auch ohne seine symbolische Doppelfunktion als reine Fülle unseres Begehrthabenwollens besitzen. Martin Schulte schreibt treffend: „*Objet petit a* ist damit in seiner dialektischen Funktion im Begehren die phantasmatische – metonymische – Verkörperung der Einheit (und gleichzeitig der Leere), denn ein beliebiges Objekt [...] kann als deren Repräsentant fungieren."[13]

Die Psyche des Kindes schafft sich so einen zweiten Bedeutungsraum, mit dem es die Stresssituation der abwesenden Mutter, des abwesenden großen Anderen, indirekt beherrschen kann. Das Kind schafft eine symbolische Beruhigungsstruktur gegenüber der enigmatischen Abwesenheit der Mutter.[14] In der symbolischen Fülle einer Leere, die das Repräsentationsspiel der Spule aufreißt, markiert *Objekt klein a* dann auch den Effekt der Signifikation, wie ihn die Sprache als inferentielles Zeichensystem nicht Einhalt gebietender Differenzen für Lacan repräsentiert. Denn für Freuds Enkel ist die Spule ja ein Signifikant, der für eine Abwesenheit anwesend einsteht. Genau diese Struktur betrifft aber, worauf Lacan wiederholt hinweist, die Sprache als Signifikantenkette generell.

Aber *Objekt klein a* ist auch noch auf einer anderen Ebene liminal. Es partizipiert nämlich in allen drei Registern der Lacan'schen Kategorien des Symbolischen, Imaginären und Realen. Gleichzeitig gehört es zu keinem dieser Bereiche exklusiv. Seine primitivste Repräsentation findet es im Imaginären, und zwar in Form von wirklich imaginierten Körperteilen wie z.B. der Mutterbrust. Lacan betont aber, dass auch diese Repräsentation nur liminal, nur als Grenzmoment interpretiert werden kann. Wie wir am Beispiel der Spule gesehen haben, spielt diese ja mit der Differenz von Abwesenheit und Anwesenheit und macht sie erst durch diese Markierung repräsentierbar. Insofern ist

12 Ebd., S. 68.

13 M. Schulte, Das Gesetz des Unbewussten im Rechtsdiskurs: Grundlinien einer psychoanalytischen Rechtstheorie nach Freud und Lacan, Berlin 2010, S. 84.

14 Jonathan Lear schreibt: „If we are trying to respect the child's point of view we cannot even say that the game is prompted by loss. For it is only *after the game is installed* that the child will begin to have the concept of loss or absence. Only when the game is established will the loss be a loss *for him*" (J. Lear, Happiness, Death, and the Remainder of Life, Harvard 2001, S. 92).

Objekt klein a nicht eigentlich in eine Repräsentation zu überführen. Es ist das, „was jeder Assimilierung an die Funktion des Signifikanten widersteht".[15] Dennoch bleibt *Objekt klein a* auf intime Art und Weise in die linguistischen Bedeutungsebenen eingeschrieben, als ein schwer zu verstehender aber dennoch konstitutiver Effekt von Signifikation und Bedeutungsbildung. Daher behauptet Lacan, klein „a" als „den Rest der Konstitution des Subjekts am Ort des Anderen definiert zu haben, insofern es sich als das gespaltene Subjekt $ konstituiert hat."[16] Lacan behauptet, *Objekt klein a* spiele auf der Ebene des Symbolischen und im Bereich der Bedeutungen die Rolle einer strukturellen Leerstelle. Es „symbolisiert das, was sich in der Sphäre der Signifikanten stets als verloren, als das, was sich der Signifikation verloren geht, präsentiert."[17] *Objekt klein a* ist so etwas wie ein nicht verdaubarer Rest, ein Riss in der Ordnung des Imaginären und des Symbolischen, „the ‚undead' [...] remainder", wie Slavoj Žižek schreibt, „which persists in its osbscene immortality."[18] Und in diesem Sinne, d.h. in der Form seiner eigentlichen Nicht-Repräsentierbarkeit, kann es dem dritten Register zugesprochen werden, nämlich dem Bereich des Lacan'schen Realen.[19]

Entgegen der Vorstellung von einer ursprünglichen Fülle, die irgendwann einmal verloren ging, spricht Lacan von einem ursprünglichen Mangel, dem keine Fülle vorausgeht und der deshalb auch konstitutiv nicht durch irgendein Objekt gefüllt werden kann. *Objekt klein a* kann daher in seiner radikalen Negativität, in seiner uns immer entgehenden Anwesenheit, gar keine Form annehmen. Es kann nur topographisch verortet werden als ein uns permanent umtreibender Nicht-Ort, der uns dazu veranlasst, mehr oder weniger schwungvoll jeden Morgen aus dem Bett zu hüpfen in der Hoffnung, dass wir an diesem Tag dem *Objekt klein a* wieder ein klein wenig näher kommen werden.[20] Es

15 J. Lacan, Die Angst. Das Seminar, Buch X, Wien/Berlin 2011, S. 218.
16 Ebd., S. 357 (leicht abgewandelte Übersetzung).
17 Ebd., S. 218 (leicht abgewandelte Übersetzung).
18 S. Žižek, The Parallax View, Cambridge/Massachusetts 2006, S. 110.
19 *Objekt klein a* ist, wie Lacan wiederholt sagt, ein unmögliches Objekt, ein Objekt, das letztlich nie wirklich uns vor Augen treten kann. Es tritt immer retroaktiv in Erscheinung, und gerade aufgrund dieser Retroaktivität ist es die Objektursache unseres Begehrens. Was mit dem Motiv der Retroaktivität eigentlich gemeint ist, ist die Bedingungsmöglichkeit des Subjekts selbst. Lacan widerspricht damit der Vorstellung, dass es zuerst ein Subjekt gibt, das dann ein Objekt entdeckt, auf das es sein Begehren richtet. Stattdessen gibt es ein Begehren vor dem Verlust: weil das Subjekt immer nur die Sehnsucht nach seiner Fülle ist.
20 Eine Depression scheint gerade der Moment zu sein, wenn das *Objekt klein a* uns nahezu unerreichbar geworden vorkommt, wenn wir keinen eigentlichen Grund mehr sehen, aus dem Bett zu steigen, zur Arbeit zu gehen oder unser Leben mehr

ist so das psychoanalytische Objekt par excellence. Es ist die Gräte im Hals menschlichen Begehrens, „an excessive object, an object that lacks its place in the structure."[21] Es verkörpert sowohl die phantasmatische Illusion einer Genussfülle, als auch die Unmöglichkeit, diesen Genuss durch ein begehrtes Objekt wirklich einverleiben zu können. Es ist das Objekt, um das sich unsere Triebe bewegen (nicht unsere Instinkte).[22] Das Tier kennt ein solches Begehren nicht. Es ist begehrens-immun, weil es „epistemisch arm" ist. Weil das Tier weder die Quadratwurzel aus neun ziehen, noch eine schlichte Prädikation aussagen kann, ist es epistemisch den sogenannten drei Registern verschlossen. Das hat zur Folge, dass das Tier kein mit dem Menschen vergleichbares Unbewusstes entwickeln und immer nur eine Mohrrübe instinktiv haben möchte, aber nie „begehren" kann. Der Mensch hingegen ist ein begehrendes Wesen und somit an *Objekt klein a* gebunden. Und weil dies so ist, kann *Objekt klein a* auch den absurdesten Blödsinn verkörpern. Die freie Marktwirtschaft ist deshalb die Gesellschaftsform merkantiler Höchstleistung, weil sie sich die unendliche Metonymie des menschlichen Begehrens zunutze macht. Sie füttert die unendliche Metonymie des Begehrens mit dem nicht zu leugnenden (bis jetzt noch) positiven Nebeneffekt einer allgemeinen Anhebung des Lebensniveaus durch hohen Konsumverkehr.

Fassen wir das bisher Gesagte noch einmal zusammen: Das *Objekt klein a* taucht für Lacan mit einer eigenwilligen Notwendigkeit in der Relation des Subjekts und dem Anderen auf. Ähnlich wie das freudianische *Ding* – auf das wir noch zu sprechen kommen und von dem es konzeptuell abstammt – ist *Objekt klein a* abgesprungen, abgeplatzt vom Repräsentationsprozess als ein nicht-kommensurables „X", ein Ort des Undenkbaren, das sich immer an der Grenze zwischen dem Imaginären und Symbolischen generiert, ohne letztlich in einer konkreten Form absolute Gestalt zu bekommen. Es ist – wie Slavoj Žižek sagt – ein unendlicher Stimulus, ein unendlicher Juckreiz, den wir nicht befriedigen, aber den wir auch nicht direkt orten oder therapieren können. *Objekt*

oder weniger diszipliniert zu führen. Wir sind begehrensschwach geworden. Das *Objekt klein a* ist dann nicht ganz weg, – denn dann könnten wir wirklich nicht mehr leben – aber wir müssen dann lernen, unser Begehren langsam auf etwas anderes zu richten. Nicht mehr auf *das* Lebenswerk z.B., sondern auf das kleine Lebensglück wie einen Spaziergang im Park, ein Stück Kuchen, etc.
21 Žižek, The Parallax View, S. 122.
22 Lacan: „Das Objekt *a* ist ein etwas, von dem als Organ das Subjekt sich getrennt hat zu seiner Konstituierung. Dieses Objekt gilt als Symbol des Mangels, d.h. des Phallus, und zwar nicht des Phallus an sich, sondern des Phallus, sofern er einen Mangel darstellt" (Lacan, Die vier Grundbegriffe, S. 110).

klein a ist ein Abgrund um den herum unsere Triebe kreisen und es hält unser Kreisen aufrecht, gerade weil es sich durch eine reine, sich selbst nährende Negativität definiert: Es ist Inkarnation des Mangels, den unsere Psyche füllen muss und nicht füllen kann. *Objekt klein a* ist so zeitgleich uneinholbar wie es uns einholbar erscheint.

Wie eingangs erwähnt, schreibt Aristoteles in seiner Poetik, dass ein literarisches Werk seine Mitte auf ein Ende hin konzipiert. Peter Brooks behauptet im Anschluss daran, dass die Struktur des Textes – um dieses Ziel zu erfüllen – gleichzeitig auch ein Begehren für eine reduzierte Exzitation aufbringen muss. Der Plot einer Narration muss so sinnbildlich ein *Objekt klein a* erscheinen lassen, das zwischen Luststeigerung- und Lustminimierung die Waage hält. Brooks versteht daher in der Struktur einer Erzählung ihre arabeske Form bzw. die Art und Weise, wie sie den Aufschub ihres Endes inszeniert. Der Plot ist die geniale Konstruktion von Exzitation, Begehren und Begehrens-Aufschub. Man erkennt hier Brooks als Leser Freuds, denn für Freud besteht ein wesentlicher Teil des Traums im Aufschub der Wunscherfüllung, ein Aufschub, der sich im *Objekt klein a* als Lacans Objektursache des Begehrens ausdrückt. Träume sind oftmals weder nur langweilig oder belanglos, noch sind sie einfach nur verstörend und alptraumartig. Vielmehr sind viele Träume ermüdend und erschöpfend. Wir kennen solche Erfahrungen: Eine Traumschleife, eine Traumsequenz einer sich aufschiebenden Erfüllung hat uns ein wenig zu lange, zu erschöpfend beschäftigt, so dass wir wie gerädert aus dem Bett steigen. Die Mitte der Narration sollte möglichst ohne diese Erschöpfung auskommen. Der Literaturwissenschaftler Peter Fry bringt das gut auf den Punkt, wenn er schreibt: „perhaps fiction does have this superiority over the dream work: that its art, that its structure, is precisely the protraction of delay to a desired degree but not unduly beyond that degree".[23]

Unsere erste These im Kontext einer Analyse des Begehrens im Neuen Testament schließt nun an diesen zuletzt genannten Gedanken in Kombination mit Lacans Theorie der Objektursache des Begehrens (*Objekt klein a*) an. Das Neue Testament und die Einbindung desselben in einen religiösen Lebensvollzug legt dem Gläubigen nahe, sein Leben in einem Sinne von Peter Brooks Anmerkungen über den Plot als den eigentlichen Teil der Heilsnarration zu lesen, der gleichzeitig sich für den Gläubigen gerade noch nicht „einlösen" darf. Leben im Anblick des Neuen Bundes ist der metonymische Begehrensprozess des sich

23 Unveröffentlichtes Manuskript.

hinauszögernden Eschatons.[24] Fest steht, dass das Leben des Gläubigen Teil einer narrativen Spannung ist und damit Teil einer narrativ strukturierten Begehrensstruktur. Das Leben des Gläubigen ist, wie Jacob Taubes sagte, notwendig auf ein Eschaton gerichtet. Dieses vereint verschiedene Geschichten auf *ein* Ende. Durch das Eschaton wird die Gegenwart von einer Zukunft her „formatiert", so wie der Plot in Brooks Interpretation vom Ende seine retrospektive Illumination erfährt. Die Gegenwart wird im Eschaton von der Zukunft überschrieben, umgeschrieben. Was den Gläubigen auszeichnet wäre dann gemäß der Heilsgeschichte, aus dem Bekenntnis zu leben, dass Jahwe in Jesus Messias sich als derjenige bekennt, der *bei uns gewesen sein* wird, wie die Selbstdeutung Jahwes in Exodus 3,14 im Sinne eines *futur antérieur* impliziert.[25] Es markiert eine retrospektive narrative Einholung als das, was Heilsgeschichte ausmacht. Jahwe ist die im Kommen sich befindende Narration der Wahrheit, die gemäß der Theologie von Paulus durch Christus die chronologische Zeit durchtrennt und den Gläubigen *in* der Zeit auch immer schon *vor das Ende der Zeit* stellt. Die Rede vom Ende ist entscheidend, da die Narration ihren Mittelteil zwischen Alpha und Omega als das eigentliche, das Erlösung hinausziehende Begehren von diesem Ende her, aus diesem Eschaton aufbauen muss. Und das betrifft natürlich das Begehren des Gläubigen bzw. mit Lacan gesagt, sein Verhältnis zur Struktur von *Objekt klein a*. Walter Benjamin beschreibt dies im Sinnbild des individuellen Todes von Romanfiguren. Deren Ende, deren Tod ist „die Sanktion von allem, was der Erzähler berichten kann. Vom Tode hat er seine Autorität geliehen."[26] Das Ende als nicht-kontingentes Ereignis drängt, die Mitte zwischen Alpha und Omega lesbar zu machen. Deshalb ist auch die Rede vom Eschaton ein wesentliches Moment, welches Begehren als das Hinauszögern des Endes braucht. Denn der Gläubige ist zwar Teil des christlichen Eschatons, aber die Parusie, die Wiederkehr Christi, steht immer noch aus. Die Rede von „letzten Dingen" drängt dann den Gläubigen gera-

24 Darauf könnte eine zukünftige, detaillierte Analyse der Bücher der Bibel, für die wir hier nicht den Platz haben, ihre Aufmerksamkeit richten: d.h. wie inszenieren Altes und Neues Testament diese Hinauszögerung, wie erzählt die Bibel ihren Plot, wie inszeniert sie den Mittelteil zwischen Alpha und Omega als Begehrensprozess?

25 Die Ich-Prädikation Jahwes „Ehyeh Asher Ehyeh" (Ex 3,14) impliziert mit dem hebräischen Verb „sein" eine Dynamik des Werdens, die statt der geläufigen Selbstdefinition Jahwes „Ich bin, der Ich-bin-da" (Septuaginta: „Ich bin der Seiende") ein „Ich bin der, der ich *sein werde*" zum Ausdruck bringt. Vgl. T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1977, S. 45.

26 W. Benjamin, „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows", in: Ders., Illuminationen, Frankfurt/M. 1961, S. 421.

dezu, in einem Begehren permanenter Aufmerksamkeit diese Gegenwart nicht in der Perspektive einer „langen Bank" von Aufschiebemöglichkeiten einer chronologischen Zeit zu schieben, sondern in einem Begehren der „Jetztzeit" zu verharren, d.h. in einer Haltung erwartungsvoller Gereiztheit. Damit dieses Eschaton nicht beliebig oder vergessen wird, braucht es ein permanentes Begehren (nach *Objekt klein a*), eine Wachsamkeit, die Begehren auf das Eschaton nicht vergehen lässt. Oder mit Peter Brooks gesagt: Auch die Heilsgeschichte steht unter dem Narrationszwang, das Begehren des Gläubigen immer wieder vor dem sich hinauszögernden Ende anzufachen, oder wie Paulus sagt, im Glauben unermüdlich zu beharren (Röm 12, 9–21).

Martin Heideggers Vorlesungen zur *Phänomenologie des religiösen Lebens* aus dem Jahr 1919 sind hierzu aufschlussreich, denn ihn faszinierte das besondere Zeitbewusstsein der frühchristlichen Gemeinden. Die Ungewissheit gegenüber dem nicht zu erwartenden Einbruch des Zeit-Endes lässt, so seine Interpretation, die Spannung des Lebens des Gläubigen als Existenz bedeutsam werden. Das Leben des Gläubigen wäre dann gerade dasjenige, das den „törichten Jungfrauen", von denen Kierkegaard sprach, entgegensteht und das Begehren, die unendliche Sehnsucht, in einer Spannung der Aufmerksamkeit hält. Heidegger aufnehmend könnte man dann sagen, das Leben des Gläubigen begehrt eine Fülle der Zeit, gerade weil zu jeder Zeit mit der Zeit nicht mehr „gerechnet" werden kann. Die Zeit zwischen Alpha und Omega ergibt sich aus der existentiellen Spannung darüber, wann Omega eintritt. So ist Omega als Kairos zwar immer schon Teil der chronologischen Zeit, aber gerade das macht die Bedeutung des Eintritts der Parusie noch entscheidender. Denn die erste Vergewisserung des Erlöstseins braucht die rückwirkende Bestätigung in der Rückkehr des Messias.

Objekt klein a hat aber auch etwas für Lacan mit dem Motiv des Opferns zu tun. Und darauf soll im folgenden Abschnitt der Abhandlung eingegangen werden. Was es mit einer Opfergeste auf sich hat, illustriert Lacan in seinem zehnten Seminar mit dem Titel *Angst* am Beispiel des ödipalen Dramas. Das Kind wird gemäß Freuds Arbeiten zum Ödipuskomplex vom mütterlichen Körper getrennt, unter der Rücksicht, dass da ja noch ein anderer ist, der Vater, der sein Anrecht auf die Mutter stellt. Dieser Verlust, den das Kleinkind erfährt, wird durch Entwöhnung kompensiert und von Entwöhnung z.B. von der Mutterbrust begleitet.[27] Die Entwöhnung von der Mutterbrust ist dabei für

27 Lacan behauptet, dass das Kind beim weinenden Abschiednehmen vom Mutter-Körper, der in der Entwöhnungsperiode noch eine Schnittstelle mit seinem eigenen Körper gebildet hatte, eigentlich so etwas wie einen unbewussten Tausch begeht.

Lacan gleichbedeutend mit einer Opferung, wobei das Kind sinnbildlich die Brust der Mutter übergibt. Lacan verweist hier auf die ersten „Abtretungserfahrungen"[28], in denen das Kind sich und die Mutter zugleich sozusagen auf Distanz bringt. Lacan versucht mit seiner Opfertheorie zu erklären, inwiefern das Subjekt noch vor seiner Subjektwerdung in einer Art Verhandlung mit dem großen Anderen steht, sozusagen als unbewusste Struktur seiner Subjektwerdung. Die Mutterbrust erweist sich als opferungsfähiges Objekt, und Lacan legt nahe, dass der Ursprung der Welthaftigkeit in so etwas wie einem aktiven Akt spielerischer Abtretungserfahrungen liegt, die die Subjektwerdung des Kleinkindes unbewusst und unthematisch aber letztlich identitätskonstituierend begleiten.[29] Das Subjekt konstituiert sich dann auf der Ebene zu einem großen Anderen und einem Teilobjekt zwischen beiden. Was für eine Art Opferung aber soll das sein und *wem* wird hier geopfert? Lacan behauptet, dass das Objekt in einem wesentlichen Sinne hergegeben oder „geopfert" wird, um *Angst* zu vermeiden. Lacans Begründung von Angst liegt in einem unheimlichen, nicht assimilierbaren Begehren, das aufkommt, wenn das Subjekt „nicht weiß, welches Objekt *a* ich für das Begehren des Anderen bin."[30] Die Abtretungserfahrung des Objekts ist ein spielerisches Moment, diese Angst zu bezwingen. Das Kind ist an der Mutterbrust unthematisch mit der nicht zu beantwortenden Frage nach dem Begehren der Mutter konfron-

Lacan: „Was das Wesentliche angeht, so stimmt es nicht, dass das Kind entwöhnt wird. Es entwöhnt *sich*. Es löst sich von der Brust ab, es spielt. Nach der ersten Abtretungserfahrung, deren bereits subjektivierter Charakter sich spürbar durch den Vorbeizug erster Zeichen auf seinem Gesicht manifestiert [...] spielt es, sich von der Brust abzulösen und sie wieder aufzunehmen. [...] Die Brust ist nicht Teil des Anderen, sie ist nicht die Bindung des Anderen, die es zu durchbrechen gilt, sie ist allerhöchstens das erste Zeichen für diese Bindung. Deshalb hat sie eine Beziehung mit der Angst, aber deshalb ist sie auch die erste Form des Übergangsobjekts im Sinne von Winnicott, die Form, die Essen als Funktion möglich macht. Ebenso ist sie, auf dieser durch *a* definierten Stufe, nicht das einzige Objekt, das sich anbietet, sie auszufüllen" (Lacan, Die Angst, S. 413f.).

28 Lacan, Die Angst, S. 413.

29 Man könnte annehmen, Lacan wolle mit seiner Opfertheorie eine transzendentale Denknotwendigkeit offenlegen, die uns zeigt, wie Subjektivität auftritt und wie sie sich in einem Einfangen eines Begehrens des großen Anderen von der Konfrontation mit dessen „enigmatischen Signifikanten" (Jean Laplanche) herleitet. Aber Lacan meint hier nicht nur eine transzendentale Denknotwendigkeit, sondern einen wirklich spielerischen Umgang des Kindes mit der Brust in der Phase seiner Abtretung.

30 Lacan, Die Angst, S. 410.

tiert.[31] Es erfährt sich in der Konfrontation mit dem enigmatischen Faktum, dass die Mutter in einem gewissen Sinne eine bedrohliche, nicht assimilierbare Dimension, nämlich die ihres eigenes Begehren, verkörpert. Hier ist nicht die Rede vom „kleinen Anderen" des imaginären Objekts, das sich für Lacan im Spiegelstadium als ein Reflexionsbild der eigenen, wenn auch falsch interpretierten Identität zeigt, sondern hier tritt der große Andere auf, der eine monströse und nicht repräsentierbare Dimension verkörpert. Freud nennt sie in dem aus einem Briefwechsel mit Fließ entstehenden *Entwurf einer Psychologie* das „Ding" am „Nebenmenschen"[32] als eine nicht assimilierbare Größe. Richard Boothby vergleicht die Strategie des Kindes metaphorisch mit der Fluchtstrategie einer Eidechse, die sich in Not von ihrem Hinterteil trennen kann.[33] In einer analogen Art und Weise ist die Mutterbrust dasjenige Teil, das das infantile Ego selbst aufgibt, von dem es sich entwöhnt, und das es dem Anderen „opfert". Lacan sagt dabei, dass das Kind nicht die Brust vom eigenen Körper trennt, mit dem Ziel den ganzen übrigen Körper zu retten (wie die Eidechse). „Der entscheidendste Moment in der Angst, um die es geht, die Angst vor der Entwöhnung, ist nicht so sehr, dass gelegentlich die Brust dem Bedürfnis des Subjekts fehlt, sondern vielmehr, dass das kleine Kind die Brust abtritt, an der es als an einem Teil von ihm selbst aufgehangen ist."[34] Lacan behauptet damit, dass das Kind in dem Moment der Trennung sich *selbst* erstmals schmerzhaft subjektiviert durch die Abtrennung von einem Teil seiner selbst. „Die Funktion des abgetretenen Objekts als abtrennbares Stück vermittelt anfänglich etwas von der Identität des Körpers, Vorgeschichte auf den Körper selbst hin mit Blick auf die Konstitution des Subjekts."[35] Lacan möchte den Gedanken artikulieren, dass die Aufgabe des Teilobjekts als subjektkonstituierende Spaltung vom großen Anderen, das Subjekt in ein ökonomisches Verhältnis mit dem Begehren des großen Anderen bringt, gerade weil das aufgegebene, angeblich geopferte Teilobjekt das unnennbare Begehren des Anderen wie durch einen ökonomischen Tausch scheinbar berechenbar werden lässt. Und diese Berechenbarkeit scheint auf den ersten Blick

31 Jean Laplanche hat sich in Anlehnung an Lacan immer wieder mit diesem Begehren auseinandergesetzt und von dort her seine Theorie enigmatischer Signifikanten hergleitet.

32 Vgl. S. Freud, Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887–1902. Briefe an Wilhelm Fließ, Frankfurt/M. 1982, S. 337f.

33 R. Boothby, Freud as Philosopher. Metapsychology after Lacan, New York/London 2001, S. 246.

34 Lacan, Die Angst, S. 394.

35 Ebd., S. 396.

Wesentliches mit religiösen Opferriten zu tun zu haben. „Das anfängliche mythische Subjekt, an den Anfang gestellt als eines, das sich in der signifikanten Konfrontation zu konstituieren hat, erfassen wir niemals, und das mit gutem Grund, weil das *a* ihm vorausgegangen ist, und insofern es selbst von dieser anfänglichen Ersetzung geprägt ist, muss es sekundär jenseits seines Verschwindens wiederauftauchen."[36] Indem das Objekt aufgegeben wird, erscheint der Ort, auf dem das Subjekt zutage tritt. Gleichzeitig wird retroaktiv die Illusion einer ursprünglichen, wenn auch nur negativ erfahrbaren Existenzfülle des menschlichen Wesens aufgebaut. Die Existenz desjenigen, der opfert (i.e. das Kind als Subjekt), erscheint erst bzw. tritt erst auf den Plan in dem Moment, in dem der Akt des Opferns vollzogen wurde. Das Objekt wird aufgegeben, nicht mit dem Ziel, ein schon existierendes Begehren aufrechtzuerhalten, sondern – sehr viel radikaler gedacht – das Begehren etabliert sich erst im Moment des Hingebens des Objekts. Das Objekt wird weggegeben, damit es begehrt werden kann, es ist verloren, so dass es gefunden werden kann.

Begehren tritt so durch den Akt einer teils absurd kontingent erscheinenden Limitierung auf den Plan. Begehren als Subjekt-konstituierende Komponente erscheint in dem Moment eines Verbots.[37] Und Lacan wird, wie wir noch sehen werden, dieses Verbot fundamental mit den Zehn Geboten in Verbindung bringen.

Lacan verbindet explizit das aufgegebene Objekt mit dem Objekt der Opferung und meint damit auch die religiöse Opferung. Daher behauptet er auch, dass ein Opfer „keineswegs seine Bestimmung in der Opfergabe und auch nicht in der Gabe hat [...], sondern im Einfangen des Anderen im Netz des Begehrens."[38] Und was Lacan dann als den paradoxen Opfertausch gegenüber Göttern sagt, betrifft in einem gewissen Sinne auch das Subjekt. Das vom Subjekt auch transzendentalphilosophisch zu verstehende initiierte Abgeben begründet das Begehren des Subjekts genau in dem Ausmaße, dass es, wie Boothby sagt, durch die Mediation des Objektes dem Begehren des großen Anderen eine genaue Form gibt.[39] „Die ganze Frage drehte sich darum, ob diese Götter etwas begehrten. Das Opfer, es bestand darin, so zu tun, als ob sie begehrten wie wir, und wenn sie begehren wie wir, hat *a* dieselbe Struktur. Das bedeutet nicht, dass sie das, was man ihnen opfert, ver-

36 Ebd.

37 Boothby: „Desire paradoxically comes into being in and through its limitation, the upsurge of desire is thus coincidence with its inhibition" (Boothby, Freud as Philosopher, S. 247).

38 Lacan, Die Angst, S. 348.

39 Boothby, Freud as Philosopher, S. 248.

zehren werden, noch nicht einmal, dass dies ihnen zu irgendetwas dienen könnte; das Wichtige ist, dass sie es begehren [...]. Wenn man die Götter in der Falle des Begehrens zähmt, ist es wesentlich, nicht Angst zu erwecken."[40]

Man könnte nun fragen, ob Gesetzesvorschriften im Alten und Neuen Testament (Monogamie, Askese, Bilderverbot) weniger den Sinn haben, unserem Lustprinzip Grenzen aufzulegen, als vielmehr Begehren entstehen zu lassen, um es dann – aufschiebend und einholend – zu beherrschen.[41]

Lacan scheint uns ähnlich wie Freud nahelegen zu wollen, dass nur das Verbot uns garantiert, zu begehren, begehrens- und kulturschaffende Wesen zu bleiben. Daher ist auch die Opferung entscheidend als ein Ritual limitierbaren und kalkulierenden Begehrens. Es scheint ebenso, dass die inszenierte Genuss-Limitierung durch das Gesetz bzw. die Gesetze dabei eine strukturelle Motivation offenlegt, nämlich die lebensförderliche Illusion eines wahren Genusses zu etablieren. Vor diesem Zusammenhang wird auch deutlich, inwiefern das Theorem *Objekt klein a* eine bedeutende Schnittmenge teilt mit Lacans, von Freud übernommenen Begriff des „Dings". Lacan entfaltet diesen in seinem Seminar VII zur *Ethik der Psychoanalyse*.[42] Das *Ding* teilt eine große Schnittmenge mit *Objekt klein a*, weil es ein analog zu verstehender Grenzbegriff ist, der eine die Psyche des Menschen betreffende strukturelle Bedeutung hat, kein empirisches Objekt ist und wesentlich für Lacan Gesetzeskraft strukturiert von einem verbotenen Ort phantasierter Fülle. „Dieses *das Ding* ist nämlich im Mittelpunkt just in dem Sinne, dass es ein ausgeschlossenes ist."[43] Das *Ding* gehört nach Lacan zu einer Ordnung des Mangels, die strukturnotwendig den Menschen als ein von Begehren angetriebenes Wesen zugehört. Das *Ding* ist so etwas wie die allegorische Umschreibung für ein verlorenes Objekt, das an

40 Lacan, Die Angst, S. 348f.

41 Vgl. dazu Lacans Paulus-Adaptation in seinem Buch: Die Ethik der Psychoanalyse, Das Seminar Buch VII, Weinheim/Berlin 1996, S. 104.

42 Er entnimmt diesen Begriff unter anderem Freuds *Entwurf einer Psychologie* aus dem Jahr 1895.

43 Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 89. Und Lacan fährt fort: „Das heißt, dass es in Wirklichkeit als ein Außen gesetzt werden muss, dieses *das Ding*, dieser prähistorische Andere, der unmöglich zu vergessen ist, der, wie Freud behauptet, eine notwendige erste Setzung ist, in der Form von etwas, das *entfremdet*, mir fremd ist, aber eben durchaus im Mittelpunkt dieses Ichs ist, etwas, das auf der Ebene des Unbewussten allein von einer Repräsentation repräsentiert wird"(S. 89).

eine ursprüngliche Erfahrung denken lässt.[44] Diese mögen wir als Kleinkind an der schon erwähnten Mutterbrust gehabt haben. In diesem Fall steht die Mutterbrust für eine Fülle, die uns in der – zur Autonomisierung unseres Selbst – notwendigen *Trennung* von der Mutterbrust als abwesender und doch anwesender Verlust eingeschrieben ist.[45] Da wir nur durch die Trennung vom Mutterkörper in den Prozess der Subjektivierung treten, ist die ursprüngliche Fülle aber eben keine reale, sondern nur eine retrospektiv uns unbewusst umtreibende. Wer von uns sehnt sich nicht nach dieser Fülle, in der wir angeblich *wir selbst* sein können? Das *Ding* ist nun für Lacan allegorisches Sinnbild eines verbotenen unzugänglichen Bereichs, der unser Begehren strukturell regelt. Das *Ding* ist nicht mit einem konkreten Objekt zu verwechseln. Es ist wie Lacan sagt, *jenseitig*, aber eben nur strukturell bedingt. In einer seiner typischen Worterfindungen nennt es Lacan „hors-signifié", es ist ein „Signifikats-Außerhalb".[46] Das *Ding* ist daher auch nicht so etwas wie ein ursprüngliches Signifikat oder als eine ursprüngliche platonische Idee zu verstehen, die wir irgendwie vergessen haben und an die sich unser Geist-begabter Seelenteil erinnert. Das *Ding* ist etwas, das dem, was verloren ist, vorausliegt.[47] Dem *Ding* liegt nichts voraus, außer der Verlust selbst. Das *Ding* – und das ist Bernard Baas' These – ist mit einem Terminus von Kant gesagt der „focus imaginarius" des Begehrens. In diesem Sinne erfüllt es eine ähnlich strukturelle Funktion wie der Begriff des Unbedingten in Kants Erkenntnis-

44 Lacan: „*Das Ding*, das ist – was logisch und gleichzeitig chronologisch am Ausgangspunkt der Organisation der Welt im Psychismus – sich darstellt und abhebt als der fremde Term, um den die ganze Bewegung der *Vorstellung* kreist, die Freud uns als von einem regulativen Prinzip, dem sogenannten Lustprinzip, beherrscht darstellt" (Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 73f.).

45 Lacan: „Was wir im Inzestgesetz finden, gehört als solches auf die Ebene des unbewussten Verhältnisses zum *Ding*. Das Begehren nach der Mutter ist nicht zu befriedigen, weil es das Ende, den Endpunkt, das Auslöschen einer ganzen Welt des Anspruchs bedeutet, der Welt, die das Unbewusste des Menschen zutiefst strukturiert. Das ist so in dem Maße, als die Funktion des Lustprinzips macht, dass der Mensch stets auf der Suche nach dem ist, was er wiederfinden soll, was er aber nicht erreichen kann. [...] Diese metaphysische Einsicht wäre nicht der Erinnerung wert, könnten wir sie nicht auf der Ebene des tatsächlichen Diskurses bestätigen [...] des vorbewussten oder bewussten Diskurses, d.h. des effektiven Gesetzes, letztlich dieser berühmten Zehn Gebote" (Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 85).

46 Ebd., S. 69.

47 Bernard Baas: „Wenn es Begehren gibt und wenn das Begehren alle Umwege der Metonymie von Signifikanten benutzt, so nicht aufgrund des Verlustes eines wie auch immer gearteten Originals, sondern gerade, weil der Verlust selbst der Ursprung ist" (B. Baas, Das reine Begehren, Berlin/Wien 1995, S. 47). Baas interpretiert treffend Lacans Dingbegriff: S. 46ff.

lehre. Ähnlich wie das Unbedingte ein rein denknotwendiger Grenzbegriff ist, ist das *Ding* so etwas wie die Illusion einer Fülle hinter den Grenzen des Gesetzes von Religion und Kultur und damit die Bedingung der Möglichkeit des Begehrens. Wenn man versucht, dem *Ding* eine mehr als regulative Form zu geben, dann – so Lacan – konstruiert man einen Mythos. Und Lacan behauptet, dass z.B. Melanie Klein einen solchen Mythos geschaffen hatte, als sie glaubte, die ursprüngliche Symbiose mit der Mutter sei wie der Ursprung das Ziel. Der Mythos verkennt aber, so Lacan, dass es sich bei dem *Ding* nur um eine Begehren-bedingende Leerstelle handelt. Lacan artikuliert also seine Lehre von einem Begehren aufgrund eines Mangels, der nie eine Fülle war. Das *Ding* ist daher nicht nur Bedingung unseres leider immer vergeblich bleibenden Begehrens, sondern es hat gleichzeitig eine gesetzliche Ordnung: es garantiert uns, nicht in der Natur aufzugehen. Es garantiert uns als verbotenes Ding, Absurdes, Aberwitziges, Un- oder Übermenschliches begehren zu können: von der neuen Spiegelreflexkamera zum Oberhemd, bis zum Tod am Kreuz.

Lacan behauptet in Anlehnung an Freuds Kulturtheorie, dass Religion und moderne nachchristliche Kultur genau das Gesetzesgeflecht sind, welche uns die Sehnsucht nach dem *Ding* aufrechterhalten und es zugleich versagen soll. Nur in dieser Zwangshaltung zwischen dem *Ding*, das uns geraubt wurde als Erfüllung unserer intimsten Sehnsüchte, und dem *Ding*, das wir 'bloß nicht' berühren dürfen, – nur in dieser Zwischenstellung leben wir glücklich.

Monotheistische Religion ist nun wesentlich ein – durch symbolische Semantik – konstruiertes Welterklärungsmodell, das genau versucht, den Menschen in diesem Zwischenzustand zwischen dem *Ding* als absoluter Wunscherfüllung und dem *Ding* als absolutem Tabu in einer letztlich gesunden Balance zu halten. Religion lehrt uns durch Versagung und Gesetz zu begehren, was als solches nur eine strukturelle Leerstelle ist, die uns als phantasmatisch untermalte Fülle dennoch als Vision glücklich macht. Lacan schreibt direkt auf Paulus Bezug nehmend: „Ist das *Gesetz* das *Ding*? Sicher nicht. Immerhin, ich hatte Kenntnis vom *Ding* nur durch das *Gesetz*. In der Tat, hätte ich nicht den Gedanken gehabt, begierig auf es zu sein, hätte das Gesetz nicht gesagt – Du sollst es nicht begehren. [...] ohne das Gesetz ist das *Ding* tot."[48] Das Gesetz produziert ein aufschiebendes Begehren, das uns immer wieder den Wiederholungszwang einer Rückkehr auf dieses Gesetz hin implementiert. Das Verhältnis zum Gesetz des Verbotes konstituiert ein Begehren, das immer in einer Wiederholung gefangen

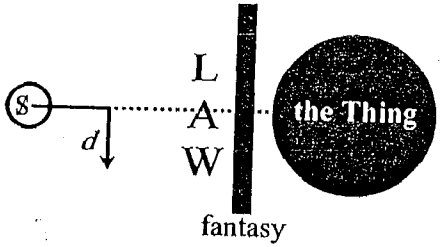
48 Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 104.

ist, in einem Versuch, das Begehren zu meistern und zu beherrschen. Lacan: „Das dialektische Verhältnis von Begehren und *Gesetz* läßt unser Begehren allein auflodern in einem Verhältnis zum *Gesetz*, durch das es Todesbegehren wird."[49] Probleme tauchen dann auf, wenn das Subjekt aufgrund irgendeiner Ver-Rücktheit nicht in einer Lebens-gedeihenden Balance bleibt/bleiben möchte und dabei sein Leben riskiert. Oder wenn es die symbolische Ordnung selbst zum Einsturz bringen möchte, indem es das *Ding*, die Ursache des Begehrens, mit radikaler Entschiedenheit verfolgt. Antigone ist für Lacan so eine Figur, die koste es, was es wolle, ihr Begehren durchzusetzen versucht.[50] Sie will – mit Lacan gesprochen – das *Ding* selbst. Sie will sich nicht mit metonymischen Trostpreisen abbringen lassen von dem, was sie begehrt: eine Beerdigung für ihren Bruder Polyneikes. Und so liegt ebenso die Assoziation nahe, dass Antigone gerade durch ihr nicht verhandelbares Begehren wie eine religiös inspirierte Persönlichkeit erscheint. Sind nicht viele Heilige wie Ignatius von Loyola, Jeanne d'Arc, Johannes vom Kreuz, Teresa von Ávila ... et al. besessen von einem Drang nach dem verbotenen *Ding*, der wahnsinnigen und gefährlichen Lebensfülle, die sie für orthodoxe Vertreter des Dogmas bedrohlich und suspekt erscheinen lassen? Kultur und Religion streben nach Befriedigung und Kontrolle dieses exzentrischen Begehrens. Das Gesetzesgefecht der symbolischen Ordnung, in das der Mensch nach Lacan und Freud unter anderem durch den Ödipuskomplex eintritt, verbietet *das Ding*. Es bringt so eine Metonymie des Begehrens in Spiel. Das Begehren wird abgelenkt: Vom *Ding* weg auf Ersatzprodukte, die nie das einlösen können, was das *Ding* zu versprechen scheint. Das *Ding* verweist aber dabei, wie wir gesagt haben, auf einen Nicht-Ort, etwas Nicht-Repräsentierbares, um das herum das Imaginäre seine Realitätversion konstruiert.[51] Das zeigt die folgende Grafik, die ich einem wertvollen Artikel von Fredrick Depoortere entnehme.

49 Ebd., S. 104.

50 Lacan erwähnt Antigone ausführlich in: Die Ethik der Psychoanalyse.

51 Für Lacan ist Kunst, wenn sie dieses Namens würdig ist, immer in einem ähnlichen Sinn im Kontakt mit diesem *Ding*, dem *Ding* als dem verbotenen, nicht-realen Objekt jenseits der Signifikantenkette befasst.

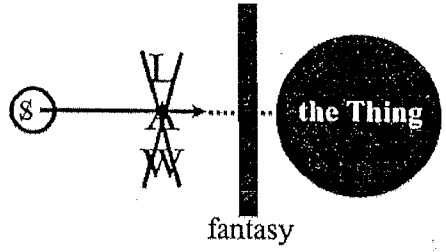


Graphik 1: d = désir, $ = Lacans Begriff des durch eine Nicht-Koinzidenz geprägten Subjekts

Was dem Begehren unterliegt, ist die oben erwähnte notwendige Illusion, dass absolute Befriedigung *doch* möglich sei.[52] Deswegen steht zwischen dem Gesetz und dem *Ding* der breite Balken der Phantasie. Lacan will in Anlehnung an Freud offenlegen, dass nur das Verbot uns garantiert zu begehren, begehrens- und kulturschaffende Wesen zu bleiben. Anders gesagt: Das Gesetz provoziert die Phantasie, dass das Ding nicht wirklich ein unmögliches *Ding* sei, sondern dass es lediglich *verboten* ist. Weil das Gesetz uns das *Ding* verbietet; oder mit Freud gesagt: Weil der Ödipuskomplex uns aus der Dyade mit der Mutter in die angeblich kompensatorische Kulturproduktion als Zwangsjacke unserer Libidobewältigung entlässt, *bleibt* der Mensch ein begehrendes Wesen. Alles kann Objekt unseres Begehrens werden, weil wir dem mehr oder weniger homöostatischen Raum des Tieres verschlossen sind. Dem Tier ist das *Ding* ebenso wie *Objekt klein a* epistemisch verschlossen, weil es dem Imaginären, Symbolischen und Realen verschlossen ist. Was passieren würde, wenn das Gesetz nicht existierte, beschreibt Freud in *Jenseits des Lustprinzips*: Der Kontakt mit dem *Ding* wäre menschliche Existenz vernichtend, weil es keine metonymische Abbiegung auf „d" gäbe (vgl. Graphik 2). Der Mensch würde seinen Mangel Phantasie- und Begehrens-vernichtend wie ein Tier oder wie eine Maschine zu kompensieren versuchen und dadurch letztlich sich selbst auslöschen. Denn nur vom Mangel her ist der Mensch. Dieser

52 F. Depoortere: „[T]he course of desire is sustained by the illusion that full satisfaction (the possession of the Thing) would be possible if only the Law did not prevent it. Or, to put it differently, the law calls into being the fantasy that the Thing is not really impossible, but only forbidden and fosters in this way the expectation that one day possession of the Thing will become possible. it is this expectation, then, which *drives* human culture [...]" (F. Depoortere, „The End of God's Transcendence? On Incarnation in the Work of Slavoj Žižek", in: Modern Theology (October 2007), S. 497–523, hier: S. 508).

Mangel darf nicht durch das *Ding* gefüllt werden. Der Mensch wäre – wenn er von seinem Mangel befreit wäre, Materie, nicht er selbst, eine Maschine Gottes oder ein Tier.



Graphik 2

Was das Gesetz (die symbolische Ordnung, die religiöse Norm, die Etikette, die uns nahelegt, ‚was man so tun darf') also leistet, ist, dass es in einem gewissen Sinne die Phantasie provoziert, dass es da draußen wirklich etwas absolut Genuss- bzw. Sinnvolles gibt, das *Ding*.[53] Das Gesetz wird demnach, wie Depoortere treffend beschreibt, zur eigentlichen Projektionsfläche der Phantasie, die den Menschen vom *Ding* auf Distanz hält, gerade weil der direkte Kontakt vernichtend wäre. Mit den Worten Žižeks: „The Thing is nothing but its own lack, the elusive spectre of the lost primordial object of desire engendered by the symbolic Law/prohibition and *objet petit a*."[54] So verstanden begegnet uns das *Ding* – ebenso wie *Objekt klein a* – als eine Kluft im Zentrum der symbolischen Ordnung, um die herum diese ihre metonymischen Bewegungen des Begehrens vollzieht. Begehren „humanisiert" dort, wo es sich unendlich aufschiebt und nicht erfüllt.

Abschließend soll noch auf einige Anmerkungen Lacans zur Religion eingegangen und damit noch einmal die strukturellen Dimensionen von *Objekt klein a*, metonymischem Begehren und dem *Ding* aufgezeigt werden. Teils wurde die Frage nach dem Begehren schon durch das Motiv des Opferns zu beantworten versucht, ebenso wie die These vom heilsgeschichtlichen Plot zwischen Alpha und Omega als dem leistungsstarken Prozess eines unendlichen Aufschubs der konkreten Erlösung. In seinem *Seminar XXI* (1973–74) kommentiert Lacan die Blindheit einer atheistischen Perspektive auf die Religion, indem er seinen Zuhörern gegenüber provokant behauptet: „Ich weiß sehr wohl, dass

53 Ebd., S. 508.

54 S. Žižek, On Belief, London/New York 2001, S. 97.

Sie keine Gläubigen sind, nicht wahr? Aber das heißt nicht, dass gerade Sie um so mehr verarscht werden [...] selbst wenn Sie keine Gläubigen dieser Hoffnung [à cette aspiration] sind, werde ich Ihnen im Verlauf dessen, was ich Ihnen heute darlegen werde, zeigen, dass sie an diese Hoffnung [à cette aspiration] glauben. Ich möchte nicht behaupten, dass Sie diese Hoffnung voraussetzen. Es ist vielmehr umgekehrt: sie, diese Hoffnung, setzt Sie voraus."[55] Lacan möchte mit dieser Bemerkung nicht behaupten, was heute unter christlichen Intellektuellen weit verbreitet ist: dass atheistische oder glaubensindifferente Intellektuelle – heißen sie Dawkins, Hawking, Hitchens oder Dennet etc. – in ihren innersten Sehnsüchten eigentlich doch religiöse uneingestandene Grundbedürfnisse haben, die sie sich einfach nicht eingestehen können. Lacan behauptet stattdessen etwas viel Radikaleres: nicht die Innerlichkeit des Subjekts glaubt an Gott, sondern die symbolische Ordnung hat in dieser Innerlichkeit immer schon einen archimedischen, metaphysischen Punkt im Subjekt, weil das Subjekt nur in der Appellstruktur einer überdeterminierten und somit zwangsweise metaphysischen Matrix zu sich selbst kommt. Das betrifft Lacans berühmtes Diktum, dass das Unbewusste kein Hort der Innerlichkeit, sondern vielmehr eine überdimensionierte Struktur zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit selbst ist. Hinter dem Wort Gott verbirgt sich so notwendig die Frage: Was kann *ich* tun, um dem Begehren des großen Anderen und durch dieses meinem eigenen gerecht zu werden. Und diese Frage ist für Lacan besonders virulent im Gottesbild der jüdisch-christlichen Tradition als der zentralen Schnittstelle zur Moderne, von der die Aufklärung nicht loskommt. Hegel hatte dieselbe Intuition, als er das Christentum mit dem eigentlichen Beginn der Moderne im Bild der singulären Universalität des Gottessohnes gleichsetzte. Was kann *ich* tun, damit der große Andere – mag er Gott sein, oder wer oder was auch immer – mich als kontingentes und dennoch absolut singuläres Subjekt annimmt, liebt, würdigt, etc. Lacans berühmtes „Que vuoi?" steht für dieses Begehren nach Singularität und Universalität in einem: Das säkulare Subjekt der europäisch-christlich metaphysischen Moderne ist für Lacan (und ebenso für Pierre Legendre) so immer schon das

55 Lacan: „Je sais bien que vous n'êtes pas croyants, n'est-ce pas ? Mais vous êtes encore plus cons, comme j'ai déjà eu l'occasion de vous le dire la dernière fois, parce que, même si vous n'êtes pas croyants, à cette aspiration, je vous le montrerai tout au cours de ce que je vais vous dire aujourd'hui, à cette aspiration, vous y croyez. Je ne dirai pas que vous la supposez: elle vous suppose." 18. Dezember 1973. Das Seminar ist nicht übersetzt und auch in der französischen Mitschrift zurzeit nur online zugänglich: http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psycha/psysem/nondup/nondup4.htm

durch dieses eruptive Fragen nach der Singularität *produzierte* Subjekt.[56] Wie Kenneth Reinhard und Julia Lupton Reinhard aufzeigen, ist die traumatische Singularität des modernen Subjekts für Lacan dabei wesentlich eine, die erst der jüdisch-christliche Diskurs möglich gemacht hat. Die Gesetze, Narrative und Symbole des Monotheismus liefern Schlüsselphantasien von der Singularität des Person-Seins, von Nation und dem Begriff des Nachbarn. Religion spricht daher weiterhin auch durch die angebliche Säkularität des modernen Subjekts ihren Diskurs. Daher auch Lacans Verweis darauf, dass seine angeblich aufgeklärten Hörer „verarscht" werden, wenn sie glaubten, dass es keinen großen Anderen gäbe, der mit ihnen und durch sie lebt und genießt. Und Lacan geht sogar so weit zu behaupten, dass die säkulare Gesellschaft nie herauskommen kann aus diesem Bann, weil der große Andere immer mit von der Partie sein wird. In Lacans Formulierung glaubt deshalb der Monotheismus durch die Moderne an dieses Subjekt der Moderne, weil in diesem Subjekt genau die Phantasien weiterleben, unabhängig davon, ob die verschiedenen Volkskirchen ihre Mitglieder verlieren oder nicht. Der monotheistische Gott sei gerade in Abgrenzung zur griechischen Götterwelt genau dieser Gott einer traumatischen Singularität. Seine Zehn Gebote markierten die „Distanz des Subjekts zum *Ding*",[57] als Bedingung moderner Subjektivität. Weil es dort ist und verboten, begehrt der Mensch. In seiner entschiedenen Denkform von Singularität, Auserwählung und einmaligem Bund *vereitle*, wie Kenneth Reinhard und Julia Reinhard Lupton hervorheben, der Monotheismus jede griechisch-philosophische Theoretisierung des Einen, wie es im hellenistischen Judentum, in Teilen der Paulinischen Theologie oder im arabischen Aristotelismus vorherrscht.[58] Lacan erwähnt überhaupt das monotheistische Projekt der gedachten Singularität, indem er in seinem *Seminar XIX* darauf insistiert, dass es „da das Eine gebe". Aber wenn er von dem Einen spricht, dann ist damit nicht das selbstidentische Eine der griechischen Philosophie gemeint, sondern das Eine steht hier als Synonym eines gewaltsamen Einbruchs, der gerade als Einbruch Subjekte kreiert und Welten um eine Leerstelle entstehen lässt.[59] In dem Sinne stellt sich Lacan der Interpretation von Freud zur Religion entgegen. Er widerspricht (indirekt) der Vorstellung, Religion hätte nur eine Funktion in der Formation sozialer Strukturen. Religion

56 Vgl. K. Reinhard, J. Reinhard Lupton, „The Subject of Religion. Lacan and the Ten Commandments", in: Diacritics (Summer 2003), S. 71–97.

57 Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 87.

58 Vgl. Reinhard/Reinhard Lupton, Lacan and the Ten Commandments, S. 71.

59 Ebd.

grenzt sich für Lacan gerade von Kultur ab, indem sie die Distanz zum *Ding* aufreißt. Das Subjekt entdeckt am Gesetz dasjenige, „was sein Verhalten so artikuliert, dass das Objekt seines Begehrens für es stets auf Distanz bleibt. Diese Distanz ist keine vollkommene, es ist eine intime Distanz."[60] Die Zehn Gebote, zusammen mit dem Gebot der Nächstenliebe, dem „ungeschriebenen Gesetz", dem sich Antigone verpflichtet fühlt, bekommen zusammen mit Kants kategorischem Imperativ in Lacans *Seminar VII* eine radikale Sublimierungsform, die für Lacan ihren Wert bekommt, wo sie auch in Radikalität dem realen Sozialleben entgegensteht. Schon Freud erwähnt in *Das Unbehagen der Kultur* seine Befremdung gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe. Das Gesetz in seiner teilweise abstrakten Normativität wirkt unheimlich in seiner Proximität zum *Ding* wenn es, wie Lacan schreibt, „auf dem höchsten Punkt des ethischen Gebots auf so seltsame, nach dem Empfinden einiger so skandalösen Weise schließt, indem es sich in der Form des *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst* artikuliert."[61] Religion fordert so eine Ethik, die jenseits der Tatsache steht, dass es soziale „Pflichten gibt oder ein Band, das das Gesetz der Gesellschaft knüpft, ordnet und herstellt."[62] Die Ethik ökonomischer Zweckbeziehungen ist das Eine, aber das Ethische „fängt noch weiter jenseits [der Gesetze der Gesellschaft, D.F.] an. Sie fängt an in dem Augenblick, wo das Subjekt die Frage nach dem Gut"[63] als einem jenseitigen Gut stellt. Kultur müsste Religion werden, wenn sie genau selbst eine semantische Sprache für diesen Einbruch des Singulären nachträglich neuartikulieren will. Und vielleicht gelingt ihr das auch eines Tages.[64] Daher ist der folgende Gedanke wichtig, den schon Jacob Taubes erwähnt. Auch wenn Religion als Teil der sozialen Interaktion verstanden werden kann, so kann Kultur gerade auch als die Gegenstrategie verstanden werden, die versucht das exzessive Moment der Religion unter Kontrolle zu halten. Lacan sah im Dekalog einen grundlegenden Text in der Formation des modernen Subjekts, gerade weil er die abstrakte Form schlichter Normen ist. Das Gesetz setzt das *Ding* und damit das Subjekt vor ein Jenseitiges, das es nicht mehr in seinem eigenen Hoheitsbereich, der Lebenswelt und der Kultur, einholen kann. Lacan präsentiert im

60 Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 95.
61 Ebd.
62 Ebd., S. 94.
63 Ebd.
64 Vielleicht wäre die Scientology-Kirche als ein solcher Versuch zu betrachten; eventuell die einzige Kirche, die ihr *fundamentum in re* durch ihren Gründer in einer Science Fiction Tradition verankert.

Seminar VII den Dekalog in einer eigenwilligen Kombination mit Kants moralischem Gesetz als eine moderne Subjektivität begründende Entfremdung des Subjekts durch einen Herrensignifikanten (einem überdeterminierten Bedeutungsträger) und verweist dabei auf die „Bedingung des Sprechens"[65]: Der Dekalog markiert einen Grenzstein in der Geistigkeit durch die (traumatisierende, Lebenswelten in ihrer Natürlichkeit zerreißende) Differenz zu einem begehrten und verbotenen Jenseitigen. In dieser Abstraktion liegt gerade der Wert gegen ein Verbleiben im ikonographischen Genießen am Imaginären und Bildlichen. Der Dekalog markiert durch seine permanente Überforderung eine neue Radikalität des Menschen in der/seiner Welt symbolischer Formen, selbst wenn – oder gerade wenn – dadurch seine Exzentrizität noch umso schmerzhafter zum Ausdruck kommt.

65 Lacan, Die Ethik der Psychoanalyse, S. 85. Was Lacan am Dekalog hervorhebt, thematisiert Jan Assmann in einem breiteren Kontext seines Buches: Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus. München/Wien 2003. Für Assmann markiert die Mosaische Unterscheidung den abrupten Einbruch einer bis dahin in der polyvalenten Götterwelt der Antike unbekannten radikalen Normativität. Assmann sieht jedoch das jüdisch-christliche Erbe sehr viel kritischer als Lacan dies tut.