

## Jacques Lacan L'écrit et la vérité

Mit dieser deutschsprachigen Übersetzung der Vorlesung vom 17.02.1971 (Lacan, 1971c) wird der Versuch gemacht, den Text aus dem französischen Original ›adäquat‹ zu übertragen. Dies mit dem Bestreben, einerseits den für Lacan charakteristischen hermetischen Duktus einschließlich der Charakteristika des gesprochenen Wortes zu wahren, andererseits aber auch die Komposition von Form und Inhalt zu garantieren. Dem gegenüber nimmt jede Übersetzung – wie Derrida<sup>1</sup> anmerkt – auch einen Bezug zwischen ›Setzung‹ als Setzen einer Setzung und ›Über-Setzung‹ im Sinne von Hinüber- und Darüber-Setzen, Darüber-Hinausgehen und Über-die-Setzung-Hinausgehen vor. Sie ist immer auch Interpretation. Dies einerseits in Entfernung vom wortwörtlichen Text, andererseits im Bestreben, gerade hierdurch dessen Sinn – quasi textgetreu – zu erfassen und ›stimmige‹ Lesarten anzubieten. Insofern geht es mit Turnheim<sup>2</sup> nicht darum, Lacan – im französisch-deutschen Übersetzen – ›richtig‹ zu lesen, »sondern darum, was es heißen könnte, Lacan jenseits eines Bezugs auf dasjenige, was seine eigenen Intentionen gewesen sein sollen, zu lesen«.

Eingebettet in ein eigenes Arbeitsprojekt zu Parallaxen von Zen und (lacanianischer) Psychoanalyse erfolgte der Zugang von der Zen-Praxis her, mithin sich schleifenartig aus einer psychoanalytisch fundierten Theorie und Praxis über den Exkurs in Zen-Praxen auf Lacans Textur zu(rück) bewegend. Auch dies hat die in der Übertragung enthaltene Sorge um den Text und die hierin akzentuierte Lesart zwangsläufig mit beeinflusst.

### Die Schrift und die Wahrheit

Der Name des Autors dieses [links  
satzes [*menue formule*] lautet:

孟子

Meng-tzu

Diese zweiseitige Formel [*menue* etwa 250 vor Christus und, wie Sie im 2. Kapitel des IV. Buches, zweiter als Teil VIII im IV. Buch, zweiter Teil, Meng-tzu, den die Jesuiten Menci-der Zeit, in der Sinologen aufkamen, derts, nicht früher, dort vor Ort.

Ich hatte das Glück, das erste Buchsche Schrifttafel mit in unserer *imprimées, de notre cru*] zusammen eine Übersetzung von Fabeln und rühmt sich, das erste Buch zu *jonction*] verwirklicht wurde. Dies ist Buch, in dem das erste Mal chinesi-europäische Buchstaben [*ca-* 1840 war, werden Sie sagen, in etwa *du moment*], in dem es die ersten schon recht lange in China, wie sich

abgedruckten] gegliederten Zeichen-

性也則故而已矣故者

孟子曰天下之言

*formule*] findet sich, wengleich sie sehen, in China geschrieben wurde, Teil – was gelegentlich anders, dann Abschnitt 26 klassifiziert wird – des us<sup>3</sup> nennen, waren sie doch weit vor d. h. zu Beginn des XIX. Jahrhun-

zu erwerben, in dem eine chinesi-Schrift Gedrucktem [*choses écrites*, mengeführt finden. Es handelt sich Aesops.<sup>4</sup> Diese ist 1840 erschienen sein, mit dem diese Verbindung [*con-* nicht ganz dasselbe wie das erste sche Schriftzeichen [*caractères*] und *ractères*] gab.

die Kenntnis jenes Augenblicks [*note* Sinologen gab. Die Jesuiten waren einige [von Ihnen] sich erinnern. Sie

<sup>1</sup> Derrida (1988) 13-15.

<sup>2</sup> Turnheim (1999) 95, Fn 217.

<sup>3</sup> 孟子 Mèngzǐ / Mong Dsi, latinisiert Mencius oder Menzius, ~379 v. Chr. – ~290 v. Chr., chin. Philosoph, war ein bedeutender Nachfolger des Konfuzius, von dessen Lehre er die Fürsten der chinesischen Reiche als Staatsphilosophie zu überzeugen suchte.

<sup>4</sup> Aesop, grch. Αἴσωπος (Aisōpos), ~ 6. Jahrh. v. Chr., antiker griechischer Dichter, dessen Fabeldichtkunst diese Literaturgattung für Europa begründete.

hätten beinahe eine Verbindung Chinas mit dem hergestellt, das sie als Missionare repräsentierten. Doch haben sie sich ein wenig [zu sehr] durch die chinesischen Rituale beeindrucken lassen und das hat ihnen, wie Sie vielleicht wissen, mitten im XVIII. Jahrhundert einige Probleme mit Rom verursacht, das bei dieser Gelegenheit keinen besonderen politischen Scharfsinn an den Tag gelegt hat. Sowas unterläuft Rom durchaus.

Schließlich gibt es bei Voltaire – falls Sie Voltaire lesen, doch natürlich liest niemand mehr Voltaire, Sie haben darin Unrecht, es enthält ganz viele Dinge – in *Das Zeitalter Ludwigs XIV.*<sup>5</sup> einen Anhang, der – glaube ich – eine (Schmäh-)Schrift [*libelle*] besonderer Art darstellt, eine großartige Ausarbeitung über diesen *Zwist der Rituale*<sup>6</sup>, von dem viele historische Ereignisse gegenwärtig herrühren.

Wie dem auch immer sei, es geht hier um Mencius, und Mencius hat das, was ich an die Tafel schrieb, geschrieben. Da dies offen gesagt nicht Teil meines heutigen Diskurses ist, werde ich es pünktlich vor halb eins unterbringen [*case*].

Ich werde Ihnen vortragen, oder ich werde Sie spüren lassen, was das heißt, und dies wird uns in Bezug auf das, was Gegenstand dessen ist, das ich heute darlegen will, ins Bild setzen, sprich – darüber, und das beschäftigt mich, was die Funktion der Schrift ist.

## 1

Die Schrift existiert in China seit Menschengedenken [*un temps immémorial*].

Ich will [damit] – bevor wir überhaupt im eigentlichen Sinne von Werken sprechen – sagen, dass die Schrift schon außerordentlich lange existierte. Man kann nicht ermessen, seit welcher Zeit es sie gab. Diese Schrift spielt in China für eine gewisse Anzahl von Dingen, die sich ereignet haben, die Funktion eines in jeder Beziehung Dreh- und Angelpunktes, und dies ist für das, was wir über die Funktion der Schrift (nach-)denken können, erhellend.

Sicher ist, dass die Schrift eine ganz und *port*] von etwas gespielt hat, zu dem wir sonst haben, nämlich eines Prototyps lange Zeit hinweg erhalten hat. Bis in die dass es in Bezug auf das, was sich in andere Herkunftsgeschichte [*filiation*] mentlich durch eine dieser Schulen ressiieren, sprich, die philosophische *gendré*], das einen Knotenpunkt [*noda*] um es sich beim Diskurs des Herrn han- [*pointé*] habe.

Hier nun, wie sich diese Inschrift aus- Mal an der Tafel aufgezeigt habe, be- sich *t'ien* aus. *T'ien hsia*, das bedeutet Himmel ist. Hier findet sich an dritter Stel- etwas, das unter dem Himmel ist. Was ist ßend kommt. Was Sie da [dann] sehen, des Sprechens [*parole*], das wir bei die- *hsing* habe ich bereits das letzte Mal auf merksam gemacht, dass dieses *hsing* diesem Jahr beschäftigen werden, um so meisten nahe kommt, der der Natur ist. Satz schließt, ohne jedoch direkt anzusprechen [*sans dire à proprement parler*], das es sich um etwas von der Art [*ordre*] handelt, den wir *ist, sein* [*est, être*] nennen. Es handelt sich um einen Schluss [*conclusion*], oder sagen wir, eine Hervorhebung [*ponctuation*], denn der Satz wird hier –

天  
下  
之  
言  
性  
也

gar entscheidende Rolle als Träger [*sup-* besagten Zugang und nichts anderes sozialer Struktur wie sie sich über sehr jüngste Zeit konnte man davon ausgehen, China zutrug [*se supportait*], eine ganz gab, dass sich bei uns – obendrein na- [*phylums*], für die wir und besonders inte- Schule – daraus etwas ergab [*s'était en-* für ein Verständnis dessen darstellt, wor- delt, wie ich ihn im letzten Jahr aufgezeigt

spricht. Wie ich Ihnen bereits beim letzten zeichnet dies den Himmel und spricht »unter dem Himmel«, alles was unter dem le ein Attribut, *tchih*, es handelt sich um unter dem Himmel? Das, was anschlie- ist nichts anderes als die Bezeichnung ser Gelegenheit *yen* aussprechen. *Yen* die Tafel gebracht und sie darauf auf- gerade eines der Elemente sei, die uns in mehr als der Term [*terme*], der diesem am Genauer gesagt, ist *yeh* etwas, das einen

<sup>5</sup> Voltaire (1751).

<sup>6</sup> Kapitel XXXIX. *Disputes sur les cérémonies chinoises. Comment ces querelles contribuèrent à faire proscrire le christianisme à la Chine.* [Streit über die chinesischen Rituale. Wie diese Zwistigkeiten dazu beitragen, das Christentum aus China zu verbannen.]

zumal von rechts nach links geschrieben wird – mit einem gewissen *tse* fortgesetzt, das ›infolgedessen‹ [*par conséquent*] bedeutet oder das jedenfalls auf die Folge hinweist.

Sehen wir also, worum es sich handelt. *Yen* bedeutet nichts anderes als ›Sprache‹ [*langage*], doch wie alle Begriffe der chinesischen Sprache ist es auch möglich, diesen [Term] im Sinne eines Verbs zu verwenden. Folglich kann dies gleichermaßen die Sprache als auch den, der spricht, bezeichnen, und wer spricht was? Das wäre in diesem Fall das, was folgt, also *hsing*, die Natur, was unter dem Himmel von der Natur spricht, und *yeh* wäre eine Betonung.

Nichtsdestoweniger sehen Sie – und deshalb ist es interessant, sich mit einem Satz der Schriftsprache zu beschäftigen –, dass Sie die Dinge auch anders zuschneiden und sagen können: das Sprechen [*parole*], die Sprache [*langage*] also, denn wenn es sich darum handelt, das Sprechen zu präzisieren, hätten wir ein anderes, etwas unterschiedliches Zeichen [*caractère*]. Auf der Ebene, auf der es hier geschrieben steht, kann das Schriftzeichen also sowohl ›Sprechen‹ als auch ›Sprache‹ bedeuten. Derartige Zweideutigkeiten [*ambiguïtés*] sind von wesentlicher Bedeutung [*fondamentales*] für den Gebrauch des Geschriebenen, und dies macht die Reichweite [*fait la portée*] dessen aus, was ich schreibe. Eie ich Sie bereits zu Anfang meiner diesjährigen Vorlesung, und ganz besonders beim letzten Mal, aufmerksam gemacht habe, erhält Sprache ganz besonders durch den Vorgang eines immer indirekt erfolgten Verweises auf alles, was mit Sprache zu tun hat, seine Tragweite [*portée*].

Man könnte also auch sagen, als etwas, das in der Welt, also unter dem Himmel ist, entspricht die Sprache dem *hsing*, der Natur. Tatsächlich ist diese Natur, wenigstens bei Meng-tzu, nicht irgendeine Natur, [sondern] es handelt sich gerade um die Natur des Sprechwesens [*être parlant*], für die er in einer anderen Textpassage auf die Präzisierung Wert legt, dass es zwischen dieser Natur und der Natur der Tiere einen Unterschied gibt, was er in zwei Termen [*termes*] hervorhebt, die genau dies – eine unermessliche Differenz [*différence infinie*] nämlich – besagen und die vielleicht das darstellt, was zuvor definiert wurde. Sie werden, wenn wir die eine oder die andere dieser Interpretationen aufgreifen, erkennen, dass die Grundstruktur [*axe*] des Auszusprechenden in der Folge hierdurch nicht verändert wird.

故

*tse*

則

*ku*

*Tse* ist also die Folge. *Tse ku*, das ist die Folge einer Ursache [*conséquence de cause*], denn *ku* besagt nicht anderes als ›Ursache‹ [*cause*], was der Term auch immer an Mehrdeutigkeit [*ambiguïté*] enthalten mag.

Ein bestimmtes Buch, nämlich *Mencius on the Mind*, wurde von einem gewissen Richards<sup>7</sup> verfasst, der sicherlich kein Dahergelaufener war. Richards und Ogden waren die beiden führenden Köpfe [*chefs de file*] eine in England begründeten und ganz und gar mit der besten Tradition englischer Philosophie übereinstimmenden Denkhaltung [*position*], die am Anfang des letzten Jahrhunderts die als logisch-positivistisch bezeichnete Lehre begründet hat.

Ihr Hauptwerk heißt *The Meaning of Meaning*.<sup>8</sup> Sie werde eine Anspielung darauf bereits in meinen *Écrits*<sup>9</sup> finden, mit einer gewissen geringschätzigen Haltung meinerseits. *The Meaning of Meaning* bedeutet ›Der Sinn des Sinns‹. Der logische Positivismus hat seinen Ausgangspunkt im Anspruch, ein Text habe einen (be-)greifbaren Sinn [*sens saisissable*], was ihn zu folgender Position bringt – eine gewisse Anzahl philosophischer Aussagen werden in ihren Grundprinzipien aufgrund der Tatsache entwertet, dass sie, was die Untersuchung ihres Sinns betrifft, kein greifbares Ergebnis [*résultat saisissable*] ergeben. Mit anderen Worten wird ein philosophischer Text, sowie er in flagranti beim Vergehen der Nicht-Sinnhaftigkeit [*flagrant délit de non-sens*] ertappt wird, hierfür

<sup>7</sup> Richards (1932).

<sup>8</sup> Richards & Ogden (1946).

<sup>9</sup> Lacan (1957; 1975a).

aus dem Spiel genommen. Es ist nur zu klar, dass diese Weise, die Dinge wegzuschneiden [*élaguer*], kaum noch gestattet, sich zurecht zu finden, denn wenn wir vom Prinzip ausgehen, dass etwas ohne Sinn für die Entwicklung eines Diskurses nicht wesentlich sein kann, verlieren wir ganz einfach den Faden.

Ich sage natürlich nicht, dass ein solcher doch dass dieses Verfahren [*procédé*] stehbar ist, untersagt, wird zum Beispiel mehr von mathematischen Diskursen Zeugnis der qualifiziertesten Logiker da-einen oder anderen seiner Punktwerte was ihn jedoch gerade nicht daran hin-sein, der sich mit größter [wissenschaftli-

Wir befinden uns deshalb an einem der Schrift herauszuarbeiten [*mettre en*

Also handelt es sich um *ku* und ebenso *wei* in bestimmten Fällen ›handeln‹ [*agir*] nung von ›machen‹, wenngleich es nicht hier die Bedeutung [*sens*] von etwas wie was?, als *li* vornehmen [*procéder*], denn Wort. Dieses *li*, das so viel bedeutet wie *fit*], und die Sache ist um so bemerkens-beziehen.

Mencius wendet sich dort an einen be-chen, der Königreiche, in der Folge die Prinz erbat von ihm Ratschläge und er unterrichten, wenngleich unser Gesetz für den Mehrung des Reichtums des Kö-wir Mehrwert [*plus-value*] nennen wollen den man *li* nachträglich geben kann, han-

Und da ist es ziemlich bemerkenswert, festzustellen, dass das, was Mencius bei dieser Gelegen-heit notiert, davon handelt, dass es – ausgehend von diesem die Natur ausmachenden Sprechen [*parole qui est la nature*] oder, wenn Sie so wollen, von dem die Natur betreffenden Sprechen – darum gehen wird, am Ursprung (des Sprechens) [*cause*]<sup>11</sup> anzukommen, insoweit der besagte Ursprung *li* ist, *erh li*. Das *erh* bedeutet sowohl ›und‹ als auch ›aber‹, *erh i* besagt nur dies, und damit man hieran nicht zweifelt, hat das abschließende *i*, das ein konklusives *i* ist, eben jene Ak-zentuierung eines ›nur‹ [*seulement*]. Es ist *li* und das genügt. An dieser Stelle erlaube ich mir im Ganzen gesehen anzuerkennen, dass was die Wirkungen des Diskurses betrifft, was das unter dem Himmel Befindliche betrifft, was daraus hervorgeht, nichts anderes ist, als die Funktion des Ursprungs (des Sprechens) [*cause*]<sup>12</sup>, insofern diese das Mehr-Genießen [*plus-de-jouir*]<sup>13</sup> ist.

Ihnen stehen zwei Möglichkeiten zur Verfügung, sich diesem Text von Meng-tzu zu nähern. Ent-weder Sie besorgen ihn sich in der alles in Allem sehr sehr guten Edition, die durch einen Jesuiten aus dem Ende des XIX. Jahrhunderts, einen gewissen Wieger<sup>14</sup>, mit den *Quatre Livres fonda-*

為  
以  
利  
而  
已  
矣

Anspruch keine Methodik [*procédé*] sei, uns jede Äußerung, deren Sinn nicht ver-dahin führen, dass wir keinen Gebrauch mehr machen können, da diese nach dem durch gekennzeichnet sind, dass wir dem [*points*] keinen Sinn zuweisen können, dert, von allen Diskursen derjenige zu cher] Strenge entwickelt.

Punkt, der wesentlich ist, um die Funktion *relief*].

um *i wei*. Ich sagte bereits, dass dieses bedeutet, das heißt, etwas aus der Ord-irgendeins ist. Das Schriftzeichen *i* hat ›mit‹ [*avec*]. Wir werden dieses ›mit‹ als es geht um das hier von mir fokussierte Gewinn [*gain*], Nutzen [*intérêt*], Erlös [*pro-werter*, wenn wir uns auf das erste Kapitel

stimmten Prinzen, unerheblich an wel-›Streitenden Reiche<sup>10</sup> genannt. Dieser merkt an, dass er nicht da sei, um ihn zu dies allen gebietet [*présente*], sprich, was nigreiches – und namentlich für das, was – geboten ist. Wenn es einen Sinn gibt, delt es sich genau darum.

<sup>10</sup> Die sog. ›Streitenden Reiche‹ kämpften in der Zeit zwischen 475 v. Chr. und 221 v. Chr. gegeneinander. Es handelt sich um die Großmächte *Chu* 楚, Han (Hanguo) 韓國, Qi (Qi Guo) 齊國, Qin 秦, Wei 魏, Yan 燕 und Zhao 趙, deren Auseinandersetzung mit dem Gewinn von und der Vereinigung mit Qin als dem ersten chinesischen Kaiserreich beendet wurde.

<sup>11</sup> Insofern »cause« nicht nur ›Ursache‹, ›Grund‹, ›Ursprung‹, sondern »causer« auch ›reden‹, ›sprechen‹, ›sich unterhalten‹ bedeutet, klingt auch in der Formulierung an, dass es sich um den Ursprung des Sprechens handelt.

<sup>12</sup> Siehe vorherige Anmerkung.

<sup>13</sup> Mit dieser terminologischen Allusion auf den bereits eingeführten Mehrwert-Begriff [*plus-value*] offenbart Lacan im Neologismus Mehr-Genießen [*plus-de-jouir*] – als Referenz auf Marx – ein ›materialistisches‹ Verständnis des Triebgeschehens; vgl. die *Revu de Psychanalyse ›Savoir et clinique‹* (2013), n° 16 ›Jacques Lacan, matérialiste«.

<sup>14</sup> Léon Wieger, 09.07.1856 - 25.03.1933, franz. Jesuit, Mediziner, Sinologe und Missionar in China



*mentaux du confucianisme* [Vier Grundlagentexte des Konfuzianismus]<sup>15</sup> herausgegeben wurde. Oder Sie verschaffen sich dieses *Mencius on the Mind* von Richards, das bei Kegan Paul in London erschienen ist. Ich weiß nicht, ob aktuell noch viele, wie man so schön sagt, *available*<sup>16</sup> Exemplare existieren. Schließlich lohnt sich die Mühe dieses Kaufs für jene, die daran interessiert sind, sich auf etwas für eine gesicherte Klärung einer Reflektion über die Sprache so Grundlegendes zu beziehen, die die Arbeit eines Neo-Positivisten und sicherlich nicht unwesentlich ist. Diejenigen, die es richtig finden, sich um den Besitz eines Exemplars zu bemühen, sich aber keine Ausgabe verschaffen können, könnten sich vielleicht eine Photokopie anfertigen lassen. Sie könnten so vielleicht umso besser eine gewisse Anzahl von Bezugnahmen, die ich in diesem Jahr vornehmen und auf die ich zurückkommen werde, verstehen.

Etwas anderes aber ist es, vom Ursprung [*origine*] der Sprache zu sprechen, und etwas anderes, von ihrer Beziehung zu dem, was ich in Entsprechung zu dem lehre, das ich im letzten Jahr als Diskurs des Analytikers vorgetragen habe.

Es wird Ihnen nicht unbekannt sein, dass die Linguistik mit Humboldt<sup>17</sup> anhand der Art von Untersagung begonnen hat, sich die Frage nach dem Ursprung der Sprache zu stellen, da man sich andernfalls verirre. Es ist nicht unwesentlich [*que rien*], dass jemand inmitten des Zeitalters der genetischen Mystifikation – dies war immerhin der (Denk-)Stil [*style*] zu Beginn des XIX. Jahrhunderts – als Bedingung setzt [*ait posé*], dass auf immer nichts betreffs der Sprache (wissenschaftlich) eingeordnet [*situé*], (gesetzmäßig) begründet [*fondé*], gesagt [*articulé*] werden könne, wenn man nicht zuvor damit beginne, die Fragen nach dem Ursprung zu untersagen.<sup>18</sup>

Es handelt sich um ein (Negativ-)Beispiel [*exemple*], das man gut an anderer Stelle nachverfolgt hätte, denn dies hätte uns gut und gerne Hirngespinnste vom jenem Typ erspart, die man als primitivistisch<sup>19</sup> bezeichnen kann. Es gibt nichts Vergleichbares als die Bezugnahme auf das Primitive, um das Denken zu *primitivieren*.<sup>20</sup>

Damit regrediert es selbst stets auf eben das Niveau [*mesure*] dessen, das es als primitiv zu enthüllen vorgibt.

2

$$\frac{a}{S_2} \quad \frac{\mathfrak{S}}{S_1}$$

Ich muss Ihnen offenbaren, dass Sie ihn letzten Endes nicht gehört haben – der Diskurs des Analytikers ist nichts anderes, als die Logik des Handelns [*action*].

Sie haben ihn nicht gehört. Warum? Weil das, was ich im letzten Jahr vorgetragen habe, mit diesen kleinen Schriftzeichen an der Tafel, das kleine // über und das, was sich auf der Ebene des Analysanten ereignet, nämlich die Funktion des Subjekts als barriertes und in Bezug auf das, was es produziert, die Signifikanten also, und keineswegs irgendwelche, sondern Herrensignifikanten,

<sup>15</sup> Die vier Bände wurden von Séraphin Couvreur, 14.01.1835 - 19.11.1919, franz. Jesuit, Sinologe und Missionar in China, verfasst. Sie enthalten in Band 3 die Lehrgespräche des Konfuzius (*lunyu* 論語), als Band 4 die Mencius-Texte; die Bände stehen elektronisch unter [www.http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html) zur Verfügung.

<sup>16</sup> Lacan ironisiert hier die modische Verwendung englischer Begriffe im Französischen: „*available*“ = verfügbar, erhältlich, vorhanden, vorrätig.

<sup>17</sup> Wilhelm von Humboldt (eigentl. Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand von Humboldt), 22.06.1767 – 08.04.1835, deutscher Gelehrter, Staatsmann, Mitgründer – und Namensgeber – der Humboldt-Universität zu Berlin (ursprüngl. Berliner Universität) sowie Begründer der vergleichenden Sprachforschung und -wissenschaft.

<sup>18</sup> Lacan bezieht sich vermutlich auf Humboldts Arbeit von 1836 (posthum) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*.

<sup>19</sup> »*primitiviste*« [primitivistisch] = umgangssprachlicher Begriff für eine geistig-kulturell anspruchslose, niveaulose Tendenz einer naiven, vereinfachenden Darstellung sog. »primitiver« Kulturen.

<sup>20</sup> »*primitiver*« [primitivieren] = in unzulässiger Weise vereinfachen, vereinfacht darstellen bzw. entstellen.

na, es stand geschrieben [*c'était écrit*]. Weil es geschrieben wurde, so lala geschrieben, weil ich es wiederholt aufschrieb, deshalb eben haben sie es nicht hören können.

Auf diese Weise unterscheidet sich das Geschriebene [*écrit*] von dem Gesprochenen [*parole*], und man muss ihm das Sprechen wieder hinzufügen, es damit konsequent – jedoch natürlich nicht ohne elementare Begleiterscheinungen [*inconvenients de principe*] – schmieren [*beurrer sérieusement*], damit es hörbar wird. Man kann also eine Menge Dinge schreiben, ohne dass dies irgend ein Ohr erreicht. Und dennoch steht es geschrieben. Gerade deshalb habe ich meine *Schriften* [*Écrits*] so genannt. Dies hat die empfängliche [*sensible*] Welt - keineswegs egal wen also – skandalisiert. Es ist sehr bemerkenswert, dass die Person, die dies buchstäblich krampfartig hat zucken [*convulser*] lassen, eine Japanerin war. Ich werde dies später noch kommentieren. Natürlich hat es hier niemanden zucken [*convulsé*] lassen, und die Japanerin, von der ich spreche, ist nicht hier. Natürlich hat dies hier(zulande) niemandem Schüttelkrämpfe verursacht, und die Japanerin, von der ich spreche, ist nicht da. Jeder x-beliebige, der aus dieser (Denk-)Tradition [*tradition*] kommt, wüsste – glaube ich – anlässlich dieser Situation zu begreifen, warum sich die Art von Auflehnung [*insurrection*] ereignet hat.

Selbstverständlich ist es das Sprechen, das zur Schrift drängt [*se fraie la voie vers l'écrit*]. Meine *Schriften* [*Écrits*], wie ich sie genannt habe, stellen einen Versuch dar, einen Schreibversuch, der – wie dies hiermit hinreichend vermerkt [*marqué*] wird – zu Graphen<sup>21</sup> hinführt. Das Problem ist, dass die Leute, die mich zu kommentieren vorgeben, gleich von den Graphen ausgehen. Sie haben Unrecht, [denn] die Graphen sind nur als Funktion des, sagen wir, kleinsten stilistischen Ertrags [*moindre effet de style*] dieser *Schriften* verstehbar, die in gewisser Weise als die Eingangsstufen hierfür fungieren. Leidlich [*moyennement*] stellt die Schrift, die Schrift als solche allein, ob es sich nun um dieses oder ein anderes Konzept [*schéma*] – jenes, das L genannt wird, oder irgendeins sonst – handelt, die Gelegenheit aller Arten von Missverständnissen zur Verfügung.

Um ein Sprechen [*parole*] handelt es sich, insofern es darauf abzielt, zu diesen Graphen zu drängen. Man sollte dieses Sprechen deshalb nicht vergessen, dass sie eben jenes ist, das sich nach den analytischen Regeln reflektiert, das also, wie Sie wissen, darin besteht - Sprechen Sie, sprechen Sie, verbinden Sie [*appariez*]<sup>22</sup>, es reicht, dass Sie texten [*paroliez*]<sup>23</sup>, das ist die Büchse, der die Gaben [*dons*] der Sprache entstammen [*sortent*], das ist die Büchse der Pandora. Welche Beziehung aber zu den Graphen? Diese Graphen – bis zu denen natürlich noch niemand vorgegangen ist – erklären mitnichten [*ne vous indiquent en rien*], was auch immer erlaubt, auf den Ursprung der Sprache zurück zu blicken [*faire retour à*]. Wenn es eine Sache gibt, die dabei sofort erscheint, ist es [die Tatsache], dass sie diesen nicht nur nicht verraten [*livrent*], sondern dass sie diesen ebenso wenig versprechen.

Es wird sich heute um die Situation in Bezug auf die Wahrheit handeln, die aus dem resultiert, das man freie Assoziation nennt, anders gesagt, um einen freien Gebrauch der Sprache. Wenn, dann habe ich hierüber allezeit nur mit Ironie gesprochen. Es gibt nicht mehr an freier Assoziation, als man eine mit einer mathematischen Formel verknüpfte Variable [*variable liée*] als frei bezeichnen könnte. Die durch den analytischen Diskurs definierte Funktion ist offensichtlich nicht frei, sie ist eingebunden [*liée*]. Sie ist durch Voraussetzungen gefesselt [*liée*], die ich auf die Schnelle als die des analytischen Sprechzimmers [*cabinet analytique*] bestimmen will.

Wie weit ist mein analytischer Diskurs, so wie er hier durch diese schriftliche Bestimmung [*disposition*] definiert wird, wie weit ist er vom analytischen Sprechzimmer entfernt? Genau dies konstituiert, was ich als meinen Dissens [*dissentiment*] mit einer gewissen Anzahl von analytischen Praxen [*cabinets analytiques*] bezeichne. Entsprechend stimmt für sie diese Definition des analytischen Diskurses – um aufzuzeigen [*pointer*], wo ich mich befinde – mit den Bedingungen der analytischen Praxis nicht überein. Und doch [*or*] ist das, was mein Diskurs umreißt [*dessine*] oder zumindest offenbart [*livre*], ein Teil der Bedingungen, die meine psychoanalytische Praxis konstituieren. Zu ermessen [*mesurer*], was man tut, wenn man sich in eine Psychoanalyse begibt, hat ganz sicher [*bien*] seine Bedeutung und zeigt sich [*s'indique*], was mich betrifft, in jedem Fall in der Tatsa-

<sup>21</sup> ›Graph‹ (linguistischer Begriff), von griech. γραφή *graphē* [Schrift], entspricht der kleinsten analysierbaren graphischen Einheit eines sprachunabhängigen / -übergreifenden Schriftensystems oder eines schriftähnlichen Zeichensystems.

<sup>22</sup> »appariez« = paaren (synonym: ver-/binden, trauen, löten, sammeln, heranziehen, treiben).

<sup>23</sup> »parolier« = Texter, Textdichter; Lacan modifiziert dieses Substantiv zu einem Verb, das sinngemäß als ›texten‹, ggf. als ›verdicht/text/en‹, zu verstehen wäre.

che, dass ich immer mannigfache Vorgespräche führe [*procède à de nombreux entretiens préliminaires*].

Eine ehrenwerte Person [*personne pieuse*], die ich ansonsten nicht weiter nennen will, befand, wie es scheint, in Bezug auf die letzten Resonanzen [*aux derniers échos*], genauer gesagt, Resonanzen von vor drei Monaten, es sei für sie ein unerträgliches Ding der Unmöglichkeit, die Übertragung auf das Subjekt, dem Wissen unterstellt wird [*sujet supposé savoir*], zu gründen, da die Methode außerdem voraussetzt, das der Analytiker, was den Fall betrifft, in seiner totalen Vorurteilslosigkeit nicht nachlässt. Das Subjekt, dem was also zu wissen unterstellt wird? erlaube ich mir, diese Person zu fragen. Der Psychoanalytiker, soll ihm unterstellt werden, zu wissen was er tut, und weiß er dies tatsächlich?

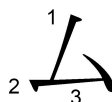
Davon ausgehend wird verständlich, dass ich meine Fragen über die Übertragung, zum Beispiel in *Die Ausrichtung der Kur*<sup>24</sup>, einem Text, über den ich mit Genugtuung feststelle, dass man in meiner Schule mit ihm arbeitet. Es ereignet sich etwas Neues, nämlich dass man in meiner Schule [*École*] in der Eigenschaft einer Schulung [*École*] zu arbeiten beginnt. Dieser ziemlich neue Schritt verdient hervorgehoben zu werden. Ich habe nicht ohne Freude feststellen können, dass man durchschaute [*qu'on s'était aperçu*], dass ich in diesem Text in keiner Weise anschneide, was die Übertragung eigentlich ist. Eben mit dem Sprechen von Subjekt, dem Wissen unterstellt wird, so wie ich es definiere, bleibt die Frage unbeantwortet, zu wissen, ob dem Analytiker unterstellt werden kann zu wissen, was er tut.



szu

Dies ist ein kleines chinesisches Schriftzeichen. Ich bedaure sehr, dass mir die Kreide nicht gestattet, jene Akzente zu setzen, die der Pinsel gestattet. Dies ist eines, das einen Sinn hat, um die Forderungen der logischen Positivisten zu befriedigen, ein Sinn, von dem Sie sehen werden, dass er gänzlich undurchsichtig [*ambigu*] ist, denn er kann sowohl ›durchtrieben‹ [*retors*] als auch ›persönlich‹ im Sinne von ›privat‹ bedeuten.<sup>25</sup> Und Sinnhaftigkeiten [*sens*] hat es noch einige weitere. Doch was mir bemerkenswert erscheint, ist seine Schreibweise, die mir sogleich erlauben wird, Ihnen mitzuteilen, wo sich die Terme anordnen, um die herum sich mein heutiger Diskurs drehen wird.

Wenn wir irgendwo, sagen wir oben, das anordnen, das ich im weitesten Sinne als Spracheffekte bezeichne – Sie werden sehen, dass dieser weit ist, ich muss Ihnen das, scheint mir, nicht betonen –, dann müssten wir hier am Kreuzungspunkt [*croisement*] das verorten [*mettre*], wo sie ihren Ursprung haben [*prennent leur principe*]. Da, wo sie ihren Ursprung haben, darin erweist sich, dass der analytische Diskurs ein Anhaltspunkt [*révélateur*] für etwas ist, das er – ich habe versucht, daran zu erinnern – ein Schritt ist, obwohl es sich, für die Analyse, um Grundwahrheiten [*vérités premières*] handelt. Hier hätten wir also auf dem horizontalen Zug [*trait*] das Ereignis der Schrift [*fait de l'écrit*].



Es ist in unserer Zeit und unter Berücksichtigung bestimmter Äußerungen, die gemacht wurden und die darauf abzielen, sehr bedauernde Verwirrungen [*confusions*] einzuführen, sehr wesentlich, daran zu erinnern, dass dennoch die Schrift [*écrit*] nicht vorrangig, sondern im Verhältnis zu jedweder Sprachfunktion [*fonction du langage*] zweitrangig ist, und dass es nichtsdestoweniger ohne die Schrift in keiner Weise möglich ist, nachzufragen [*revenir questionner*], was in erster Linie aus der Sprachfunktion als solcher resultiert, anders gesagt, aus der symbolischen Ordnung, näm-

<sup>24</sup> Lacan (1958b), 585-645.

<sup>25</sup> Das von Lacan als *szu* bezeichnetes Kanji △ wird unter den zugelassenen *Joyo Kanji* (Hadamitzky, 1995) demgegenüber als Radikal 28 mit der chinesischen Lesung *si* (Flecher, 2008, 8) bzw. *mou* und der japanischen on-Lesung シ : *shi* bzw. kun-Lesung 𠄎 : *mu* verzeichnet.

lich die Dimension<sup>26</sup>, Sie wissen bereits, um Ihnen einen Gefallen zu tun, habe ich einen anderen Term eingeführt, die ›*demansion*‹ [›Heimstatt], den Sitz [*résidence*], den Ort des Anderen der Wahrheit.

Ich weiß, dass diese ›*demansion*‹ [›Heimstatt] für einige Fragen aufgeworfen hat, die Resonanzen sind mir zu Ohren gekommen. Naja, wenn ›*demansion*‹ tatsächlich ein neuer Term ist, den ich fabriziert [*fabriqué*] habe, und wenn er noch keinerlei Sinn hat, besagt dies, dass es an Ihnen ist, ihm einen zu geben. Die ›*demansion*‹ [›Heimstatt] der Wahrheit in seiner Bleibe [*demeure*] zu befragen, das ist – da ist die Neuigkeit des von mir heute Eingeführten – etwas, das nur schriftlich möglich ist [*ne se fait que par l'écrit*], und als Geschriebenes insoweit [*par l'écrit en tant que*], als sich die Logik nur schriftlich [*de l'écrit*] konstituieren lässt.

Hier also, was ich an diesem Punkt meines diesjährigen Diskurses einführe – es gibt Fragen der Logik [*question logique*] nur ausgehend von dem Geschriebenen [*l'écrit*], insofern die Schrift [*l'écrit*] eben nicht die Sprache ist. Genau damit habe ich dargelegt [*énoncé*], dass es keine Metasprache gibt. Insofern sie sich von der Sprache unterscheidet, ist die Schrift [*l'écrit*] da, um uns zu zeigen, dass – wenn denn sich die Sprache an der Schrift befragt - insofern die Schrift diese nicht per se ›ist‹ [*ne l'est pas*], sondern sich nur aus ihrem Bezug zur Sprache entwirft [*construit*], sich nur aus diesem erschafft [*fabrique*].

### 3

Nachdem ich dies vorgestellt [*posé*] habe, was den Vorteil hat, Sie an meine Sicht anzunähern, meinen Entwurf [*dessein*], gehe ich von etwas aus, das den Punkt betrifft, welcher im Dienste jener Überraschung steht, vermittels derer sich der Umkehrreffekt [*effet de rebroussement*] manifestiert, mit dem ich die Verbindung der Wahrheit mit dem Wissen zu bestimmen gesucht und die ich begrifflich so ausgedrückt [*énoncé en ces termes*] habe, dass es für das Sprechwesen [*être parlant*] keine sexuelle Beziehung gibt.

Es gibt eine Grundvoraussetzung [*première condition*], die uns direkt erkennen lassen kann, dass nämlich die sexuelle Beziehung, wie jede andere Beziehung, nicht über den letzten Term selbst der Schrift weiterbesteht [*ne subsiste au dernier terme que de l'écrit*].

Das Wesentliche der Beziehung ist eine Anwendung [*application*], // angewendet auf ♀ –

// ♀

Wenn Sie es nicht // und ♀ schreiben, werden Sie die Beziehung nicht als solche erhalten. Das will nicht heißen, dass sich im Realen nicht [doch] etwas ereignet. Aber im Namen von was würden Sie es Beziehung nennen? Diese echt große Sache [*chose grosse comme tout*] würde bereits reichen, sagen wir, vorstellbar zu werden zu lassen, dass es keine sexuelle Beziehung gibt, würde aber mitnichten die Tatsache aus der Welt schaffen [*trancherait*], dass man nicht in der Lage ist, sie zu schreiben. Ich werde noch weitergehen und sagen [*dirai même plus*], dass es etwas gibt, das man schon eine Zeit lang betreibt [*fait*], nämlich sich beim Schreiben kleiner Planetensymbole [*signes planétaires*] zu bedienen, um was männlich und was weiblich ist, wie folgt in Beziehung zu setzen –

♂ ♀

Ich würde sogar sagen, dass seit einiger Zeit und dank des Fortschritts, den der Gebrauch des Mikroskops erlaubt – denn vergessen wir nicht, dass man vor Swammerdam<sup>27</sup> keine Vorstellung

<sup>26</sup> lies auch: »*dit-mension*« = ›Sprach-Maß‹ (Lacan 1972d, 31; 1975b), die dem Zeichen gegebene Sinn-Struktur (Lacan, 1973c, 3; 1980), oder »*mension du dit*« = ›Sprach-Lüge‹ (Lacan, 1973b, 137; 1976c, 153) oder »*dit-mension ... mension*« = »der Ort, worauf das Sprechen stützt / beruht« (Lacan, 1976a) oder »*dit-mention*« = ›Sprach-Täuschung‹ (Lacan, 1972a, 24) oder »*demansion*« (Lacan, 1971a, 64) bzw. »*dit-mansion*« = ›Sprach-Heimstatt‹ (Lacan, 1971b, 120).

<sup>27</sup> Jan Swammerdam, 12.02.1637 - 17.02.1680, niederländ. Naturforscher, beschrieb 1658 als erster die per Mikroskop entdeckten roten Blutkörperchen.



davon haben konnte – es so anmuten kann, dass, so meiotisch<sup>28</sup> der Prozess auch sein mag, durch den die gonadisch genannten Zellen einen Befruchtungstypus [*modèle de la fécondation*] ergeben, von dem aus sich die Fortpflanzung vollzieht, es mir so zu sein scheint, dass da in der Tat etwas begründet [*fondé*], eingerichtet [*établi*] worden ist, das es gestattet, auf einem bestimmten, als biologisch bezeichneten, Niveau das zu verorten [*situer*], worum es sich – wie komplex dies auch sein mag – bei der sexuellen Beziehung handelt.

Das gewiss Seltsame – und alles in allem, mein Gott, doch nicht so sehr [seltsam], ich möchte Ihnen aber eine Vorstellung der befremdlichen Dimension der Angelegenheit vermitteln [*évoquer*] – ist, dass die Dualität und die Selbstgefälligkeit [*suffisance*] dieser Beziehung schon immer, da wo ich sie Ihnen beim letzten Mal anlässlich der kleinen chinesischen Schriftzeichen in Erinnerung rief [*évoqué*], ihre Vorlage [*modèle*] hatten. Es hat mich ganz plötzlich gedrängt [*je me suis d'un coup impatienté*], Ihnen Schriftzeichen vorzustellen, was den Eindruck machen musste, als sei die nur geschehen, um bei Ihnen Eindruck zu schinden. Hier nun das *yin*, das ich Ihnen das letzte Mal nicht zeigte, und nochmals hier das *yang*. Ein kleiner Zug hier.

陰      陽  
yin      yang

Das *yin* und das *yang* sind als männliche und weibliche Prinzipien kein Sonderfall der chinesischen Tradition, sondern Sie finden Sie in jeder Art Überlegung zu den Beziehungen des Handelns [*action*] und der Leidenschaft [*passion*]<sup>29</sup>, betreffs der Form [*forme*] und des Inhalts [*substance*], bezüglich *Purusha*<sup>30</sup>, dem Geist, und *Pakriti*<sup>31</sup>, ich weiß nicht, welcher verweiblichten Materie [*matière femellisée*], wieder. Das allgemeine Modell dieser Beziehung von Männlichem zu Weiblichem ist gut und gerne das, was seit jeher, seit langem, die Bestimmung [*repérage*] der Weltmächte [*forces du monde*], wie sie *t'ien hsia*, unter dem Himmel, sind, durch das Sprechwesen beherrscht [*hante*].

<sup>28</sup> Der Terminus technicus ›Meiose‹ bezeichnet eine Reife- oder Reduktionsteilung als besondere Form der Zellkernteilung, bei der im Unterschied zur gewöhnlichen Kernteilung (Mitose) die Zahl der Chromosomen halbiert wird.

<sup>29</sup> Hinweis: In den lacan'schen Begriffswahlen ›action‹ und ›passion‹ schwingen zugleich Komplementaritäten von ›aktiv‹ und ›passiv‹ mit.

<sup>30</sup> *Purusha*, Sanskrit पुरुष (puruṣa), männl., mit den Bedeutungen: Mann, Mensch, Menschheit, Person, Urseele. Zentralbegriff der indischen Mythologie und Philosophie. In dieser Kosmologie wird *Purusha* (Geist, Mensch) als Urmensch, aus dessen Körper in einem Selbstopfer die Welt hervorkommt, mit *Pankriti* (Natur, Urmaterie) kontrastiert.

<sup>31</sup> *Prakriti*, Sanskrit प्रकृति (prakṛti), weibl., mit den Bedeutungen: Natur, Urstoff, Ursubstanz, Urmaterie. Im Kontext mit *Purusha* (s. o.) ist *Pakriti* eine kosmische Urmaterie, aus der das Universum besteht; sie ist die ursprüngliche, eine nicht-verursachte Ursache, als solche formlos, grenzenlos, unbeweglich, ewig und alldurchdringend. Die *Prakriti* gibt es in zwei Zuständen – in ›nicht-entfaltetem‹ (nicht-manifestiertem) und in ›entfaltetem‹ (manifestiertem) Zustand – mit drei Grundeigenschaften: ① Trägheit, Dunkelheit, Chaos, ② Rastlosigkeit, Bewegung, Energie, ③ Gleichgewicht, Harmonie, Frohsinn.

天

t'ien

下

hsia

Es ist angebracht, dies – was ich bereits Überraschungseffekt genannt habe – als gänzlich neu zu hervorzuheben [*marquer*] und zu erfassen, was da – wozu es auch immer gut sein mag [*quoi que cela vaille*] – dem analytischen Diskurs entstammt [*est sorti*]. Es ist undenkbar [*intenable*], es dieser Dualität gegenüber nicht doch bei einer Selbstgefälligkeit bewenden zu lassen [*d'en rester d'aucune façon à cette dualité comme suffisante*].

Die dem Phallus nachgesagte Funktion – die, offen gesagt, höchst unbeholfen gehandhabt wird, die aber da ist und die innerhalb einer bestimmten Erfahrung funktioniert, die [ihrerseits] nicht ausschließlich mit irgendwas als deviant, pathologisch, zu Beurteilendem verbunden ist, sondern die sich als solche wesentlich für die Institution des analytischen Diskurses erweist – diese Funktion des Phallus macht die sexuelle Bipolarität von nun an unhaltbar [*intenable*], und zwar auf eine Weise unhaltbar, die das, was sich als diese Beziehung schreibt, sich buchstäblich verflüchtigen lässt.

Man muss unterscheiden, worum es sich bei dieser Intrusion des Phallus handelt, die manche mit dem Term ›Mangel des Signifikanten‹ [*manque de signifiant*] übersetzen zu können geglaubt haben. Doch es handelt sich nicht um einen Mangel des Signifikanten, sondern um das einer Beziehung entgegengesetzte Hindernis.

Legt man den Akzent auf ein Organ, bezeichnet der Phallus nicht im Geringsten das Penis genannte Organ mit seiner Physiologie noch etwa die Funktion, die man, nun ja, ihm einigermaßen begründet als in der Begattung bestehend zuschreiben kann. Wenn man sich auf analytische Texte bezieht, zielt er auf die am wenigsten widersprüchliche Weise auf eine Beziehung zum Genießen ab. Und darin unterscheidet man ihn von der physiologischen Funktion.

Es gibt – was sich als dasjenige darstellt, das die Funktion des Phallus konstituiert – es gibt ein Genießen, das diese Beziehung als verschieden von der sexuellen Beziehung, als was? konstituiert, als das, was wir ihre Wahrheitsbedingung bestimmen werden [*appellerons sa condition de vérité*].

Der Blickwinkel, unter dem das Organ wahrgenommen wird, mit dem Blick, wie er der Gesamtheit der Lebewesen eigen ist, ist in keiner Weise an dessen besondere Form gebunden. Wenn Sie um die Vielfalt der Begattungsorgane wüssten, wie sie bei den Insekten vorkommt, könnten sie sich wahrlich, ganz gewiss, wundern – Verwunderung ist alles in allem ein Prinzip, das jederzeit gut geeignet ist [*est toujours d'un bon usage*], um das Reale zu befragen –, dass es speziell so bei den Wirbeltieren funktioniert.

Ich werde hier zügig fortfahren [*il faut bien qu'ici j'aille vite*], denn ich will nicht noch einmal von vorn beginnen und nichts in die Länge ziehen. Greifen Sie auf den Text zurück [*qu'on se reporte au texte*], von dem ich vorhin sprach: *Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht*.<sup>32</sup> Der Phallus, das ist das Organ, indem er ist, i.s.t. [*en tant qu'il est, e.s.t.*] – es handelt sich um das Sein [*l'être*] –, in der Eigenschaft [*en tant qu'il est*] des weiblichen Genießens.

Da und darin liegt die Unvereinbarkeit [*incompatibilité*] des Seins und des Habens. In diesem Text wird dies mit einer gewissen Beharrlichkeit – und indem gewisse stilistische Akzente gesetzt werden, von denen ich wiederhole, dass sie für den [gedanklichen] Weg [*cheminer*] ebenso wichtig sind wie die Graphen, zu denen sie führen – wiederholt. Und natürlich sah ich mich auf besagtem Kongress in Royaumont<sup>33</sup> einigen Leuten gegenüber, die dümmlich kicherten [*ricanaient*]. Mit einem Wort, dass es sich um das Sein und das Haben handelt, schien für sie – das ist der springende Punkt – keine große Bedeutung zu haben; Sein und Haben, man hat die Wahl [*on choisit*]. Dies ist immerhin, was man Kastration nennt.

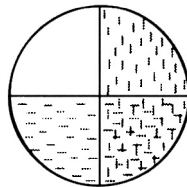
<sup>32</sup> Lacan (1958b), 585-645.

<sup>33</sup> 10.-13.07.1958, siehe Lacan (1958b).

Was ich vorschlage, ist Folgendes. Es geht darum, darauf zu setzen [*poser*], dass die Sprache – nicht wahr, wir stellen sie da nach oben – das ihr vorbehaltene Feld in der Lücke [*béance*] der sexuellen Beziehung, so wie sie der Phallus offen lässt, inne hat. Was damit eingeführt wird, sind nicht zwei Terme, die sich als männlich und weiblich definieren, sondern dass es mit der [hier getroffenen] Bestimmung [*choix*] zwischen den Termen einer Natur und einer gänzlich andersartigen Funktion [*fonction bien différente*] etwas gibt, das sich Sein und Haben nennt.

Was dies beweist, was dies stützt, was diese Kluft [*distance*] absolut evident, schlüssig, sein lässt, ist die Ersetzung der sexuellen Beziehung durch das, was sich das sexuelle Gesetz nennt und von dem mir nicht scheint, das man die Differenz bemerkt hätte. Darin besteht die Kluft, in die sich einschreibt, dass es keine Gemeinsamkeit gibt zwischen einerseits, was man von einer Beziehung darlegen kann, die insofern als Gesetz fungiert, als sie – auf welche Weise auch immer – aus einer Anwendung [*application*] heraus entsteht, welche sie aufs Äußerste an eine mathematische Funktion heranrückt, und andererseits einem Gesetz, das mit dem allgemeinen Register dessen zusammenhängt, was sich Begehren nennt und das sich Verbot nennt. Eben aus der Lücke des sie eingeschriebenen Verbots [*la béance même de l'interdiction inscrite*] entsteht die Verbindung, sprich, die – wie ich es zu bestimmen gewagt habe – Identität dieses Begehrens mit diesem Gesetz. Entsprechend entspringt alles, was aus dem Spracheffekt entsteht, alles, was den Wahrheitsanspruch einleitet, einer Struktur der Fiktion.

Wenn es sich um die althergebrachte Wechselbeziehung des Rituals und des Mythos geht, wäre es ein lachhaftes Unvermögen [*faiblesse ridicule*] zu behaupten, der Mythos sei ganz einfach die zu dessen Abstützung, zu seiner Erläuterung verfertigte Kommentierung des Rituals. Gemäß einer Topologie, bei der es sich um jene handelt, auf die ich bereits seit recht langem ein Augenmerk gerichtet habe [*fait depuis assez longtemps déjà un sort*], sodass ich sie nicht erinnern muss, sind das Ritual und der Mythos wie Vorder- und wie Rückseite [*comme l'endroit et comme l'envers*] unter der einen Bedingung, dass diese Vorder- und diese Rückseite sich ineinander fortsetzen [*soient en continuité*]. Was besagt die Beibehaltung dieses Restmythos [*mythe résiduel*] im analytischen Diskurs, [eines Mythos] der sich – Gott weiß warum – Ödipusmythos nennt, der in Wirklichkeit der aus *Totem und Tabu*<sup>34</sup> ist, worin sich der Mythos des alle Frauen genießenden Urvaters als ganz und gar Erfindung Freuds einschreibt? Dies müssen wir von etwas weiter weg, von der Logik, dem Geschriebenen her, hinterfragen.



Das Schema von Peirce

Schon vor ziemlich langer Zeit habe ich hier das Schema von Peirce eingeführt, das die Propositionen, wie sie sich in vier – in allgemeingültige [*universelles*], spezifische [*particulères*], bejahende [*affirmatives*] und verneinende [*négatives*] – Funktionen teilen, bei denen die beiden Begriffspaare wechseln.

Wenn das Schema von Charles Saunders Peirce<sup>35</sup> einen Nutzen [*intérêt*] hat, dann den aufzuzeigen, dass die Definition *jedes x ist y*, jedes Etwas ist mit jener Eigenschaft ausgestattet, eine allgemeingültige, vollkommen zulässige Position darstellt, ohne dass es gleichwohl kein x gäbe.

In dem kleinen Schema von Peirce, an das ich erinnere, haben wir hier oben rechts eine gewisse Anzahl vertikaler Striche. Hier links unten haben wir keinen derartigen, sie sind alle horizontal. Hier rechts unten haben wir eine kleine Mischung aus beiden. Schließlich haben wir hier oben links keinerlei Striche. Aus der Überblendung von zwei kombinierten Feldern [*chevauchement de deux de ces cases*] resultiert die spezifische Besonderheit der einen oder anderen dieser Propositionen. Wenn man die beiden oberen Quadranten zusammenfasst, kann man feststellen – jeder Strich ist

<sup>34</sup> Freud (1912/13).

<sup>35</sup> Charles Sanders Peirce, 10.09.1839 - 19.04.1914, amerikanischer Mathematiker, Philosoph und Logiker, Begründer der Semiotik und Erfinder der existentiellen Graphen in der Propositionenlogik (Aussagenlogik).

vertikal. Wenn er nicht vertikal ist, gibt es keinen Strich. Für die Formulierung der Negation muss man die beiden Quadranten rechts vereinen. Entweder gibt es keinen Strich oder es gibt keinen vertikalen.

Was das Genießens aller Frauen als Mythos ausweist, ist die Tatsache, dass es alle Frauen [*toutes les femmes*] nicht gibt. Es gibt keine Allgemeinheit [*l'universel*] der Frau. Damit ergibt sich eine Fragestellung an den Phallus und nicht an die sexuelle Beziehung, was das durch ihn begründete Genießen betrifft, habe ich doch gesagt, dass es sich um das weibliche Genießen handelte.

Ausgehend von diesen Feststellungen ist eine gewisse Anzahl von Fragen als grundlegend verfehlt [*radicalement déplacées*] zu bewerten.

Alles in allem ist es aber möglich, dass es ein Wissen um das als sexuell bezeichnete Genießen geben könnte, welches der Grundwahrheit dieser *bestimmten Frau* gleichkäme [*soit le fait de cette certaine femme*]. Diese Angelegenheit ist nicht undenkbar, denn es gibt dergleichen mythische Spuren in manchen Ecken. Von Dingen wie dem *Tantra* sagt man, dass es [tatsächlich] praktikabel sei. Dennoch ist aber klar, dass – wenn Sie mir gestatten, meine Gedanken so auszudrücken – seit einiger Zeit die Geschicklichkeit der Flötenspielerinnen offensichtlicher ist. In diesem Punkt spiele ich nicht auf eine Obszönität an, gibt es doch hier, wie ich vermute, wenigstens eine Person, die weiß, was «*jouer de la flûte*»<sup>36</sup> bedeutet.

Diese Person machte mich kürzlich auf dieses Flötenspiel aufmerksam, doch kann man auch über jeden Gebrauch eines Instrumentes sagen, welche Aufspaltung [*division*] des Körpers der Gebrauch eines Instrumentes – welches auch immer – erforderlich macht. Will sagen: Unterbrechung der Körperkoordination [*rupture de synergie*]. Dafür reicht das Spiel gleich welchen Instrumentes. Stellen Sie sich auf ein Paar Skier und Sie werden sofort feststellen, dass das Zusammenspiel [Ihrer Körperkoordination] unterbrochen wird [*que vos synergies doivent être rompus*]. Nehmen Sie einen Golfschläger, wie mir das in letzter Zeit, weil ich wieder [damit] angefangen habe, unterläuft, da ist es genauso. Es gibt zwei Arten von Bewegungen, die zur selben Zeit ausgeführt werden müssen, was Ihnen anfangs absolut nicht gelingen wird, weil sich dies gleichsinnig zusammenwirkend [*synergiquement*] nicht erreichen lässt. Die Person, die mich an die Angelegenheit hinsichtlich der Flöte erinnert hat, machte mich gleichermaßen darauf aufmerksam, dass es, was den Gesang betrifft, offensichtlich kein Instrument gibt – diesbezüglich ist der Gesang besonders interessant –, auch hier müssen Sie Ihren Körper aufspalten, müssen Sie zwei gänzlich unterschiedliche Aspekte [*choses*] aufspalten, die doch normalerweise absolut zusammenspielen [*sont absolument synergiques*], nämlich der Einsatz der Stimme [*pose de la voix*] und die Atmung.

Gut. Diese ersten Wahrheiten, die mir nicht in Erinnerung gebracht werden müssen – wo ich Ihnen doch schon sagte, dass ich diesbezüglich eine kürzliche Erfahrung mit dem Golfschläger machte –, lassen als Fragestellung offen, ob es irgendwo noch ein Wissen um das Instrument ›Phallus‹ gibt.

Allerdings ist das Instrument ›Phallus‹ kein Instrument wie andere. Es ist wie beim Gesang, das Instrument ›Phallus‹, ich sagte es bereits, darf in keiner Weise mit dem Penis verwechselt werden. Er, der Penis, reguliert sich über das Gesetz, das heißt, über das Begehren, das heißt, über das Mehr-Genießen, das heißt, über den Grund [*cause*] des Begehrens, das heißt, über das Fantasma. Und da wüsste das der Frau unterstellte Wissen um einen Knochen, eben jenen, der dem Organ fehlt, wenn Sie mir mit derselben Denkfigur [*dans la même veine*] fortzufahren gestatten, denn bei gewissen Tieren gibt es da einen Knochen. Oh ja. Es gibt da eine Lücke [*manque*], durch einen fehlenden Knochen [*os manquant*]. Es geht nicht um den Phallus, es geht um das Begehren und sein Funktionieren. Hieraus resultiert, dass die Frau einen Beweis ihrer Integration in das Gesetz, dessen was die Beziehung ersetzt [*ce qui supplée au rapport*], nur über das Begehren des Mannes hat.

Um hierüber Gewissheit zu erlangen, reicht es, eine kleine analytische Erfahrung zu machen. Das Begehren des Mannes, ich sagte es schon, ist mit seinem Grund [*cause*] verbunden, der im Mehr-Genießen besteht. Oder mehr noch, wie ich bereits vielfach vortrug, nimmt er seinen Ursprung [*source*] in dem Bereich [*champ*], von dem alles – ganz Sprachwirkung – ausgeht, im Begehren des Anderen also. Bei dieser Gelegenheit wird sich die Frau bewusst, dass sie dieser Andere ist.

<sup>36</sup> »*jouer de la flûte*« = (umgangssprachl.) ›Fellatio ausüben‹, jemandem ›einen blasen‹; aber auch »*jouer des flûtes*« = (umgangssprachl.) ›abhauen‹.



Allerdings ist sie der Andere einer gänzlich anderen Instanz [*ressort*], eines gänzlich anderen Registers als ihr Wissen, worin dieses auch immer bestehen mag.

Damit wird also das phallische Instrument, in Anführungsstrichen, als *Grund* [*cause*] – ich sagte nicht *Ursache* [*origine*] – der Sprache gesetzt. Und da werde ich, trotz der fortgeschrittenen Stunde, mein Gott, ich werde mich beeilen, die Spur nachzeichnen, die davon durch das – ob man will oder nicht [*quoi qu'on veuille*] – Fortbestehen eines über die obszönen Worte verhängten Verbots zur Verfügung steht.

Ich weiß, dass es Leute gibt, die von mir das erwarten, was ich ihnen versprochen habe, nämlich auf *Eden, Eden, Eden*<sup>37</sup> anzuspielden und zu erläutern, warum ich nicht – wie nennt man das? – diese Dinge [*machins*], diese Petitionen zu diesem Thema unterschreibe.

Es handelt sich gewiss nicht darum, dass meine Wertschätzung für diesen Vorstoß [*tentative*] gering wäre. Auf ihre Weise ist er vergleichbar mit meinen *Schriften* [*Écrits*]. Abgesehen davon, dass er viel verzweifelter ist. Es ist bedeutend [*tout à fait*] verzweifelter, das phallische Instrument zu *versprachlichen* [*langagier*].<sup>38</sup> Aus diesem Grunde beurteile ich es in dieser Hinsicht als aussichtslos [*sans espoir*] und denke ich auch, dass sich um einen solchen Vorstoß [*tentative*] nur Missverständnisse entwickeln können.

Sie sehen, dass sich meine Ablehnung [*refus*] dieser Angelegenheit aus einem höchst theoretischen Gesichtspunkt [*point*] ergibt.

## 4

Auf was ich hinaus will, ist Folgendes – von wo aus befragt man die Wahrheit?

Denn die Wahrheit vermag alles zu sagen, was sie will. Das ist die Weissagung [*oracle*]. Sie existiert seit jeher und anschließend muss man nur noch sich zu helfen wissen [*se débrouiller*].

Allerdings gibt es ein neues Faktum [*fait*], nicht wahr? Die erste neue Tatsache seitdem das Orakel wirkt [*fonctionne*], das heißt seit Anbeginn [*depuis toujours*], ist eine meiner Schriften, die sich *Das Freudsche Ding*<sup>39</sup> nennt, in der ich das aufgezeigt [*indiqué*] habe, was noch nie jemand formuliert [*dit*] hatte, ha! [*hein!*] Da dies, zugegeben, schriftlich statt hat [*est écrit*], haben Sie es natürlich nicht hören können. Ich habe gesagt, dass die Wahrheit ›Ich‹ [*Je*] sagt.

Wenn Sie dieser Art polemischer Fülle [*luxuriance polémique*], ihr Gewicht verliehen haben, die ich zur Darstellung der Wahrheit so verfasst [*faite*] habe – ich weiß nicht einmal mehr, was ich geschrieben habe –, *als wenn ich mit einem [ohrenbetäubenden] Zersplittern des Spiegels [fracas de miroir] ins Zimmer zurückkehre*, hätte Ihnen dies die Ohren öffnen können. Das Geräusch zersplitternder Spiegel im Geschriebenen [*dans un écrit*], das beeindruckt Sie mitnichten [*vous frappe pas*]. Gleichwohl ist es recht gut beschrieben, denn darin liegt, was man einen stilistischen Effekt nennt. Dies hätte Ihnen sicherlich geholfen zu verstehen, was das besagt: *die Wahrheit sagt ›Ich‹ [la vérité parle Je]*.

Es bedeutet, das man zu ihr ›Du‹ sagen kann, und ich werde Ihnen erläutern, wozu dies dienlich ist.

Sie werden natürlich annehmen, ich würde Ihnen mitteilen, dass es den Dialog fördert [*sert à*]. Ich habe schon lange gesagt, dass es das nicht gibt, einen Dialog. Und hinsichtlich der Wahrheit selbstverständlich noch weniger. Nichtsdestotrotz, wenn Sie etwas lesen, das sich die *Metamathematik* von Lorenzen<sup>40</sup> nennt – ich habe es mitgebracht, es ist bei Gauthier-Villars und Mouton

<sup>37</sup> Lacan bezieht sich auf die Buchveröffentlichung ›Eden, Eden, Eden‹ von Pierre Guyotat (1971/1985; 2013). Die heute zu den Klassikern moderner avantgardistischer Literatur zählende Novelle über alltägliche Gewalt, Obszönität, Prostitution, Perversion, Entwürdigung (Fock, 2013) enthielt zwar ein Vorwort von Leiris (2013, 25), Foucault (2013, 26), Barthes (2013, 27) & Sollers, wurde aber auf den Publikations- und Verkaufsindex gesetzt. Eine internationale Petition, um die es in Lacans Äußerungen hier geht, wurde u. a. von de Beauvoir, Ernst, Genet, Monod, Pasolini, Sarraute, Sartre & Mitterrand gezeichnet, war jedoch nicht erfolgreich.

<sup>38</sup> Lacan verwendet hier das Adjektiv »*langagier, ière*« [sprachlich] als Verb, was sinngemäß – und kontextstimmig – ungefähr mit ›versprachlichen‹ zu übersetzen ist.

<sup>39</sup> Lacan (1956; 2005a).

<sup>40</sup> Lorenzen (1962; 1967).

erschienen, und ich werde Ihnen sogar die Seite angeben, auf der Sie raffinierte Dinge [*choses astucieuses*] sehen können –, Sie werden darin Dialoge, geschriebene Dialoge, vorfinden, das heißt, es ist ein und derselbe, der beide Gegenreden [*répliques*] verfasst. Es handelt sich um einen recht speziellen Dialog, doch ist dies sehr lehrreich [*instructif*]. Sie sollten die Seite 22 aufsuchen. Diese ist sehr informativ, und ich könnte sie auf mehr als eine Weise übersetzen, einschließlich der Verwendung meines Seins und meines Habens von vorhin.

Doch ich werde Ihnen lediglich jene Angelegenheit, die ich bereits besonders hervorhob, in Erinnerung rufen, nämlich dass keine der sogenannten Paradoxien, mit denen sich die klassische Logik aufhält, namentlich die des ›*Ich lüge*‹, nur ab dem Augenblick standhält [*tient*], in dem es aufgeschrieben wird.

Es ist vollkommen klar, dass ›*Ich lüge*‹ zu sagen eine Angelegenheit ist, die kein Schwierigkeit [*obstacle*] darstellt, vorausgesetzt man tut nur dies, warum sollte man es dann nicht sagen? Was will dies besagen? Dass es lediglich dann, wenn es geschrieben steht, ein Paradox gibt, denn man sagt sehr wohl ›*Na, lügen Sie oder sagen Sie die Wahrheit?*‹. Dies ist genau dasselbe, auf das ich Sie seinerzeit, als ich Sie aufforderte, *die kleinste Zahl aufzuschreiben, die sich mit mehr als fünfzehn Worten schreibt*, aufmerksam machte. Sie sehen darin keinerlei Schwierigkeit [*obstacle*]. Wenn es geschrieben wurde, zählen Sie die Worte, und Sie werden feststellen, dass es in dem, was ich sagte, lediglich dreizehn gibt. Doch dies lässt sich nur abzählen, wenn es geschrieben wurde.

Wenn es auf Japanisch geschrieben wird, wette ich, dass Sie sie nicht zählen können, denn da stellt sich Ihnen immerhin die Frage [der Definition] des Wortes [*question du mot*]. Es gibt kleine Endungen [*bouts*], einfach so, ein Seufzen [*des vagissements*], ein kleines *o* und kleine *oua*, von denen Sie sich fragen, ob man sie zum Wort zählen [*coller au mot*] soll oder ob man sie abkoppeln [*détacher*] und als [eigenes] Wort zählen muss. Doch es ist nicht einmal ein Wort, es ist [ein] ›*he!*‹ [*eh!*]. In etwa so [*C'est comme ça*]. Nur wenn es geschrieben wird, ist es berechenbar.

Was die Wahrheit betrifft, werden Sie feststellen, dass Sie, genau wie in der Metamathematik von Lorenzen, mit der Setzung, dass man nicht zugleich ›*Ja*‹ und ›*Nein*‹ über denselben [Diskussions-]Punkt [*point*] sagen kann, einen Volltreffer landen werden [*là vous gagnez*]. Gleich werden Sie sehen, was Sie gewinnen werden. Doch wenn Sie darauf setzen, dass es ›*Ja*‹ oder ›*Nein*‹ sein wird, dann verlieren Sie. Halten Sie sich [ruhig] an Lorenzen, ich werde es Ihnen sofort darlegen.

Ich stelle zur Verfügung [*pose*] – ›*Es ist nicht wahr*‹, sage ich zur Wahrheit, ›*dass Du zur selben Zeit die Wahrheit sagst und lügst*‹. Dass das Unbewusste immer die Wahrheit sagt und dass es lügt, das ist bei ihm vollkommen akzeptabel [*soutenable*]. Es ist lediglich an Ihnen, dies zu wissen. Was lehrt es Sie? Dass man von der Wahrheit nur etwas weiß, wenn sie sich entfesselt [*déchaîne*]. Da hat sie sich entfesselt, hat sie Ihre Fesseln durchtrennt [*brisé votre chaîne*], hat sie Ihnen beide Dinge gleichermaßen mitgeteilt, als Sie sagten, dass die Verbindung [*conjonction*] nicht haltbar [*soutenable*] ist.

Doch stellen Sie sich das Gegenteil vor, dass Sie ihm gesagt hätten ›*Entweder sagst Du die Wahrheit oder Du lügst*‹. Da haben Sie sich vergeblich gemüht. Was antwortet sie Ihnen? ›*Ich stimme Dir zu, ich entfessele mich. Tu sagst mir – Entweder sagst Du die Wahrheit oder Du lügst – und in der Tat ist das sehr wohl wahr*‹. Nur, ja dann, dann wissen sie nichts, nichts von dem, was sie Ihnen sagte, denn entweder sagt sie die Wahrheit oder sie lügt – sodass Sie dabei der Verlierer sind [*êtes perdant*].

Ich weiß nicht, ob Ihnen dies in seiner Stichhaltigkeit bewusst wird, doch bedeutet dies etwas, von dem wir ständig unsere Erfahrungen machen. Dass sich die Wahrheit verweigert [*se refuse*], das verhilft mir schon zu etwas. Gerade damit haben wir die ganze Zeit in der Analyse zu tun. Dass sie sich freien Lauf lässt [*s'abandonne*], dass sie die Fessel akzeptiert, welche sie auch sei, na gut, das kann einen schon kirre machen [*j'y perd mon latin*]. Anders gesagt, lässt es für mich zu wünschen übrig [*ça me laisse à désirer*]. Das lässt mich wünschen [*me laisse à désirer*], und das belässt mich in meiner Position des Nachfragenden [*position de demandeur*], wenn ich mich annehmen verleiten lasse [*me trompe de penser*], dass ich über eine Wahrheit sprechen [*traiter de*] kann, die ich nur als entfesselte zu erkennen vermag. Sie führen [gerade] vor [*montrez*], an welcher ›*Entmül-lung*‹ [*déchet-nement*]<sup>41</sup> sie teilnehmen.

<sup>41</sup> ›*déchet-nement*‹ = Neologismus Lacans aus ›*déchets*‹ [Abfall, Müll, Schrott] als Homophon zu ›*déchaînement*‹ [Entfesselung], sodass sich mit ›Entmül-lung‹ eine versuchsweise Übertragung ins Deutsche wagen lässt.

Es gibt etwas, das in diesem Zusammenhang hervorzuheben verdient, dies ist die Funktion von etwas, das ich schon lange ganz sachte auf die Anklagebank bringe [*mets tout doucement sur la sellette*] und das sich ›Freiheit‹ nennt. Sie entsteht [*arrive*] nur durch das Fantasma und es gibt welche, die [dieses Hirngespinst] auf unterschiedliche Weise fantasieren [*élucubrent de certaines façons*], wodurch, wenn schon nicht die Wahrheit als solche, so doch wenigstens der Phallus – gebändigt [*apprivoisé*] würde. Ich werde Ihnen nicht [näher] erläutern [*dire*], in welcher Detailvielfalt diese Arten von Hirngespinst sich entfalten können. Doch gibt es da eine ins Auge springende Sache. Abgesehen von einer gewissen Art des Mangels an Seriosität, die vielleicht das ausmacht, was es an überzeugendster [*plus solide*] Definition der Perversion gibt, nun ja, diese nachvollziehbaren Lösungen, es ist klar, dass die Personen, für die diese ganze Nebensächlichkeit [*menue affaire*] eine ernste Angelegenheit ist,

– denn, mein Gott, die Sprache, die zählt für sich, und auch das Schriftliche [*l'écrit*], und sei es nur, weil es die logische Hinterfragung [*interrogation*] gestattet, weil, was ist letzten Endes die Logik? Wenn nicht dieses absolut fantastische [*fabuleux*] Paradoxon, dass es nur das Geschriebene [*l'écrit*] erlaubt, die Wahrheit als Bezugsrahmen [*référent*] auszuersuchen [*prendre*]. Natürlich kommuniziert man hierüber, wenn man sich anschickt, die allerersten Formeln der Propositionenlogik anzugeben. Man nimmt als Bezugspunkt [*référent*], das es Propositionen gibt, die sich durch das Wahre markieren lassen, und andere, die sich durch das Falsche markieren lassen. Genau hiermit beginnt die Bezugnahme [*référence*] auf die Wahrheit. Sich auf die Wahrheit zu beziehen heißt, das Falsche absolut zu setzen, das heißt ein Falsches, auf das man sich als solches beziehen könnte. Ich greife wieder auf, was ich gerade ausführte –

die ernst zu nehmenden Personen, denen sich diese nachvollziehbaren Lösungen anbieten, die vom Phallus gebändigt würden, nun ja, seltsamerweise sind soe es, die sich verweigern. Und warum? wenn nicht, um nicht das zu schützen [*préserver*], was sich ›Freiheit‹ nennt, insoweit sie genau identisch mit der Nicht-Existenz der sexuellen Beziehung ist.

Ist es noch erforderlich zu erklären [*indiquer*], dass die Beziehung des Mannes und der Frau, insofern sie durch das Gesetz, das sogenannte sexuelle Gesetz, grundlegend verfälscht [*radicalement faussé*] wird, dennoch zu wünschen übrig lässt, dass es für jeden [*chacun*] seine ihm entsprechende jede [*chacune*] gibt? Wenn dies geschieht, was soll man dazu sagen? Sicherlich nicht, dass es sich da um eine natürliche Angelegenheit handelt, denn es gibt in dieser Beziehung keine Natur, da es *Die Frau* nicht gibt [*La femme n'existe pas*]. Dass sie existiert, das ist ein Traum von Frauen [*rêve de femme*], und das ist der Traum, aus dem *Don Juan* entsprungen [*sorti*] ist. Wenn es einen Mann gäbe, für den *Die Frau* [*La femme*] existiert, wäre dies ein Wunde, man wäre sich seines Begehrens gewiss. Es handelt sich um ein weibliches Hirngespinst [*élucubration féminine*]. Damit ein Mann *seine* Frau findet, was anderes? wenn nicht die romantische Formel – es wäre verhängnisvoll, stände es geschrieben [*c'était fatal, c'était écrit*].

Damit kommen wir erneut an dieser Drehscheibe [*carrefour*] an, von der ich Ihnen gesagt habe, dass ich, was es an wahren Herrn [*seigneur*], an ein klein wenig außergewöhnlichem Typ gibt und den man, naja, nicht besonders glücklich durch ›der Mann‹ [*l'homme*] entziffert [*traduit*], umkippen lassen würde [*ferais basculer*].

性 命  
hsing ming

Diese Wippe vollzieht sich zwischen dem *hsing*, der Natur als solcher, durch die Sprachwirkung, die der Disjunktion<sup>42</sup> von Mann und Frau eingeschrieben ist, und andererseits dem ›es steht geschrieben‹, diesem *ming*, diesem anderen Schriftzeichen, dessen Form ich Ihnen schon einmal gezeigt habe und vor dem die Freiheit zurückweicht.

- - - - -

## Appendix

Lacan geht in seinen auf Mong Dsi bezogen Arbeiten insbesondere im Seminar XVIII (Lacan, 2006) auf diesen ein und dabei unter anderem vom Begriff und Ideogramm *hsing* 性 aus. Seine Übersetzung von *hsing* = Natur impliziert im zusammengesetzten Kanji 性 die beiden Komponen-

<sup>42</sup> Disjunktion [*disjonction*] = Trennungsbeziehung einander ausschließender, aber zugleich eine Einheit herstellender Elemente

ten für ›Leben‹, ›geboren werden‹ und/oder ›(er-)zeugen‹ sowie für ›Herz‹ bzw. ›Geist‹ (Cheng, 1997, 32). Was die Relevanz dieses Schriftzeichens betrifft, so formuliert Lacan, »soweit sie in der Welt, unter dem Himmel« sei, bedeute Sprache *hsing*, die Natur, als »die Natur des Sprechwesens«, als eine die Natur des Sprechwesens ›Mensch‹ von der tierischen Natur trennende »*unermessliche Differenz [différence infinie]*« (Lacan, 1971c, 58). Diese und weitere Schriftzeichen entnimmt er einem Zitat von Mong Dsi, das er wie folgt wiedergibt (Lacan, 1971c, 55-59):<sup>43</sup>

孟	故	則	天
子	者	故	下
	以	而	之
	利	已	言
	為	矣	性
	本		也

<sup>43</sup> Die Abbildung der Mong-Dsi-Inschrift folgt der Wiedergabe bei Flecher (2008, 2), da die veröffentlichte lacanianische Fassung (Lacan, 1971c) diesen Text – im Gegensatz zur ursprünglichen Vortragsversion – auf den Seiten 55, 57, 59 nur spaltenweise fragmentiert darstellt.



Lacan (1971c, 57) re-/interpretiert diese Inschrift dahingehend, dass er den Terminus *yen* 言 sowohl mit ›Sprache‹ [*parole*] als auch mit ›das was spricht‹ [*ce qui parle*] übersetzt und danach fragt, wovon gesprochen werden könnte. Dies wird durch das darauffolgende *hsing* 性 bestimmt, sodass die in die Welt gekommene Sprache zur ›Natur‹ oder ›natürlich‹ wird und es sich keineswegs um »irgendeine Natur« handelt, sondern definitiv um »die Natur des Sprechenden Wesens [*être parlant*]«. Mong Dsi nimmt eine weitere entscheidende Präzisierung vor, indem er auf die durch den Zugang zur Metaphorik bedingte »unermessliche Differenz« [*différence infinie*] des Sprechwesens ›Mensch‹ zum Tier verweist (Lacan, 1971c, 58), was Lacan an anderer Stelle mit der lakonischen Anmerkung pointiert, seine Hündin betrachte ihn »niemals als einen anderen« Hund (Lacan, 1961, 9).

Diese Relektüre Mong Dsi's setzt Lacan mit einer Untersuchung des Kanji *li* 利 fort, für das er eine Kombination der Zeichen respektive Radikale *hi* 禾 = ›Getreide / Weizen‹ und *tao* 刀 = ›Messer‹ angibt und über das Motiv des (Getreide-)Schneidens die Bedeutung von *li* 利 mit ›geeignet, wirtschaftlich, vorteilhaft, Profit, Interesse‹ herleitet und hiervon ausgehend einen Bezug zum Mehrwert-Begriff herstellt. Indem er zum analog gebildeten Begriff des Mehr-Genießens überleitet, ›leiht er Mong Dsi die Vorstellung‹ (Flecher, 2008, 3), dieser ›Profit‹ bzw. dieses ›Mehr-Genießen‹ sei der Grund der die menschliche Natur begründenden Sprache. Diese Reformulierung sucht Flecher (2008, 3) zu präzisieren, indem er diese Denkfigur wie folgt ausarbeitet:

»Überall *t'ien hsia* 天下 [unter dem Himmel], wenn der Mensch von *hsing* 性, seiner Natur, spricht *yen* 言, bestätigt er durch just die Tatsache, dass diese Natur durch die Sprache *yen* 言 fundiert wird. Soweit es Teil der Welt ist, begründet die Sprache die Natur des Sprachwesens.

So drängt sich auf *tse* 則, dass es sich nur um das handelt *erh i* 而已, was vor der Handlung als das ursprünglich Gegebene *ku* 故 da war. Voilà *i* 矢!

Und dieser Diskurs über die Natur *yen hsing* 言性 hat Auswirkungen. Er bewirkt, dass es Profit *li* 利, Mehr-Genießen, gibt. Mithin wird sich aufgrund *i* 以 dieses Mehr-Genießens *li* 利 das ursprünglich Gegebene *ku* 故 verwurzeln *tse* 者, sich abstützen *wei pen* 爲本.

Hiermit wird das Mehr-Genießen *li* 利 zur Grundlegung *pen* 本 wie zum Grund *ku* 故.«

Lacan selbst macht darauf aufmerksam, dass dieses *erh i* 而已 des Mong Dsi markiere mit dem als »konklusiv« zu verstehenden *i* einen Abschluss:

»Es ist *li*, und das reicht. An dieser Stelle erlaube ich mir alles in allem anzuerkennen, dass – was die Wirkungen des Diskurses betrifft, was das allseitige Existenz [*ce qui est dessous le ciel*] betrifft – daraus nichts anderes hervorgeht, als das Wirken des Kausalen [*fonction de la cause*], insoweit dieses im Mehr-Genießen beruht« (Lacan, 1971c, 60).

Indem sich Lacan auf den Diskurs Mong Dsi's über die Natur stützt (Mong Dsi, 1982, Buch IV B § 26, 129), mit dem dieser »das Regelmäßige« und dessen »Wurzel, die Anpassungsfähigkeit« als Grundprinzipien des Umgangs mit dem Wissen herausarbeitet, betont er dessen durchaus ›moderne‹ Denkfigur, bei der er die Naturprinzipien des Regelhaften wie des Wandelbaren ineinander vermittelt denkt und dies im Sinne des 30. Hexagramms *Li* 離 – ›Das Haftende, das Feuer‹ – im I Ging zu verstehen ist (Wilhelm, 1982, 225): Das Doppelzeichen ||||| dieses Hexagramms wiederholt den in zwei Yang-Striche integrierten Yin-Strich und wird als Bild eines leeren Raumes zwischen zwei ›starken‹ Strichen, durch den diese ›hell‹ werden, beschrieben (Wilhelm, 1978, 121). Die in diesem Diskurs des Mong Dsi enthaltene Kritik richtet sich auf die »Verbohrtheit« der Wissenschaftler, die diese dadurch »verächtlich macht«, als sie in ihrer damaligen Tendenz zu sophistischen Argumentationen nicht mehr dem natürlichen Erkenntnisideal der »Linie des geringsten Widerstandes« folgten und ihr Wissen der Verächtlichkeit preisgegeben (Wilhelm, 1982, 255-256).

Lacan knüpft mit diesem Bezug auf den wissenschaftskritischen Passus des Mong Dsi an eine eigene Kritik an der ›reinen‹ positivistischen Lehre an, mit der er eine Replik auf eine Arbeit von Ri-

chards (1932) über ›Mencius on the Mind‹ formulierte. Er polemisiert ursprünglich, die auf Mong Dsi bezogene »Zentrifuge der Beweisführung [*essoreuse en démonstration*]« des Autors lasse zwar eine »Bronze« entstehen, die »bei der geringsten Gedankenberührung einen Glockenton von sich gibt«, doch verwandle sich dieses Prachtstück bei genauerer Untersuchung »in eine Art Wischlappen [*serpillière*] zum Säubern der Tafel des bestürzendsten englischen Psychologismus«, dies nicht »ohne diese mit der dem Autor eigenen Hirnhaut gleichzusetzen [*identifier*], dem einzigen Überbleibsel seines [Erkenntnis-]Objekts und seiner selbst nach vollständiger Ausschöpfung [*exhaustion complète*] des Sinns des einen und des gesunden Menschenverstandes des anderen« (Lacan, 1957, 498-499 Fn 2). – Im Seminar XVIII kommt Lacan hierauf zurück, konzentriert sich auf das Buch ›The Meaning of the Meaning‹ und focussiert die von Richards & Ogden (1946) darin aus Perspektive eines logischen Positivismus vertretenen Standpunkte: Ihm geht es um die Struktur des Herrendiskurses, »der den durch das Eine verkörperten großen Anderen als Schein der alle anderen beherrschenden Macht bestehen lässt<sup>44</sup> und dessen Sinn sich aus einer noch näher zu bestimmenden natürlichen Wahrheit herausquält [*s'extrait*]« (Gancet, 2004, 27). Dass jeder Text nach den Kriterien der positivistischen Logik hinsichtlich (s)eines – vermeintlichen – Un-Sinns [*non-sens*] quasi »auf frischer Tat ertappt« werden und »ins Abseits gestellt« gestellt werden kann, lässt ihn die Definition von ›Sinn‹ diskutieren und die Interdependenz von ›Sinn‹ und ›Unsinn‹ diskutieren (Lacan, 1971c, 59). Dabei insistiert er darauf, dass es eine Art »Wippe« [*bascule*] gibt, die zwischen *hsing* 性, der »Natur als solcher«, wie sie als »Spracheffekt« erscheint, und *ming* 命, dem Geschriebenen als einer »Form, vor der die Freiheit zurückweicht«, diese natürlichen Bedingungen des Regel- und Wandelbaren von Sinn und Unsinn reguliert (Lacan, 1971c, 75). Wenn hier die Praxen des Zen andeutungsweise thematisiert werden, bleibt gewiss, dass deren Weg nirgends *hin*-geht bzw. *hin*-führt und ›ohne Richtung‹ oder Ziel (*wu fang* 無方) ist, sich mithin als sinnlos oder sinn-entleert erweist (Han, 2007, 25).

Angesichts dieser Be-Deutung von Sinn / Unsinn / Sinnlosigkeit fragt Étiemble (1986, 167) danach, ob Mong Dsi nicht dementsprechend »als ein erster Entwurf [*ébauche*] der Psychoanalyse« zu lesen sei. Gancet (2004, 28) mutmaßt, diese These sei gegebenenfalls darin begründet, dass sich eine humanistische Perspektive schon damals »nicht ohne Verknüpfung mit dem [großen] Anderen« beschreiben ließ und es bereits »die Weisen [*sages*]« der damaligen Zeit verstanden, »mit Hilfe der gegebenen Vorrangstellung der Sprache und der ›korrekten Bezeichnungen‹ Neigungen des menschlichen Wesens zu erkennen und zu benennen«. Eine Antwort oder Begründung gibt Étiemble nicht – er äußert lediglich, dass China bei Übernahme der politischen Ökonomie des Mong Dsi »der Welt den Weg des Sozialismus gewiesen hätte« (Étiemble, 1986, 17).

Bei Sichtung der in Anlehnung an und in Erweiterung von Gancet (2004, 41) vorgenommenen Schematisierung fällt – indem beispielsweise »das Sprechen [*le dire*] hinter dem Gesprochenen [*le dit*] vergessen« (Lacan, 1972c, 450), das Signifikat vom Signifikanten verdrängt wird, oder das Wort »eine aus Abwesenheit [des Objekts] gefertigte Anwesenheit [seiner Repräsentanz]« ist (Lacan, 1953, 276) – ein mehrfach von Lacan herausgearbeiteter Aspekt der ›Unterstellung‹ [*allégation*] auf: Dieser Grundzug lässt sich für Lacan gerade vermittlels der chinesischen (Schrift-)Sprache exemplifizieren, da dort die oben aufgelisteten Aspekte des Gehört-Werdens in einer tonalen Schriftsprache (*on-kun*-Lesung), der Be-Deutung und des Wieder-Erkennens in einer piktogramatischen Schrift, des ›unären Zugs‹ der Identifizierung im ein(zig)en Schriftzug, des Enthüllens der Wahrheit durch Verbergen Αληθεια ... besonders markant sind.

Als eine Besonderheit der Schrift lässt sich feststellen, dass das Signifizierte nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann, sondern erst »vermittels der Lektüre, der Lektüre als dem, was man vom Signifikanten hört«, wahrzunehmen ist (Lacan, 1973a, 45). Insofern handelt es sich bei der Schrift um »eine Spur [*trace*], in der ein Effekt der Sprache zu lesen ist« (Lacan, 1973e, 153). Be-

<sup>44</sup> Dieser Gedankengang folgt einer Fußnote Gancets zufolge einem Exposé von Quinet (2001, 67).

züglich der Beziehung von Schrift und Sprache heißt es daher, die Schrift sei »in Beziehung auf jegliche Funktion der Sprache nicht vor- sondern nachrangig« (Lacan, 1971c, 64). Und an anderer Stelle schreibt er: »Hinsichtlich dessen, was man Schrift nennt, ist gänzlich klar und eindeutig, dass diese etwas darstellt, das sich auf irgendeine Weise auf die Sprache niederschlägt [*se répercute sur la parole*]« (Lacan, 1971d, 83).

Für diese als »Heimstatt [*habitat*]« apostrophierte Sprache führt er fort, diese stehe in engem Zusammenhang mit der Tatsache, dass es »keine Geschlechterbeziehung« im lacanianischen Sinne gäbe, denn man könne auch zu formulieren wagen, »die Geschlechterbeziehung, das ist die Sprache selbst. [...] Dass es keine Geschlechterbeziehung gibt, habe ich bereits dergestalt festgelegt [*fixé*], dass es derzeit keine Möglichkeit gibt, diese zu schreiben [*de l'écrire*]« (Lacan, 1971d, 83). An späterer Stelle des Seminars XVIII konkretisiert er noch einmal, das »Auftauchen der Schrift« sei angesichts des Audiovisuellen »niemals simple *Inschrift* [*inscription*]«, das heißt, die Schrift sei »niemals [...] nur etwas, das wie ein Skelett aufgebaut ist [*s'articule comme os*], dessen Fleisch die Sprache wäre« (Lacan, 1971f, 149). Diese Formulierung ist um so bemerkenswerter, als Lacan – wie Flecher (2008, 8) nachweist – die Formulierungen benutzt, die auch die chinesischen Kalligraphen verwenden, für die der Pinselstrich einen Leben oder Tod, Standhaftigkeit [*fermeté*] und Aufrichtigkeit [*droiture*], bringenden »Knochen« und insofern »Fleisch« impliziert, als Schattierungen [*pleins*] und Feinzeichnungen [*déliés*] der Fülle der lebendigen Wirklichkeit Ausdruck geben:

»Der Pinsel hat vier Eigenschaften [*effets*]: die Sehne (*chin*筋), das Fleisch (*jou*肉), den Knochen (*ku*骨) und den Atem (*ch'i*气). Die Sehne ist das, was sich als Schwung fortsetzt, wenn der Pinsel anhält. Das Fleisch ist das, was als Schattierungen und Feinzeichnungen die Realität der Dinge ausdrückt. Der Knochen ist das, was Leben oder Tod und (dem [Pinsel-]Zug) Festigkeit [*fermeté*] und Geradlinigkeit [*droiture*] gibt. Der Atem ist das, was den Farbverlauf unvergänglich macht. Daher verlieren die mit zu dicker Tinte gezogenen Striche ihre Substanz [*corps*] und mangelt es denen mit zu flüssiger Tinte an Fundierung [*rectitude*] und an Atem [*souffle*]; ist die Sehne müde [*mort*], kann es an ihr kein Fleisch geben. Eine völlig unterbrochene Linienführung hat keine Sehne; sucht sie zu schmeicheln [*charmer*], hat sie keine Knochen« (Hao, zitiert nach Flecher 2008, 8).

Lacan setzt diesen Vergleich mit der Bemerkung fort, entsprechend zeige sich, dass das sexuelle Genießen »keinen Knochen« habe, doch gäbe die Schrift, nicht aber die Sprache, »all den Modi des Genießens [*toutes les jouissances*] knöchernen Struktur [*os*], bei denen sich vermittels des Diskurses erweist, dass sie sich dem Sprechenden Wesen öffnen. Indem sie ihnen knöchernen Struktur verleiht, unterstreicht sie, was gewiss zugänglich, jedoch maskiert war, das heißt dass die Geschlechterbeziehung im Feld der Wahrheit nicht erscheint, wenn man denn nicht zu den entstellten [*qui parodient*] – das wäre der passende Ausdruck – Formen des Genießens vordringen will, die hierfür zwar effektiv sein mögen, ihm jedoch wesensfremd [*étrangère*] bleiben. Dergestalt ist der/das Andere des Genießens, auf immer unter-sagt [*inter-dit*]<sup>45</sup>, dem also die Sprache ein Wohnen [*habitation*]<sup>46</sup> nur unter der Bedingung gestattet, ihm dieses – warum nicht dieses Bild benutzen? – im Taucheranzug zu besorgen [*qu'à le fournir de scaphandres*]« (Lacan, 1971f, 149). In der Tat konstatiert Lacan nicht nur bei Joyce, sondern gerade auch in der Kalligraphie und deren »unärem« Zug Beispiele reinen Genießens der Schrift (Gancet, 2004, 39-40).

Zum Verhältnis von Genießens und Wahrheit merkt Lacan (1973f, 52) zwar an, »Gottseidank« gäbe es, »beispielsweise im Tao«, sinnlich-sinnvollere [*plus sensé*] Umgehensweisen, doch erwiesen

<sup>45</sup> »*inter-dit*« = nicht übersetzbare Variante von »*interdit*« [untersagt, Untersagung] mit dem Verweis auf ein »*inter*« [zwischen] dieses Sprechens, auf eine »zwischen« den ausgesprochenen Worten oder »unterhalb« des wörtlich Gesagten mitzuhörende, das in der Untersagung ausgesprochene Verbot ggf. implizit-explicit subvertierende Bedeutung.

<sup>46</sup> Die Übersetzung von »*habitation*« mit »Wohnen« erfolgt, weil Lacan vermutlich mit dem sich in diesem Zusammenhang aufdrängenden »*cohabitation*« [Beiwohnen] spielt.

sich diese für westliche\* Verhältnisse unzugänglich [*sans portée*], da sie unsere Form des Genießens »kalt ließen«:

»Kein Grund, sich Gedanken zu machen, wenn doch der Weg wie gesagt über das Zeichen führt. Wenn sich dabei irgendeine Sackgasse erweist – ich sage sehr wohl: sich dieses Beweises versichert – ist dies unsere Chance, darin mit dem Realen in Reinform in Kontakt zu kommen, – als dem, das daran hindert, die *ganze* Wahrheit darüber auszusagen« (Lacan, 1973f, 52-53).

Der Kontext von Genießen und Wahrheit erweist sich als ein kulturell determiniertes Be-/ Deutungsfeld, wie Lacan unter Bezugnahme auf das Chinesische verdeutlicht, wo »alle signifikanten Elemente einsilbig sind« (Lacan, 1960, 198). Wenn es dabei dann »von der Sache her nicht um die Wahrheit, sondern um den Weg geht, wie der Begriff *tao* bereits anzeigt« (Lacan, 1973d, 137), könnte – oder müsste? – es gegebenenfalls um ein gänzlich anderes Genießen gehen. Ausgehend von der schriftlichen Determinierung des Verhältnisses von Genießen und Wahrheit ließe sich angesichts des Tatbestands, dass sich nicht einmal »die Geschlechterbeziehung schreiben lässt«, das heißt, nicht als Diskurs des Signifikantennetzes symbolisieren lässt (Lacan, 1973a, 47), danach fragen, was sich denn dann in einer in der Schrift begründeten Zivilisation überhaupt verschriftlichen lässt (Gancet, 2004, 36). Der psychoanalytische Diskurs »verscheucht« [*débusque*] (Gancet) diese Wahrheit des »Das-geht-[so]-nicht« [*ça ne va pas*] insofern, als er dieses als existierend anerkennt, als Verhältnis von Signifikant und Signifikat und der beide trennenden Barre anerkennt und diese Beziehung , schreibt (Lacan, 1973a, 45). Was das Verhältnis des Zen zur Sprache bzw. zum Sprechen und zum Ausgesagten betrifft, so formuliert Osho (2005, 47), je mehr sich das Subjekt auf Sprache einlasse, um so mehr sei es »von der Existenz entfernt. Sprache ist eine große Fälschung. Sie ist keine Brücke, sie ist keine Kommunikation – sie ist eine Sperre.« Wenn Osho (2005, 52) feststellt, Sprache ersetze »das Wirkliche durch das Drumherum«, scheint dies die Substitution des Signifikats durch den Signifikanten abzubilden. Wenngleich in ihrer Praxis unterschiedlich, haben Zen und Psychoanalyse in diesem Punkt eine strukturell ähnliche Vorstellung einer Barre oder Sperre, eines barrierten oder versperreten, im Resultat verfälschten sprachlichen (Zu-)Gangs zur vermeintlichen ›Wahrheit‹ des jeweiligen Subjekts. Indem »sich jede Wirklichkeit vermittels eines Diskurses begründet und definiert« (Lacan, 1973a, 43), der Signifikant als Ursache [*cause*] und das Signifikat, die Schrift und das Genießen als Effekte des Diskurses zu verstehen sind, wird mit der Herangehensweise Lacans an die Texte Mong Dsīs die Funktion der Ursache insofern hervorgehoben, als das Fehlen jedweder »prädiskursiver Realität« (Lacan, 1973a, 43-44) eine notwendige Umstellung des Genießens annehmen lässt, die über einen – keineswegs (mehr) als Königsweg einer Wahrheit beschreibbaren – anderen Weg erfolgt (Gancet, 2004, 36-37).

Ausgehend von der Differenz von Sprache und Schrift macht Lacan (1973a, 48) darauf aufmerksam, dass Schrift und Buchstabe Effekte des Diskurses sind. Wenn dabei die Sprache vorrangig ist, stellt die Schrift immerhin doch »die intime Struktur der Dinge« sicher und zur Verfügung (Flecher, 2008, 8), und das lässt Lacans Denkansatz in Bezug zum chinesischen Konzept des *li* 理, wie dieser es – siehe oben – hinsichtlich der Aspekte des ›Mehr-Genießens‹ diskutiert, setzen.

Wie ersichtlich, erweist sich die Kalligraphie als eine Art »reinen Genießens der Schrift, wenn es sich darum handelt, den ein(zig)en Zug mit einem Strich [*coup*] und ohne Korrektur [*ratüre*] zu ziehen« (Flecher, 2008, 8). In diesem Sinne ist die Kalligraphie eine ebenso körperliche wie psychische Übung der Schreibkunst, deren Aspekte der Impulskontrolle, der Körperbeherrschung, des Bezugs zum Sprachlichen wie zum Nichtsprachlichen wie zur ebenso entschlossenen wie gelassenen Achtsamkeit auf Übungsprinzipien nicht nur des ›Weges der Schrift‹ *shodo* 書道, sondern



der Zen-Praxis generell bzw. deren taoistischer Vorläufer verweist. Dass Lacan sich hiermit auch in praxi auseinandergesetzt haben muss, wird an folgender Anmerkung ersichtlich:

»Diese beim Sprachwesen in die dem Genießen eigene Struktur [*statuf*] als Sprachmaß [*dit-mension*] des Körpers eingeschriebene Kluft ist das, was mit Freud bei der Prüfung [*test*] aufblitzt [...], welche in der Existenz der Sprache besteht. Da, wo es spricht, genießt es. Und das will nicht heißen, dass es nichts wüsste, [...] dass es nicht von Zeit zu Zeit Dinge gäbe, dank derer das Genießen glauben konnte, an jenem Ziel der Befriedigung des Nachdenkens über das Sein angelangt zu sein. Nur siehe da – dieses Ziel wurde immer nur um den Preis einer Kastration befriedigt.

Im Taoismus zum Beispiel – Sie wissen sicher nicht, was das genau ist, sehr weniger wissen darum, doch ich habe ihn (aus-)geübt [*pratiqué*], habe selbstverständlich die Schriften gelesen [*pratiqué*] – dafür ist das Beispiel ein Ding für sich im Geschlechtsakt [*en est patent dans la pratique même du sexe*]. Um gut zu sein, muss man seinen Furz zurückhalten [*retenir son foutre*]. Der Buddhismus ist seinerseits das banale Beispiel [*l'exemple trivial*]<sup>47</sup> durch seinen Verzicht auf das Denken selbst. Was am Buddhismus das Beste ist, das ist das Zen, und das Zen besteht darin, dir, mein Freund, mit einem Bellen zu antworten. Es gibt nicht Besseres, um aus dieser infernalischen Angelegenheit, wie Freud sie nennt, unbeschädigt [*naturellement*] herauszukommen« (Lacan, 1973d, 146).

Ein von dem ›unären Zug‹ ausgehendes Schreiben kann mithin vergleichsweise als wohl subtilste und elaborierteste Form eines Genießens beurteilt werden, das nicht nur prinzipiell »hilfreich« [*utile*] und situativ stabilisierend ist, sondern »das Leben, die körperliche und seelische Gesundheit auf einer Suche nach Unsterblichkeit nährt« (Flecher, 2008, 9).

»Indem er die Einheit jedes Schriftzeichens und das Gleichgewicht zwischen den Schriftzeichen verwirklicht, erreicht der Kalligraph, während er den Dingen Ausdruck verleiht, seine eigene Einheit« (Cheng, 1996, 16).

Doch wenn dieser Pinselzug in höchstem Grad die Inkorporation subtiler Techniken auf Seiten des Künstlers widerspiegelt, gewinnt darüber hinaus anhand der umgesetzten ›Choreographie‹ der Zeichen das Wort seine Form und einen Bedeutungswert, der im ›Herzen‹ des jeweiligen Textes das Signifizierte gebiert (Gancet, 2004, 56). Diesem Untersuchungskomplex nähert sich Lacan erneut im Seminar XXIV, indem er das Signifikat als sensiblen Punkt des Signifikanten diskutiert, in diesem Zusammenhang aber zugleich erörtert, die Psychoanalyse könne sich in ihren Annahmen zum Verhältnis des Herrens signifikanten  $\bar{y}$  zum Wissen als eine Form von »Irreführung«, »Betrug« und/oder »Schwindel [*escroquerie*]« erweisen (Lacan, 1977a, 111). Er fügt dann allerdings hinzu, die Psychoanalyse sei »keine größere Irreführung als die Poesie selbst«, die sich auf die ihr eigenen Mehrdeutigkeiten [*ambiguïté*] und Doppelbedeutungen [*double sens*] stütze und zugleich »in den Bereich des Verhältnisses von Signifikant und Signifikat« zu gehören scheine (Lacan, 1977a, 111). Der poetische Diskurs spiele sich in einem imaginär-symbolischen Zwischenraum ab, und was da »als imaginäres Symbolisches konnotiert« werde, nenne sich »Wahrheit« und betreffe letztlich das Geschlechterverhältnis. In diesem Sinne müsse davon ausgegangen werden, dass die psychoanalytische Kunst von der poetischen Kunst – und erst recht von der chinesischen Poesie – etwas über seine ›technischen‹ Voraussetzungen erfahren können: Mit Verweis auf eine Arbeit von Cheng (1996) erarbeitet Lacan (1977b, 119), dass die Focussierung ›des‹ Sinns im Text diesen eher »abstempelt« [*tamponne*] und reduktionistisch erstarren lässt; vielmehr müsse es psychoanalytisch darum gehen, den Stellenwert des Sprechakts [*énonciation*], die Besonderheit der Klangfärbung [*modulé du son*] im (Vor-)Lesen und (Mit-)Hören des Textes, im Aussprechen und Belauschen des Verschriftlichten, zu beachten und interpretativ dahin zu gelangen, den einen –

<sup>47</sup> »l'exemple trivial« = hier übersetzt als ›das banale Beispiel‹ kann es – insbesondere im Kontext sexuellen Genießens – auch mit ›das obszöne Beispiel‹ übersetzt werden.

eindeutigen – Sinn durch eine Be-Deutung zu ersetzen: Wenngleich ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹ in dieser Hinsicht als Antipoden erscheinen, werden sie über die dabei stattfindende – statt Sinn Bedeutung findende – Interpretation in der vorgenommenen Produktion des Genießens miteinander integriert, was in lacanianischen Neologismen der »*signifiance*« [~ ›Bedeutungsgenießen‹]<sup>48</sup> und des »*jouis-sens*« [~ ›Sinngenießen‹] zum Ausdruck kommt.

## Literatur

- Barthes, Roland. 2013. Was dem Signifikanten widerfährt. In: Schreibheft, 80, 27.
- Cheng, Anne. 1997. Histoire de la pensée chinoise. Paris: Seuil.
- Cheng, François [Tsi Chien]. 1996. L'écriture poétique chinoise. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques. 1988: À peine. In: Engelmann, P. (Hrsg.): Jacques Derrida - Mémoires für Paul de Man (13-15). Wien: Passagen.
- Étiemble, René. 1986. Confucius de -551 à 1985. Paris: Gallimard-Folio
- Flecher, Guy. 2008. Plus de Chine. Online-Publikation: <http://homepage.mac.com/WebObjects/FileSharing.woa/wa/default?user=martiguy1&templatefn=FileSharing36.html&xmlfn=TKDocument.36.xml&sitefn=RootSite.xml&aff=consumer&cty=US&lang=en>.
- Fock, Holger. 2013. Wüste, Schlachthaus Bordelle - Pierre Guyotats Roman Eden, Eden, Eden. In: Schreibheft, 80, 17-64, 172-175.
- Foucault, Michel. 2013. Es wird einen Skandal geben, aber ... In: Schreibheft, 80, 26.
- Freud, Sigmund. 1912/13. Totem und Tabu. In: Freud, S. 1999. Gesammelte Werke, Band IX (1-194). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Gancet, Geneviève. 2004. Psychanalyse et Taoisme. Mémoire pour le Diplôme de la Découverte Freudienne. Toulouse: Université Le Mirail. Online-Publikation: [http://pagesperso-orange.fr/espace-cpp/archives/Psychanalyse\\_et\\_taoisme\\_G%20Gancet.pdf](http://pagesperso-orange.fr/espace-cpp/archives/Psychanalyse_et_taoisme_G%20Gancet.pdf).
- Guyotat, Pierre. 1985 (1971). Eden, Eden, Eden. Paris: Gallimard.
- Guyotat, Pierre. 2013. Eden, Eden, Eden. In: Schreibheft, 80, 29-41.
- Hadamitzky, Wolfgang (Hrsg.). 1995. Kanji und Kana 1. Handbuch und Lexikon der japanischen Schrift. Berlin, München, Wien, Zürich: Langenscheidt.
- Han, Byung-Chul. 2007. Wesen und Abwesen – Nirgends wohnen. In: Han, B.-C. (2007) Abwesen (8-38). Berlin: Merve.
- Hao, Jing. o.J. De la technique du pinceau. [zitiert nach Flecher, G. (2008) a.a.O., 8].
- Humboldt, Wilhelm von. 1836. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Paderborn: Schöningh (1998).
- Lacan, Jacques. 1953. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: Lacan, J. (1966) a.a.O., 237-322.
- Lacan, Jacques. 1956. La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse. In : Lacan, J. (1966) 401-436.
- Lacan, Jacques. 1957. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: Lacan, J. (1966) 493-528.
- Lacan, Jacques. 1958a. La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In: Lacan, J. (1966) a.a.O., 585-645.
- Lacan, Jacques. 1958b. Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: »Psychanalyse et structure de la personnalité«. In: Lacan, J. (1966) 647-684.
- Lacan, Jacques. 1960. Le mort de Dieu. In: Lacan, J. (1986) a.a.O., 197-209.
- Lacan, Jacques. 1961. Le Séminaire, Livre IX: L'identification. [Transkript vom 29.11.1961]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1966. Écrits. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1971a. L'homme et la femme. In: Lacan, J. (2006) a.a.O., 23-37.
- Lacan, Jacques. 1971b. Contre les linguistes. In: Lacan, J. (2006) a.a.O., 39-53.
- Lacan, Jacques. 1971c. L'écrit et la vérité. In: Lacan, J. (2006) a.a.O., 55-75.
- Lacan, Jacques. 1971d. L'écrit et la parole. In: Lacan, J. (2006) a.a.O., 77-94.
- Lacan, Jacques. 1971e. Leçon sur Lituraterre. In: Lacan, J. (2006) a.a.O., 113-127.
- Lacan, Jacques. 1971f. Un homme et une femme et la psychanalyse. In: Lacan, J. (2006) a.a.O., 145-161
- Lacan, Jacques. 1971g. 出版社/メーカー [Autres Écrits]. London: W.W. Norton.
- Lacan, Jacques. 1972a. Le Séminaire, Livre XIX: Le savoir du psychanalyste. [Transkript vom 06.01.1972]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>
- Lacan, Jacques. 1972b. Le Séminaire, Livre XIX: ... ou pire. [Transkript vom 09.02.1972]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1972c. L'étourdit. In: Lacan, J. (2001) a.a.O., 449-495.
- Lacan, Jacques. 1972d. A Jakobson. In: Lacan, J. (1975c) a.a.O., 23-35.
- Lacan, Jacques. 1973a. L'amour et le signifiant. In: Lacan, J. (1975c) a.a.O., 51-65.
- Lacan, Jacques. 1973b. Aristote et Freud : l'autre satisfaction. In: Lacan, J. (1975c) a.a.O., 67-82.
- Lacan, Jacques. 1973c. Une lettre d'amour. In: Lacan, J. (1975c) a.a.O., 99-113.
- Lacan, Jacques. 1973d. Ronds de ficelle. In: Lacan, J. (1975c) a.a.O., 149-172.
- Lacan, Jacques. 1973e. Le rat dans le labyrinthe. In: Lacan, J. (1975c) a.a.O., 173-186.

<sup>48</sup> »*signifiance*« = zusammengesetzt aus »*signifiant*« [Signifikant], »*signification*« [Bedeutung] und »*jouissance*« [Genießen], unvollkommen etwa als ›Bedeutungsgenießen‹ übersetzbar (Lacan, 1958a, 623).

- Lacan, Jacques. 1973f. Intervention. Le Congrès de la Grande Motte. In: Lettres de l'École Freudienne (1975) 15, 69-80. [Transkript vom 02.11.1973] Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1975a. Das Drängen des Buchstaben im Unbewussten oder Die Vernunft seit Freud. In: Lacan, J. 1975. Schriften II (15-55). Olten : Walter.
- Lacan, Jacques. 1975b. Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud. Paris: Points-Seuil.
- Lacan, Jacques. 1975c. Le Séminaire, Livre XX: Encore. Paris: Points-Seuil.
- Lacan, Jacques. 1975d. Le Séminaire, Livre XXII: RSI. [Transkript vom 13.01.1975] Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1976a. Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines. [01.12.1975]. In: Scilicet 6/7, 46-63. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1976b. Joyce et l'énigme du renard. In: Lacan, J. (2005b) a.a.O., 61-76.
- Lacan, Jacques. 1976c. L'écriture de l'ego. In: Lacan, J. (2005b) a.a.O., 143-155.
- Lacan, Jacques. 1977a. Le Séminaire, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. [Transkript vom 15.03.1977]. In: L'Unebévue, 21 (2003/04) 110-114.
- Lacan, Jacques. 1977b. Le Séminaire, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. [Transkript vom 19.04.1977]. In: L'Unebévue, 21 (2003/04) 114-119.
- Lacan, Jacques. 1980. Le Séminaire. Livre XXVII: Dissolution. [Transkript vom 18.03.1980] Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1986. Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 2001. Autres écrits. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 2005a. Das Freudsche Ding oder der Sinn einer Rückkehr zu Freud in der Psychoanalyse. Wien: Turia+Kant.
- Lacan, Jacques. 2005b. Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 2006. Le Séminaire, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant. Paris: Seuil.
- Leiris, Michel. 2013. Dreifach genannt ... In: Schreibheft, 80, 25.
- Lorenzen, Paul. 1962. Metamathematik. Mannheim: Hochschultaschenbücher-Verlag.
- Lorenzen, Paul. 1967. Métamathématique. Paris: Gauthier-Villars & Mouton.
- Mong Dsi [Menzius]. 1982. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Köln: Diederichs.
- Osho. 2005. Das Zen-Prinzip: Der Weg des Paradoxes. Köln: Innenwelt.
- Quinet, Antonio. 2001. L'hétérité de Lacan. In: Hétérité, 2 [zitiert nach Gancet, 2004].
- Richards, Ivor Armstrong. 1932. Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition. London: Kegan, Trench, Trubner & Co.
- Richards, Ivor Armstrong & Ogden, Charles Kay. 1946. The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. London: Harvest.
- Voltaire. 1751. Le Siècle de Louis XIV. [dtsch. 1885. Das Zeitalter Ludwigs XIV. Reclam jun.].
- Wilhelm, Richard. 1978. I Ging. Text und Materialien. Düsseldorf, Köln: Diederichs.
- Wilhelm, Richard. 1982. Anmerkungen. In: Mong Dsi (1982) a.a.O., 210-238.

Stand:

02.06.2013

Übersetzung:

Dr. Ulrich Kobbé  
*iwifo*-Institut, Postfach 30 01 25, D-59543 Lippstadt  
 e-mail: [ulrich.kobbe@iwifo-institut.de](mailto:ulrich.kobbe@iwifo-institut.de)