

Jacques Lacan

Répétition de l'UN : une formule zen

Mit dieser deutschen Übertragung ausgewählter Passagen der Vorlesung vom 03.03.1965 wird der Versuch gemacht, den transkribierten Text aus den französischen Mitschriften ›adäquat‹ zu übersetzen. Die nach Bedarf – siehe unten – ausgesuchten Abschnitte sind Teil des XII. Seminars ›*Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*‹ [Die Schlüsselprobleme der Psychoanalyse].¹ Verwendet wurden hierfür die im pdf-Format wiedergegebene Mitschrift auf der Homepage der *École lacanienne de Psychanalyse* (Lacan, 1965a) und das im Word-Format auf der lacanianischen Webpräsenz ›*gaogoa*‹ verfügbare Transkript (Lacan, 1965b). Da beide Textvarianten stellenweise – geringfügig – voneinander abweichen, musste nicht nur versucht werden, 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, sondern zudem eine ›stimmige‹ Lesart der – in der Überschrift durch stichwortartige Zitation charakterisierten – Textpassagen anzubieten. Umso mehr geht es, wie Turnheim (1999, 95, Fn 217) treffend anmerkt, 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 bzw. Klinik über Zen-Exkurse – aktuell des meditativen Zen-, Pinsel- und Schwertwegs² im Klosterabseits – 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.

Wiederholung des EINEN : eine Zen-Formel

[...]

Die Identifizierung: dieses Thema [*sujet*] habe ich für Sie mit einer Reflexion über das einzuführen versucht, was im Zentrum unserer Erfahrung die analytische Erfahrung ausmacht – das Subjekt [*sujet*], so wie es sich uns im Verlauf unserer letzten [Theorie-]Entwicklungen [*démarches*] zu präsentieren schien, das Subjekt wäre – wenn dem schmalen Weg vertrauen, auf den ich Ihren Blick mit der Zahlentheorie zu lenken versucht habe -, das Subjekt wäre im Ganzen gesehen in dem (wieder-)erkennbar, was sich im mathematischen Denken sich als eng an das Konzept des Mangels, diesem Konzept, dessen Zahl Null heißt [*ce concept dont le nombre est zéro*], angrenzend erweist.

Die Analogie dieses Konzeptes ist frappierend – sodass ich versucht habe, Ihnen die Position des Subjekts als ein Erscheinen und Verschwinden in einem immerwährend wiederholten Pulsieren formuliert habe, als [einen] Effekt, Effekt des Signifikanten, einen im wieder ersterbenden und wieder auflebenden Effekt [*effet toujours évanouissant et renaissant*] – die Analogie dieser Metapher mit dem Konzept ist derart frappierend, dass die Theorieentwicklung [*pensée*] eines mathematischen Philosophen : Frege – jemand hat mich seit wir hier von ihm sprachen um Schreibweise gebeten – Frege notwendigerweise dahin geführt wurde, von dem Stützpunkt [*appui*], dem Sockel [*appoint*] dieses Konzepts auszugehen, dem numerisch die Null zugewie-

¹ Für »*problèmes cruciaux*« bieten sich Übertragungen als ›wesentliche‹ / ›kritische‹ / ›zentrale‹ / ›entscheidende‹ / ›Haupt-‹ und/oder ›Schlüsselprobleme‹ an; da das Adjektiv »*crucial(e)*« am ehesten mit ›entscheidend‹ / ›äußerst‹ / ›wesentlich‹, zudem der Terminus technicus »*question cruciale*« mit ›Schlüsselfrage‹ zu übersetzen ist, wird hier die Option ›Schlüsselprobleme‹ gewählt.

² Konkret des 座禪 : *zazen*, des 書道 : *shodo* und des 居合道 : *iaido*.

sen ist [*dont l'assignation de nombre est zéro*], um dieses gleichfalls unauslöschliche EINE [*cet UN inextinguible*] erscheinen zu lassen, das immer wieder verschwindet [*s'évanouissant*], um in seiner Wiederholung sich selbst allerdings in einer Wiederholungseinheit hinzuzufügen, von der man feststellen kann, dass man auch bei ihr – wir sind schon nah dran [*nous y touchons*] – das, was sie verloren hat, um so weniger als sie fortschreitet wieder (vor-)findet, wenn nicht [vielmehr stattdessen] jene Vermehrung, die sie grenzenlos vervielfacht, die sich als etwas erweist, das auf serielle Weise eine bestimmte Manifestation des Unendlichen vergegenwärtigt [*présentifiant*].³

[...]

Gehen wir davon aus, dass wir mit dieser Bezugnahme auf die Zahl [*nombre*] den grundlegendsten Bezugspunkt aufsuchen wollten, jenen [Punkt], an dem wir das Subjekt als in der Sprache instituiert zu verorten [*répérer*] haben, bevor sich das Subjekt wie auch immer mit dieser identifiziert, sich in ihr als dasjenige lokalisiert, das schon spricht, bevor der [Aussage-] Satz sein ›Ich‹ hat [*avant que la phrase ait son je*], wo sich das Subjekt anfänglich [*d'abord*] der Ausdrucksform des Shifter [*forme du shifter*] als demjenigen, der spricht, unterstellt. Wenngleich ein unpersönlicher Satz vorliegt, gibt es ein Subjekt des Satzes. Dieses Subjekt befindet sich anfangs an jenem Punkt als Keim des Ereignisses [*racine de l'événement*], an dem sich nicht nur nicht sagen lässt, das Subjekt ist dieses hier, dieses da [*où il se dit non pas, que le sujet est celui-ci, celui-là*], sondern dass es ein Etwas gibt: ›Es regnet‹ - dergestalt ist der Ausgangssatz – und in der Sprache die Ursache davon, dass es Ereignisse gibt; erst anschließend identifiziert sich das Subjekt als sprechendes [*comme celui qui parle*].

Und zweifelsohne ist diese oder jene Sprachform in seiner Differenz geeignet, um uns darauf aufmerksam zu machen, dass viel verschiedenartigere Weisen existieren, dieser Identifizierung des Subjekt der Aussage die Vorrangstellung [*prééminence*], die Rangordnung [*préséance*], gegenüber dem, der sie [die Sprachform] tatsächlich spricht, zuzuweisen. Die Existenz der Verbs ›Sein‹ innerhalb der indoeuropäischen Sprachen ist ohne Zweifel dazu angetan [*est là*], um dieses ›Ich‹ als Stütze des Subjekts in den Vordergrund zu rücken, doch ist keineswegs jede Sprache dergestalt angelegt, und ein tatsächliches Problem oder irrtümliches Logikproblem, das sich im Register unserer indoeuropäischen Sprachen stellen kann, [...] in anderen Sprachformen [*formes de statut linguistique*] [...] sodass ich es heute – dies nur als Hinweis, Anhaltspunkt [*point d'accrochage*], Referenz – darauf angelegt habe, an der Tafel einige chinesische Schriftzeichen anzuschreiben, von denen Sie noch sehen werden, was sie bedeuten und wozu ich sie gleich noch nutzen werde.

Wenn die logischen Probleme des Subjekts in der chinesischen Tradition innerhalb der so anspruchsvollen, so fundierten, so fruchtbaren Entwicklung der Logik nicht ausformuliert werden, dann nicht, weil es etwa – wie behauptet wurde – in der chinesischen Sprache kein Verb für ›Sein‹ gäbe, das gebräuchlichste Wort im gesprochenen Chinesisch für das Verb ›Sein‹ ist dieses *ich*, denn zweifelsohne, wie könnte man auf dessen Gebrauch verzichten? Damit dies grundlegend deutlich wird [*qu'il soit fondamental*] – hier anhand des zweiten Schriftzeichens dieser drei an die Tafel geschriebenen, links in der lesbarsten, der am besten wieder erkennbaren Form in der gängigen Druckversion dies Schriftzeichen [*dans l'imprimé où ces caractères s'écrivent*], rechts in der Kursivschrift [*forme cursive*] der Ihnen mitgebrachten Formel, die von mir in der Tat einer klösterlichen Kalligraphie entnommen wurde – werden sie deren Sinn gleich erkennen.

Das mittlere Schriftzeichen dieser Formel, die sich ›*jou che*‹ ausspricht, wie es dem Körper zukommt [*comme est le corps*], dieses ›*che*‹ ist auch ein ›dies(es)‹ [*ça*], ein Demonstrativpronomen und das Demonstrativpronomen dient im Chinesischen dazu, das Verb ›Sein‹ anzuzeigen

³ Lacan (1965a, 339-340; 1965b, 1-2).

[*désigner*]; dies hier zeigt nun auf, dass die Beziehung des Subjekts zum Aussagen, in dem es sich verortet, eine andere ist.

Doch werden wir unsererseits, für uns Analytiker, [erst] noch sehen, auf welcher Ebene wir dieses Problem angehen müssen. Um unser aktuelles Vorgehen, das, welches sich vor unserer Trennung vor dieser Unterbrechung vor zwei oder drei Wochen zu Ende bringen ließ, zu verorten [*situer*], um die Tragweite dessen zu einzuordnen [*situer*], was ich Ihnen in dieser Beziehung der Null zum EINEN als Einführungsbeitrag zur ermächtigenden Präsenz [*comme donnant à la présence inaugurante*] des Signifikanten, zu seinem fundierenden Zusammenwirken [*articulation*], habe vorstellen [*désigner*] wollen.⁴

[...]

Insoweit es sich wie vorhin um den Körper handelt, werden Sie feststellen, dass Aristoteles diesbezüglich keine so einfache Antwort haben dürfte, weil der Körper etwas mit einem ihm eigenen Besitz ist, indem er nicht nur die Materie assimiliert, die er in sich aufnimmt [*absorbe*], sondern wir haben – wie von Freud angedacht [*suggéré*] – ihn sich ganz andere Dinge, nämlich seinen körperlichen Wesenskern [*essence de corps*], assimilieren gesehen. Diesbezüglich werden Sie nicht so leicht die Ununterscheidbaren unterscheiden [*distinguer les indiscernables*] können und Sie könnten mit dem Mönch, ich zögere zu sagen, Zen üben, denn Sie werden sonst quer durch Paris verbreiten, ich unterrichtete bei Ihnen Zen, doch was könnte daraus resultieren, nun, es handelt sich trotz alledem um eine Zen-Formel [*formule zen*] und dieser Mönch heißt Tchi Un. Er teilt mit:

›wie untrüglich [*assurément*] dieser Körper, [ist] auf der Körperebene unmöglich irgendein Körper von all den anderen Körpern zu unterscheiden‹

und keineswegs, weil Sie hier zweihundertsechzig Köpfe zählen, ist diese Stückzahl [*unité*] weniger real, wenn doch ebenso für Buddha, und er war so etwas wie dreihundertdreißig Millionen dreihundertdreißigtausend dreihundertdreißig und war doch immer derselbe Buddha.⁵

[...]

Appendix

Bereits im Seminar IX hatte Lacan die freudsche Bemerkung der hinsichtlich eines ›einigen Zugs‹ vollzogenen Identifizierung aufgegriffen. Wie der Weg mit einem ersten Schritt begonnen und hergestellt wird, beginnt auch jeder Schritt von der Sprache zum Sprachbild, vom Bild zum Piktogramm, mit einem ersten Zug:

<p><i>Der Sinn erzeugt die Einheit</i> <i>Die Einheit erzeugt die Zweiheit</i> <i>Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit</i> <i>Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe</i></p> <p>(Lao Dsi, Spruch 42, Übersetzung Wilhelm)</p>

<p><i>Das Tao erzeugte die Eins.</i> <i>Die Eins erzeugte die Zwei.</i> <i>Die Zwei erzeugte die Drei.</i> <i>Die Drei erzeugte alle Dinge.</i></p> <p>(Lao Dsi, Spruch 42, Übersetzung Kobbe)</p>

⁴ Lacan (1965a, 341-343; 1965b, 3-4).

⁵ Lacan (1965a, 360; 1965b, 15).

Das Tao des Ursprungs erzeugt die Einheit
 Die Einheit erzeugt die Zweiheit
 Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit
 Die Dreiheit erzeugt die zehntausend Dinge
 (Lao Dsi, Spruch 42, Übersetzung Cheng)

Ausgehend von der Einleitung des bereits erwähnten Spruchs 42 im ›Tao Të King‹ verweist Lacan vor dem Hintergrund der strengen Ordnung dieser in einem Zug zu verwirklichenden Strichführung sinojapanischer Zeichen auf das Konzept des ›einigen Zugs‹ [*trait unaire*]. An anderer Stelle entwickelt er im Zusammenhang mit dem Auftauchen des ›einigen Zugs‹ die These der den Ideogrammen entstammenden Schriftsystemen. Für die Sprachentwicklung geht Lacan (1961a) angesichts einer Dialektik von Phänomen und Ideogramm davon aus, dass die Funktion des strukturalen Subjekts dieser ›Bewegung‹ entspringt (Lacan, 1965c, 659), wobei sich anhand der Konzepte der ›Marke‹ [*marque*] wie des ›Eigennamens‹ [*nom propre*] das Subjekt auch jenseits seiner Identität mit seiner ›Markierung‹ [*marquage*] durch den Ursprungsignifikanten bestimmen lässt (Lacan, 1962, 453). Das diese quasi ›doppelte‹ Identität widerspiegelnde taoistische Denken bezieht sich dabei auf die Bedeutung der Begriffe 道 : *tao* und 名 : *ming*. Wenngleich *tao* mitunter die Bedeutung ›Sprache‹ innehat, nimmt es hier vom Sinn her die Bedeutung ›Weg‹ an; *ming* hingegen bedeutet ›Name‹, ›Term(inus)‹:

»Vermittels des Begriffs *ming* erweist sich die Kernfrage als eine [Frage] des Namens, des Benannten, des Be-Nennbaren und des sich verflüchtigenden / unfassbaren [*insaisissable*] Charakter des Weges, so wie uns [eben auch] ein Teil des Signifikanten entgeht [*échappe*]« (Gancet, 2004, 16).

Im Ergebnis eignen dem Tao zwei Facetten, die einerseits durch ein kontemplatives, metaphorisches und parabolisches Denken, andererseits durch ein eher magisches, den Tod (oder das Todesprinzip) focussierendes Denken charakterisiert sind. Vor dem Hintergrund dieser im *tao* enthaltenen Dialektik von 有 : *you* [Etwas] und 无 : *wu* [Nichts] wäre, so Étiemble (1986, 26-27), das ›Tao‹ als das Nichts und das ›Eine‹ / ›Etwas‹ als das Sein zu verstehen bzw. zu übersetzen. An dieser Stelle interveniert Lacan (1965a, 343) mit der Analyse einer chinesischen Klosterinschrift ›*jou che ti*‹, aus der er das Zeichen *che* als sowohl Verb mit der Bedeutung ›sein‹ wie auch als Demonstrativpronomen ›dies(es)‹ hervorhebt. Für diese sprachgenetische Verständnis des Seins macht er darauf aufmerksam, dass hiermit, im Gegensatz zum Denken der »arithmetotologischen⁶ Logik mit ihrem aus dem Nichts (math. 0) entspringenden Einem (math. 1) und der daraus logischerweise erwachsenden seriell-unendlichen Reproduktion, stattdessen eine gewisse »Endlosigkeit [*infinitude*]« resultiere. In der Tat stellen – wie bereits ausgeführt – klassische taoistische Formulierungen / Formeln der ›Leere \cap Fülle‹ als Modifikationen des Grundthemas ›Einheit \cap Verschiedenheit‹ eine Aussagelogik zur Verfügung, innerhalb derer »der Kategorie ›Einheit‹ [...] der Begriff ›eins‹ zu Grunde« liegt und dieses – auch das Zen fundierende – Konzept der Leere derart radikalisiert wird, dass es »im mathematischen Bereich die Null« bedeutet, d. h. es »überschreitet sozusagen diesen [Begriff der ›Einheit‹] zur ›Null‹ zurück« (Ueda, 1976, 11).

Ausgehend von der sich auf den Körper bzw. das körperliche Sein beziehenden Formel ›*jou che ti*‹ macht Lacan (1965a, 353-354) auf die Dynamik der Identifizierung und der Inkorporation aufmerksam und thematisiert die bereits von Freud beschriebene Alternanz von Subjekt und Identifikationsobjekt, von Subjekt-Sein versus Objekt-Besitz (des einverlebten Objekts), was die Alternanz von ›Sein‹ und ›Haben‹ fundiert. Ausgehend von der hysterischen Symptombildung

⁶ ›arithmetotologischen‹ = Lacan (1965a, 361) schreibt »*arithmétique*«, als Neologismus gebildet aus »*arithmétique*« [arithmetisch] und »*aristotélien(ne)*« [aristotelisch] und verweist – quasi nebenbei – auf die aristotelische Logik der Arithmetik.

wird die Dynamik der Identifizierung und Objektwahl von Freud (1921, 117) so beschrieben, »die Identifizierung sei an Stelle der Objektwahl getreten, die Objektwahl sei zur Identifizierung regrediert«. Dabei sei die Identifizierung in bestimmten Fällen »eine partielle, höchst beschränkte« und entlehne mitunter »nur einen einzigen Zug« des Objekts. Nach einem Hinweis auf die Zeichenfunktion dieses ›einzigsten Zugs‹ der Identifizierung und deren narzisstischen Beziehungsaspekte (Lacan, 1961a, 413-414), diskutiert er diese hinsichtlich der Beziehung von Objektverlust und Trauer, hinsichtlich der Beziehung von Ich-Ideal I und Ideal-Ich $i(a)$ als fragile imaginäre identifikatorische Beziehung des Subjekts zum verinnerlichten [kleinen] anderen a (Lacan, 1961b, 457-459).

Auf der Grundlage der genannten Vorarbeiten kommt Lacan (1961c, 2) auf diesen Topos zurück und macht deutlich, dass er den ›einzigsten Zug‹ nicht – mehr – mit »*trait unique*« übersetzt, sondern nunmehr die Bezeichnung »*trait unaire*« für angemessen(er) hält, da diese Schreibung die Differenzfunktion des gegenüber anderen als 1 zu setzenden Subjekts zum Ausdruck bringe. Er führt aus:

»In Bezug auf den Zusammenhang des Subjekts mit diesem einzigen Zug [*trait unaire*] werde ich heute den Endpunkt setzen und berücksichtigen [...], dass diese unserer Erfahrung nach so wesentliche Tatsache, wie sie zuvor von Freud in dem, was er Narzissmus der kleinen Unterschiede nannte, vorgebracht wurde, dasselbe ist, was ich die Funktion des einzigen Zuges nenne; denn dies ist nichts anderes als das Faktum, dass ausgehend von einer kleinen Differenz – und die Bezeichnung ›kleine Differenz‹ besagt nichts anderes als diese absolute Differenz [...], diese von jedem möglichen Vergleich abgelösten Differenz – dass ausgehend von dieser kleinen Differenz, insofern sie dasselbe ist wie das große I, das Ich-Ideal, sich das gesamte vom Subjekt als Träger dieses einzigen Zuges konstituierte oder nicht konstituierte narzisstische Leben den Gegebenheiten anpassen kann, was uns gestattet, nunmehr unsere ersten Schritte in Richtung [...] des Wiederaufgreifens der Funktionen Privation, Frustration, Kastration zu machen« (Lacan, 1962, 191-192).

Hierfür macht Lacan (1965a, 365) darauf aufmerksam, dass dieses »identifikatorische Spiel der ausschlaggebenden Privation« nicht ausschließlich »Effekt des Erscheinens eines puren Loches [*pur creux*], einer für die Realität des – den reinen Mangel verkörpernden – Subjekts initialen Null« sei: Es gäbe immer auch etwas, das im Kontext der Frustrationserfahrung der Dialektik dieser Prozesse entgehe und als ein »restliches Etwas [*résidu quelque chose*]« dafür Sorge, »dass das subjektive Erleben auf der logischen Ebene des Erscheinens der Null jenes Etwas in Erscheinung treten lässt, das wir Objekt (nennen und das einzig durch seine Anwesenheit die gesamte Ökonomie möglicher libidinöser Objektbeziehung modifiziert, krümmt, abweist. Entsprechend schreibt Lacan (1957a, 199; 1957b, 215; 1957c, 269; 1965a, 338) diese Funktion wie folgt:

Art des Objektmangels	verlorenes Objekt	Ordnung des Mangels	Art der Identifizierung	resultierende Instanz
Kastration -()	imaginär i	Symbolisches S	›ödipal‹	Über-Ich
Frustration	real r	Imaginäres I	symbolisch sI [› <i>einzigster Zug</i> ‹]	Ich-Ideal I
Privation	symbolisch s	Reales R	imaginär iI	Ideal-Ich $i(a)$

Ausgehend von der obengenannten Vorstellung eines einem ›Nichts‹ zwischen den Ausschlussprinzipien von ›Sein‹ und ›Haben‹ heraus instituierten Subjekts verweist Lacan (1965a, 362) jedoch darauf, dass dieser Bereich des [großen] Anderen A »kein wirklicher Nullpunkt« ist: Anstelle des zugrundegelegten cartesianisch-mathematischen Koordinatensystems sei von einem »gänzlich anderen [tout autre]« System auszugehen, das am ehesten durch Formen der topologischen Mathematik (›Möbiusband‹, ›Kleinsche Flasche‹) veranschaulicht werden könne. Die in diesen Modellen subjektkonstitutiven »Schnitte [coupures]« ließen erkennen, dass es sich um Differenzierungen des Subjekt durch »Wiederholung des EINEN [répétition de l'UN]« handle und hierin die Vorstellung von der wesensmäßigen »Heterotität«⁷ des Subjekts begründet sei.

Indem er diese Denkfigur etwas (selbst-)ironisch als »Zen-Formel [formule zen]« konnotiert, macht Lacan (1965a, 360) auf die Nähe dieses Modells zum Zen-Denken aufmerksam und schlußfolgert, dass – wenn in dem einen Wesen ein weiteres bzw. mehrere andere bereits repetitiv enthalten sind – dies der taoistischen Metapher entspricht, wonach es »so etwas wie dreihundertdreiunddreissig Millionen dreihundertdreiunddreissigtausend dreihundertdreiunddreissig Buddhas« gibt, bei denen es sich dennoch »immer um denselben Buddha« handelt. Die Topoi des primitiven Modus der Verinnerlichung – Inkorporierung oder Einverleibung – wie der Verkörperung durch Wiederholung thematisieren das ›Sein‹ und das ›Nichts‹ respektive die ›Leere‹ und die ›Fülle‹ als existentielle Fragestellungen, sodass Lacan dazu einlädt, Spruch 2 des ›Tao Te King‹ nachzulesen. Dort heißt es unter anderem:

*Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen
so ist dadurch schon das Hässliche gesetzt.
Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen
so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt.
Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander.
Schwer und Leicht vollenden einander.
Lang und Kurz gestalten einander.
Hoch und Tief verkehren einander.
Stimme und Ton vermählen einander.
Vorher und Nachher folgen einander.*

(Lao Dsi, Spruch 2, Übersetzung Wilhelm)

*Wenn alle Welt das Schöne als Schönes erkennt,
So nur auf dem Hintergrund des Hässlichen.
Wenn sie das Gute als Gutes erkennt,
So nur auf dem Hintergrund des Bösen.
Gleichermassen: Sein und Nichtsein erzeugen einander.
Schwierig und leicht ergänzen einander.
Lang und kurz spiegeln einander.
Hoch und niedrig umarmen einander.
Klang und Ton bestimmen einander.
Vergangenes und Künftiges folgen einander.*

(Lao Dsi, Spruch 2, Übersetzung Kobbe)

Entsprechend bedingen Identität und Alterität einander und entsteht Eines unzweifelhaft aus Nichts, entspringt die 1 aus der 0. Etwas anderes jedoch ist das Verhältnis von Differenz und

⁷ In Lacan (1965a, 359) als »*hétérotité*« mit der handschriftlichen Einfügung »*gén*«, in Lacan (1965b, 14) als »*hétérogénéité*«, bei Bénabou et al. (2002, 45) als Neologismus »*hétérotité*« bestätigt: ›Heterotität‹ [*hétérotité*] = ein von Lacan wohl in Anlehnung an ›Entität‹ [*entité*] gebildete Wortschöpfung, die zugleich allusiv auf ›Heterogenität‹ [*hétérogénéité*] verweist und Aspekte von Gleichheit vs. Andersheit / Einheit vs. Vielheit kontrastiert.

Alterität, denn nunmehr geht es Lacan (1965a, 358) anstelle der »Unterscheidung von Qualitäten« um »das Problem der Unterscheidung von Nichtunterscheidbarem [*indiscernables*]«.

»Der Andere erweist sich nicht etwa als mit dem Gleichen [*pareil*], sondern als mit dem Selben [*même*] verschränkt, und die Frage der Realität des Anderen ist anders gelagert [*distinct*] als jede theoretische [*conceptuelle*] oder paradigmatische [*cosmologique*] Unterscheidung, sie muss bis auf die Ebene dieser Wiederholung des Einen vorangetrieben werden, die dieses [Eine] in seiner fundamentalen Heterotität [*hétérotité essentielle*] instituiert« (Lacan, 1965a, 359).

Diesen Neologismus der ›Heterotität‹ kommentiert Gancet (2004, 19) dahingehend, dieser lasse »im Übergang vom ›Einen‹ zum ›Anderen‹ dieselbe Nuancierung der Bedeutung erkennen, wie zwischen dem ›Selben [*même*]‹ und dem ›Gleichähnlichen [*semblable*]‹. Tatsächlich verleiht die griechische Etymologie dem Adjektiv ›eteros‹ multiple Bedeutungen, deren erste ›doppelt‹ meint, wie es zwei Organe – wie die Lungen – sein können; die zweite ist ›einander ähnlich [*autre semblable*]‹, und die dritte lautet ›voneinander verschieden [*autre différent*]‹, mithin ›gegensätzlich‹, wobei es sich also nicht um ein Klonen handelt. So wird verständlich, dass die Idee der Heterotität die Möglichkeit der Differenz in der Wiederholung des Einen nahelegt. Wenn von dem seienden Einen gesagt werden kann, es gäbe in ihm bereits den Anderen – lässt dies bereits die ›zehntausend Wesen‹ des Taoismus wie die 333 333 333 Buddhas erahnen? Das hieße dann, dass der [in einer Abwesenheit enthaltene] Mangel der Schmelztiegel [*creuset*] des Anderen wäre.«

Identität wird Lacan zufolge dementsprechend über die Unterscheidung mittels Alterität und Heterogenität her- und sichergestellt. Deren Beziehung zueinander erhellt er innerhalb des Seminars IX durch die Referenz auf die sinojapanischen Schriftzeichen – und den ineins zu realisierenden Schriftzug – einerseits wie über den taoistischen Entwurf zur Beziehung des Nichts mit dem Einen andererseits, sodass es ausgehend von einer Leere und in einem Schwanken zwischen Identität und Alterität einen immer verbleibenden Rest, ein Rudiment, eine Spur von Leere gibt. Wenngleich der ›einzige Zug‹ von Lacan ursprünglich als Zeichenfunktion verstanden wurde, wertet ihn Lacan nachfolgend als einen »entscheidenden symbolischen Term [*terme symbolique primordial*]« (Lacan, 1961a, 414), der zum Zwecke der Ich-Idealbildung introjiziert wird und dadurch zum Signifikanten wird, dass er im Nachhinein – durch eine symbolische Introjektion – innerhalb der Signifikantenreihe benutzt oder in das Signifikantensystem integriert wird (Lacan, 1961a, 413-414). Mit dieser Demonstration der Eigenschaften des ›einzigen Zugs‹ regt Lacan an, die Existenz des Subjekts innerhalb der Sprache als logisch artikuliert zu betrachten. Als Einschreibung erfüllt der ›einzige Zug‹ im Sinne Freuds zwar die Funktion einer Inschrift, eines Zeichens, lässt sich aber in seiner Eigenschaft des ›unären Zugs⁸ als signifikante Funktion, sprich, Signifikantenfunktion verstehen, mit der der Ort der Identität des Subjekts angezeigt wird. Das heißt, der ›unäre Zug‹ dient als Absicherung von Differenz und erfüllt die Eigenschaften einer Einschreibung, einer Inschrift also, ohne aber eine Schrift im Sinne eines lexikalischen Schriftsystems zu sein. Lacan veranschaulicht dies am Beispiel des Eigennamens [*nom propre*], anhand dessen sich die Differenz garantierende Funktion des ›unären Zugs‹ aufzeigen lässt. Dabei ist der eigene Name immer ein – wenn nicht gar *das* – Mittel, die radikale Differenz herzustellen und anzuzeigen, die ein Subjekt in Bezug auf andere Subjekte aufweist und ausmacht. Wenn diese Diskussion der Namensmagie und des Namenstabus bei Freud (1912/13) jedoch in einer Abhängigkeit vom anderen verbleibt, erarbeitet Lacan über das Modell

⁸ Der französische Terminus »*unaire*« verweist auf ein Additionssystem, das im Deutschen als ›Unärsystem‹ bezeichnet wird und das lediglich ein Strich-Symbol mit der Wertigkeit 1 besitzt. Dabei lässt sich die Zahl Null im Unärsystem nicht explizit darstellen, da es kein entsprechendes Symbol gibt, sodass die Wertigkeit 0 nur implizit darstellbar ist, indem eine Leerstelle gelassen wird. Lacan verweist mit dieser mathematischen Formalisierung auf die komplexe Logik der theoretischen Mathematik, deren topologische Modelle er mehrfach zur Veranschaulichung struktureller Problemstellungen nutzt. – Während »*trait unique*« als ›einziger Zug‹ rückzuübersetzen ist, müsste »*trait unaire*« als ›unärer Zug‹ übersetzt werden.

des ›unären Zugs‹ trotz dessen Abkunft aus der imaginären Identifizierung ein Unterscheidungsmerkmal jedes Subjekts innerhalb der Sprache, indem er nachweist, dass und wie dieser ›unäre Zug‹ das Subjekt an Sprache an- bzw. in diese einbindet. Die hierfür ›erforderliche‹ Identifizierung, wie sie mit dem ›toten Vater‹ als fehlendem Signifikanten erfolgt, instituiert über ihn (als -1) die symbolische Ordnung und impliziert eine – Anerkennung von – Entfremdung, möglicher Separation zwischen dem Feld des [großen] Anderen A und einem Subjekt, das sich über (s)ein ›Nicht-Nachlassen‹ als begehrendes Subjekt identifiziert.

Insgesamt lässt sich der Identifizierungsprozess des Subjekts in verschiedene Phasen unterteilen: Ausgehend von einem als Null (0) gesetzten Unbewussten, das als ein existierendes Etwas durch sich entfaltende – sich quasi ›entleerende‹ – Abscheidung des Einen (1) ein Zweites schafft, mithin eine Dreierstruktur herstellt, findet sich die eingangs zitierte Entwicklungsdynamik des ›Tao Të King‹ wieder, wonach aus dem Ursprung die »Einheit«, daraus die »Zweiheit« und hieraus weiter die »Dreiheit« erzeugt wird (Lao Dsi, 2006, 59). Dieses Stadium ähnelt sowohl dem, was Derrida (1988a) hinsichtlich der aus differierenden Gegebenheiten entstehenden ›Differenz‹ (innerhalb der heideggerschen ›Zeitlichkeit‹ und ›Räumlichkeit‹) herausarbeitet, als auch der von Lévinas (1998) als aus dem Nichts zu einem ›Es-gibt‹ im Hier-und-Jetzt beschriebenen ›Hypostase‹, dessen Entwicklungsmoment ein Ich konzipiert, das vom Sein noch nicht tatsächlich Besitz ergriffen hat. Marion (2007) stellt diesbezüglich fest, für dieses Stadium sei eine Art »Erweckung [éveil]« des Bewusstseins zu konstatieren, wie sie als 悟り : *satori* für das Zen charakteristisch sei: Das heißt, »die babylonische ›Parusie⁹, bei der die Ränder (S) und die Löcher (R) sich in einer Nicht-Beziehung zueinander befanden und es der Sprache nicht gelang, das Unmögliche zu [be-]decken, reisst im Bemühen, Subjekt und Objekt zu identifizieren, über eine Versuchsstrecke auf. Das zweite Stadium entspricht dem bekannten lacanianischen ›Spiegelstadium‹, in dem sich der Körper als eigener / angeeigneter Körper [*corps propre*] und sich das narzisstische ›Bewusstsein‹ ausgehend von einem ›Ideal-Ich‹ (I) begründet, das in einem ›unären Zug‹ durch das ›Ich-Ideal‹ (S) vor-/bestimmt [*désigné*] wird. Durch Inkorporation des ›Organs der Sprache‹ (Lacan) erscheint hier der ›Sinnkörper‹ [*corps ›sentant*]« (Marion, 2007).

Die von Lacan über Exkurse in taoistische und zen-charakteristische Denkfiguren vorgenommene Nachbearbeitung der drei freudschen Formen von Identifizierung akzentuiert die borromäische Verkettung der Ordnungen des Imaginären, des Symbolischen und des Realen: Im Falle einer imaginären Ausgangsposition wird der ›unäre Zug‹ der Identifizierung ein symbolischer Zug sein und ein reales Symptom haben. Der ›unäre Zug‹ setzt nicht nur die Struktur des Mangels und den Entfremdungscharakter der Identifizierung in Szene: »Gegen das ›Fatum‹, das die Entfremdung konstituiert, erweist sich die Identifizierung des Subjekts mit seiner Kastration, sofern dies ein Anderer zu sein bedeutet, als mehr denn nur eine symbolische Identifizierung, und zwar eine Aktualisierung [*passage à l'acte*] des Subjekts hin zum ›Subjekt-zu-sein‹ [*sujet ›à être*]« (Lemaire, 2006).

»Der unäre Zug zeigt das Eine der Differenz zum Rohzustand [*état pur*] an, er gibt der Signifikantenfunktion Ausdruck, die – im Unterschied zum Zeichen – keineswegs etwas für jemanden darstellt [*représente*], sondern ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert [*représente*]« (Porge, 2002).

Dieses Signifikantenverhältnis des Subjekts wird unter anderem in einer Zen-Anekdote (Wagner, 2009, 260-261) behandelt: In einer Interaktion zwischen dem Zen-Meister Wu Ming 無明 und einem Novizen gab der Meister »keine unmittelbare Antwort. Stattdessen griff er zum Pinsel und schrieb mit schwarzer Tusche ein großes Schriftzeichen auf einen Bogen Papier. Allerdings schrieb er das Schriftzeichen verkehrt herum und zeigte es dann dem zweifelnden Schü-

⁹ ›Parusie‹ (griech.) = dt. ›Anwesenheit‹; philos.: Anwesenheit, Gegenwart, Dasein der Ideen in den Dingen (Plato).

ler. ›Was ist das?‹, fragt er sein Gegenüber. ›Ein Schriftzeichen‹, antwortete der Novize, ›aber es ist verkehrt herum geschrieben.‹ ›Kennst du seine Bedeutung?‹, wollte Wu Ming wissen. ›Natürlich, es ist das Schriftzeichen für ‚Ich‘.‹ ›Richtig‹, bestätigte Meister Wu, ›ein verkehrt herum geschriebenes Schriftzeichen ist also nach wie vor ein Schriftzeichen.‹ Der Novize stimmte zu« und musste an-/erkennen, dass ›gute‹ und ›schlechte‹ (verkehrt handelnde) Menschen gleichermaßen Menschen sind – und als Subjekte demselben Signifikantenverhältnis unterliegen, von einem Signifikanten für einen anderen repräsentiert werden. Hinsichtlich des Schriftzeichens ist davon auszugehen, dass es sich um das Kanji 我, chinesisch *wo*, japanisch *wa* [ich / Ich / selbst], handelt, das eine Variante des Kanji 戈, chinesisch *ge*, japanisch *hoko* [Hellebarde], darstellt, das seinerseits Piktogramm einer solchen Waffe ist. Dieses Gleiten des Sinns vom piktogramatischen Zeichen zum Signifikanten ist Effekt eines transformierenden Zugs:

»Er ist ›Ausknipser [effaçon]‹ des Dings. Der unäre Zug ist Entäußerung [manifeste] der Schrift (des Phonems, des differentiellen Schriftzugs [trait différentiel]) innerhalb des Sprechens [parole]« (Porge, 2002).

Für die chinesische Philosophie des ›Einen (Pinsel-)Schriftzugs‹ bezieht sich Lacan auf den Maler Shitao 石濤 – nicht nur auf dessen Malerei, sondern eben auch dessen theoretische Reflexion. Zur diffizilen Frage des als 1 gesetzten ›unären Zugs‹, der als dieses Eine (Einzigartig-Erste) »nur von dem Moment an als etwas Retroaktives auftaucht, in dem sich eine Wiederholung als Signifikant lanciert [s'introduit]« (Lacan, 1967, 403), merkt er zu Shitao an, dieser mache »großes Aufheben« um den ›unären Zug‹:

»Er spricht von nichts anderem, ja doch, er spricht von nichts anderem auf ein paar Schriftseiten. Auf Chinesisch wird dies – nicht nur von den Malern, denn auch die Philosophen sprechen viel davon – als *i* bezeichnet, was mit 1 gleichbedeutend ist und was [auch] ›Zug‹ bedeutet. Es handelt sich dabei um den unären Zug« (Lacan, 1967, 403).

Tatsächlich erarbeitet Shitao anhand der in einem Zug und rhythmisch ausgeführten Malerei eine theoretische Begründung der Kunst des kalligraphischen Strichs: Dieser ›Eine Strich‹ markiert in seinem Werk die »Einheit zwischen dem menschlichen Geist und dem Geist des Universums« (Cheng, 2004, 89) – er ist »gleichzeitig der Hauch, Yin-Yang, Himmel-und-Erde und die zehntausend Dinge« (Cheng, 2004, 84). Wenngleich die Grundidee des ›Einen Pinselstrichs‹ auch von anderen Theoretikern erarbeitet wurde, wird diese Praxis der einfachen Linie bzw. des schlichten Umrisses der Dinge insbesondere von Shitao vertreten. Für ihn entfaltet der ›Eine Strich‹ seine Wirkung – als Einkreisung (s)einer Wirklichkeit – nur dank der ihm vorausgehenden, ihn verlängern, ihn sogar durchdringenden Leere, und das heißt für Shitao in seinem Buch ›Zhongyong‹ vom ›Einhalten der Mitte‹, Kapitel I:

»Der Eine Pinselstrich ist der Ursprung aller Dinge, die Wurzel aller Erscheinungen« (Cheng, 2004, 153).

Damit aber gerät dieser eine Strich zu einer »Belehrung ohne Worte«, die zugleich an Simplizität nicht zu unterbieten ist (Roloff, 2008, 318). Der Koan 61 des ›Cong-rong-lu‹ und der Koan 48 des ›Mumonkan‹ behandeln diesen einen Strich des Yuezhou Qianfeng 越州拳法, der auf die Frage nach dem »einigen Weg als Tor zum Nirvana [...] mit seinem Wanderstab einen einzigen Strich [vollführte] und sagte: ›Hier!‹« (Roloff, 2008, 317). Dieser Strich durch die Luft entspricht jenen schwer zu verstehenden geraden Erklärungen, in denen alles offen zutage liegt und die sich dennoch bzw. gerade deshalb nur mit Mühe entschlüsseln lassen, weil nämlich jeder konventionellen Belehrung durch Wort und Schrift stets der »Makel der Bedingtheit« anhaftet: »Um diesen Dilemma zu entgehen suchte das Zen nach Möglichkeiten, unmittelbar und direkt – also ohne Vermittlung durch verbale Strukturen – zum Grund des Seins zu gelangen« (Braun, 2006, 232). Wenn Shitao also den mit dem ›unären Zug‹ gleichzusetzenden und in einem Atemzug zu vollziehenden ›Einen Pinselzug‹ als 1 setzt und dieser mit dem Kanji — ge-

geschrieben werden kann, markiert der Strich in der Tat den Beginn der Schrift mit dem gleichzeitigen ›Auftauchen‹ seiner signifikanten Funktion.

Folgt man dieser Idee der abstrakten Linie in ihrer grundsätzlichen Bedeutung und kulturgeschichtlichen Dimension, findet sich zu Anbeginn der (Schreib-)Kunst eine Entwicklung von Dualitäten, die als Gegensatzpaare ›glatt : gekerbt‹, ›haptisch : optisch‹, ›nah : fern‹, abstrakt : konkret‹ bestimmbar sind (Deleuze & Guattari, 1980, 687-693). Der eine Pinsel-/ Zug — : *ichi* erweist sich dabei als einliniger, horizontaler, invarianter, abstrahierter Strich, der den Raum einkerbt, der nichts eingrenzt, d. h. keinen Umriss (mehr) zieht: »Eine solche Linie ist formal an sich darstellend, auch wenn sie nichts darstellt« und als sinojapanische »supra-phänomenale« eine Linie, welche »bereits die abstrakte Linie umgewandelt, sie aus ihrem glatten Raum herausgerissen und ihr konkrete Werte zugeordnet« hat (Deleuze & Guattari, 1980, 689). Wenn eingangs der ›glatte‹ Raum des Go-Spiels mit dem ›eingekerbten‹ Raum des Schachspiels kontrastiert wurde, wird der innere Kontext dieser kulturellen Ausdrucksmerkmale – bzw. der ›darunter‹ liegenden Idee – erahnbar. Deleuze und Guattari (1980, 692) setzen zusammenfassend fort: »Die abstrakte Linie ist der Affekt eines glatten Raumes [...]. Daher müssen die Unterschiede von Haptischem und Optischem, sowie von Nahem und Fernem der Differenz von abstrakter und organischer Linie untergeordnet werden, damit sie ihr Prinzip in einer allgemeinen Konfrontation von Räumen finden können. Und die abstrakte Linie kann nicht als geometrisch und geradlinig definiert werden«, weshalb dieser erste Strich, mit dem jedes sinojapanische Kanji beginnt und der im sog. ›ersten‹ Schriftzeichen —, chinesisch *yi*, japanisch *ichi*, repräsentiert ist, als zwar abstrakte Linie, jedoch signifikantes, mithin konkretes Zeichen aufzufassen (zu fassen: greifbar: begreifbar) ist. Mit einer solchen Operation der Verfertigung dieses ›unfertigen‹ Begriffs wird bereits »eine innere Grenze, ein Außen im Innen des Begriffs« ge- und bezeichnet, wird eine »Bifurkation (schize)« vollzogen, »ndem sie den Begriff erfindet und ineins damit die Ebene, in der die Begriffe verteilt sind« (Härle, 1993, 107-108), spricht, wird ein Auffaltung des imaginären Erlebnisraumes hin zum symbolischen Be-/Deutungsraum vorgenommen. Damit aber wird dieser Kanji-Strich — : *ichi* zu einem – jede Zen-Erfahrung behindernden – Objekt von Schriftgläubigkeit, zu einem fixierten Gedächtnisanker. Der 8. Koan des ›Cong-rong-lu‹ beginnt dementsprechend mit der Ankündigung: »Wenn auch nur der allererste Strich eines Schriftzeichens in deinem Geist verbleibt, wirst du schnell wie ein Pfeilschuss in die Hölle stürzen« (Roloff, 2008, 43). Angesichts der drohenden ›Hölle‹ eines in Kausalitäten, Verblendungen und Begierden fixierten, insgesamt verfehlten Lebens setzt dieser Koan mit einer strikten Aufforderung ein, auch noch den letzten Rest eines Schriftzeichens – am besten mit dem die Basis jeden Schriftzeichens darstellenden ›allerersten‹, eben die Ziffer 1 [— : *ichi*] angehenden, Strich – aus dem Gedächtnis zu tilgen und sich somit uneingeschränkt, ohne die Schranken einer Schrift, auf die Erfahrung des Zen einzulassen.

Literatur

- Bénabou, Marcel & Cornaz, Laurent & Liège, Dominique de & Pélissier, Yan (Hrsg.). 2002. 789 néologismes de Jacques Lacan. Paris: EPEL.
- Braun, Julian. 2006. Der gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel: Philosophie und Ethik japanischer Kriegskunst der Tokugawa-Zeit (1603-1868). Dissertation. Universität Tübingen. Tübingen: Tobias-lib.
- Cheng, François. 2004. Fülle und Leere. Die Sprache der chinesischen Malerei. Berlin: Merve.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1980. Das Glatte und das Gekerbte. In: Deleuze, G. & Guattari, F. 1992. Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie (657-693). Berlin: Merve.
- Derrida, Jacques. 1988. Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz – Heideggers Hand. Wien: Passagen.
- Étiemble, René. 1986. Confucius de -551 à 1985. Paris: Gallimard-Folio.
- Freud, Sigmund. 1912/13. Totem und Tabu. In: Freud, S. 1999. Gesammelte Werke, Band IX (1-194). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1921. Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Gesammelte Werke, Band XIII (71-161). 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.
- Härle, Clemens-Carl. 1993. Karte des Unendlichen. In: Härle, C.-C. 1993. Karten zu ›Tausend Plateaus‹ (104-132). Berlin: Merve.
- Lacan, Jacques. 1957a. Du complexe d'Œdipe. In: Lacan, J. (1994) a.a.O., 199-214.
- Lacan, Jacques. 1957b. Du complexe de castration. In: Lacan, J. (1994) a.a.O., 215-230.
- Lacan, Jacques. 1957c. Comment s'analyse le mythe. In: Lacan, J. (1994) a.a.O., 269-284.
- Lacan, Jacques. 1961a. L'identification par ›ein einziger Zug‹. In: Lacan, J. (1991) a.a.O., 401-418.
- Lacan, Jacques. 1961b. L'analyste et son deuil. In: Lacan, J. (1991) a.a.O., 447-460.
- Lacan, Jacques. 1961c. Le Séminaire, Livre IX: L'identification (47/1-57/20). [Transkript vom 13.12.1961]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1962. Le Séminaire, Livre IX: L'identification (435-462). [Transkript vom 13.06.1962]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1965a. Le Séminaire, Livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (337-368). [Transkript vom 03.03.1965]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1965b. Le Séminaire, Livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (323/1-354/20). [Transkript vom 03.03.1965]. Online-Publikation: http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/12-PCX/10_03_Mars_1965_.doc
- Lacan, Jacques. 1965c. Le Séminaire, Livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (633-660). [Transkript vom 12.05.1965]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>.
- Lacan, Jacques. 1967. Le Séminaire, Livre XIV: La logique du phantasme (394-410). [Transkript vom 26.04.1967]. Online-Publikation: <http://www.ecole-lacanienne.net>
- Lacan, Jacques. 1991. Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1994. Le Séminaire, Livre IV: La relation d'objet. Paris: Seuil.
- Lao Dsi [Laotse]. 1987. [Übers. Peter Kobbe] Das Tao Te King von Lao Tse. Online-Publikation: http://home.pages.at/onkellotus/TTK/German_Wing_TTK.html.
- Lao Dsi [Laotse]. 2006. [Übers. Richard Wilhelm] Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben. Köln: Anaconda.
- Lemaire, Maryvonne. 2006. Einziger Zug et trait unaire dans l'identification. Dossier sur l'identification. Online-Publikation: http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=mlemaire150506.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg i.Br.: Alber.
- Marion, Aurélien. 2007. Le médian: vid-à-vie. Online-Publikation: <http://www.psychanalyse-paris.com/1121-Le-Median-vid-a-vie.html>.
- Porge, Éric. 2002. Sur les traces du chinois chez Lacan. In: Essaim, 2 (n° 10), 141-150.
- Roloff, Dietrich (Hrsg.). 2008. Cong-Rong-Lu. Aufzeichnungen aus der Klausur der Gelassenheit. Die 100 Kōan des Shōyōroku. Oberstdorf: Windpferd.
- Turnheim, Michael. 1999. Freuds Trauer-Arbeiten. In: Turnheim, M. 1999. Das Andere im Gleichen. Über Trauer, Witz und Politik (16-97). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ueda, Shizuteru. 1976. Leere und Fülle – Sunyata im Mahayana-Buddhismus, Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst. In: Ueda, S. 2011. Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus (11-37). Freiburg, München: Alber.
- Wagner, Hans-Günter (Hrsg.). 2009. Das Kostbarste im Leben: Chan-Geschichten und Anekdoten. Heidelberg-Leimen: Kristkeitz.

Stand:

11.06.2013

Übersetzung:

Dr. Ulrich Kobbe
iwifo-Institut, Postfach 30 01 25, D-59543 Lippstadt
e-mail: ulrich.kobbe@iwifo-institut.de