

Goethes Faust auf der Couch. Versuch einer Lacan'schen Deutung von Goethes "Faust I"

Zelić, Ivana

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:988755>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-30**



Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet Osijek
Jednopredmetni diplomski studij njemačkog jezika i književnosti nastavničkog
usmjerenja

Ivana Zelić

Gotheov Faust na kauču. Pokušaj lakanovske interpretacije
Goetheova djela *Faust I*

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Tihomir Engler

Sumentor: dr. sc. Sonja Novak

Osijek, 2017

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet Osijek
Jednopedmetni diplomski studij njemačkog jezika i književnosti nastavničkog
usmjerenja

Ivana Zelić

Gotheov Faust na kauču. Pokušaj lakanovske interpretacije
Goetheova djela *Faust I*

Humanističke znanosti, filologija, germanistika

Mentor: doc. dr. sc. Tihomir Engler

Sumentor: dr. sc. Sonja Novak

Osijek, 2017

J.-J.-Strossmayer-Universität in Osijek
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften Osijek
Diplomstudium der deutschen Sprache und Literatur – Lehramt
(Ein-Fach-Studium)

Ivana Zelić

**Goethes Faust auf der Couch. Versuch einer Lacan'schen Deutung
von Goethes *Faust I***
Diplomarbeit

Mentor: Univ.-Doz. Dr. Tihomir Engler

Ko-Mentor: Dr. Sonja Novak

Osijek, 2017

J.-J.-Strossmayer-Universität in Osijek
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften Osijek
Abteilung für deutsche Sprache und Literatur
Diplomstudium der deutschen Sprache und Literatur – Lehramt
(Ein-Fach-Studium)

Ivana Zelić

**Goethes Faust auf der Couch. Versuch einer Lacan'schen Deutung
von Goethes *Faust I***

Diplomarbeit

Literaturwissenschaft

Mentor: Univ.-Doz. Dr. Tihomir Engler

Ko-Mentor: Dr. Sonja Novak

Osijek, 2017

Erklärung über die eigenständige Erstellung der Arbeit

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Quellen im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurde, sind durch Angaben der Herkunft kenntlich gemacht.

Osijek 19.09.2017

(Ort und Datum)

Felić Ivana

(Unterschrift)

Zusammenfassung

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Versuch, Goethes Werk *Faust I* mit Hilfe von Lacans psychoanalytischem Forschungsapparat zu deuten. Im Mittelpunkt der Arbeit steht die psychoanalytische Untersuchung der Faust-Gestalt. Es wird erforscht, ob und inwiefern man die psychoanalytischen Theorien an Goethes *Faust I* anwenden kann und was für Schlüsse daraus gezogen werden können.

Zu Beginn der Arbeit wird Lacans Theorie der Subjektbildung und seine Rolle im Gebiet der Psychoanalyse vorgestellt. Ferner wird sein Forschungsapparat zusammen mit den einzelnen Schlüsselbegriffen erklärt. Im Hauptteil der Arbeit wird eine kurze Erörterung des *Faust*-Werkes dargeboten und auf dessen bisherige Deutungen hingewiesen. Darauffolgend wird die Analyse der Faust-Gestalt anhand der Hypothese, dass in Goethes Werk dem Menschen kein bestimmtes soziosymbolisches Mandat zugewiesen wird, durchgeführt.

Anhand der durchgeführten Analyse ist zu schließen, dass Lacans Forschungsapparat auch auf die *Faust*-Dichtung anzuwenden ist. Der Analyse ist weiter zu entnehmen, dass Goethe dem Menschen bewusst einen Platz im soziosymbolischen Netz verweigert, weil die Menschheit für den Autor zu fassettenreich ist, als dass sie ein bestimmtes, eindeutig zuzuordnendes Leben führen könnte.

Schlüsselwörter

Faust I, Faust-Gestalt, Goethe, Lacan, Psychoanalyse, soziosymbolisches Mandat, Subjektbildung

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	1
2. Lacans Theorie zur Subjektbildung	2
2.1 Position und Rolle von Lacans Theorie in der Psychoanalyse	4
2.2 Grundsteine von Lacans Theorie	7
2.2.1 Das Imaginäre.....	8
2.2.2 Das Symbolische	9
2.2.3 Das Reale	11
2.3 Das Subjekt in Lacans symbolischem Netz	12
2.3.1. Die Spaltung des Subjekts	14
2.3.2 Psychose, Perversion und Hysterie	15
2.3.3 Das Lacansche Objekt.....	16
2.3.4 Begierde und „Jouissance“	17
3. Johann Wolfgang Goethes Faust	18
3.1 Goethes Faust I	19
3.2 Bisherige Deutungsansätze	21
4. Versuch einer Lacanschen Deutungsweise von Goethes Faust I	23
4.1 „Vorspiel auf dem Theater“ ≠ das Imaginäre, Symbolische und Reale	23
4.2 Erdgeist ≠ Ding / das symbolische Andere	25
4.3 Faust ≠ Subjekt / gespaltenes Subjekt / psychotisches Subjekt	26
4.4 Osterspaziergang ≠ Spaltung des Subjekts.....	27
4.5 Mephistopheles ≠ das Ideal-Ich im Bezug zum Moi-Ich des Fausts.....	28
4.6 Gretchen ≠ Objekt des Begehrens	29
4.7 Wald und Höhle ≠ Platons Höhlengleichnis ≠ die Überquerung der Barriere.....	29
4.8 Valentins Tod ≠ Scheitern des Mandats / imaginäre Aggressivität	31
4.9 Der eigene Tod ≠ das Trauma des Realen	32
5. Goethes Weigerung ein soziosymbolisches Mandat zuzuweisen	33
6. Schlusswort	34
Literaturverzeichnis	36

1. Einführung

Im Mittelpunkt dieser Diplomarbeit steht der Versuch, Goethes Werk *Faust. Der Tragödie erster Teil* anhand Lacanscher psychoanalytischer Zugangsweise zu lesen. Die Themenwahl erfolgte aus dem Interesse für die Methode der Psychoanalyse und deren Einfluss im Gebiet der Literaturforschung. Als Grundinstrument der Analyse gilt Lacans Theorie der Subjektbildung und dessen Forschungen im Gebiet der Psychoanalyse, die an Goethes *Faust*-Werk angewandt werden.

Es wird erforscht ob und inwiefern man die psychoanalytischen Theorien an Goethes *Faust I* anwenden kann, und was für Schlussfolgerungen daraus gezogen werden können. Im ersten Schritt erfolgt eine Einführung in Lacans Schaffensbereich, in seine Einflüsse und Anreize sowie in seinen Forschungsapparat. In diesem Teil werden die Begriffe wie die Subjektbildung, das Imaginäre, das Symbolische und das Reale sowie das soziosymbolische Netz mit seinen Unterbegriffen erklärt sowie der Bezug zwischen der Subjektbildung und dem symbolischen Netz bzw. die Beziehung zwischen den drei Registern und dem soziosymbolischen Mandat geschildert.

Im zweiten Teil wird Goethes *Faust*-Tragödie erörtert. Zuerst werden die Hintergründe zum Werk und dessen Erstehung dargestellt sowie Goethes Ansporn zum Schaffensprozess geschildert. Anschließend werden bisherige Deutungsansätze zum Werk dargeboten, woraufhin die Analyse des Werkes und der Versuch einer Lacanschen Deutungsweise unternommen wird, und zwar aufgrund der Hypothese, dass sich Goethe in diesem Werk am Beispiel der Faust-Gestalt weigerte, dem Menschen eine bestimmte Stelle im soziosymbolischen Netz zuzuweisen. Zuletzt wird das Endergebnis zur ganzen Problematik der psychoanalytischen Deutungsweise des *Faust*-Werkes vorgelegt und bewertet.

2. Lacans Theorie zur Subjektbildung

Lacan nach teilt sich die menschliche Psyche in drei Hauptstrukturen auf, welche die Macht über unser Leben und Wünsche haben: in das Imaginäre, in das Symbolische und in das Reale (vgl. Sullivan 1987: 131). Die Mehrzahl von Lacans zahlreichen Begriffen, die sich auf die komplexen Arbeiten der Psyche beziehen, hängt mit diesen drei Hauptstrukturen zusammen, die etwa den drei Hauptmomenten der individuellen Entwicklung eines Subjekts entsprechen (vgl. ebd.). Dabei ist zu beachten, dass unter dem Begriff „Subjekt“ kein tatsächliches menschliches Wesen zu verstehen ist (vgl. Van Haute 2001: 27), sondern das Subjekt der Psychoanalyse, welches sich durch das Vorhandensein eines Unbewusstseins auszeichnet (vgl. Lacan 1981: 43). Um die Erstehung des Subjekts leichter zu schildern, schuf Lacan eine neue Theorie, in deren Zusammenhang er ein sprachliches Modell anbot, um den Eintritt des menschlichen Subjekts in die soziale Ordnung zu erklären (vgl. Bowie 1987: 108).

Das Subjekt wird durch seine Unterwerfung dem Sprechen und der Sprache konstituiert, also durch die symbolische Ordnung bzw. das symbolische Register, wie Lacan das zu nennen pflegt. Diese Unterwerfung der Sprache geschieht im Bereich des Unbewussten (vgl. Lacan 1981: 68). Die strukturellen Grundlagen des Unbewussten, wodurch das Subjekt seine/ihre Wahrheit enthüllt, sind Träume, neurotische Symptome, Parapraxen oder Witze. In diesem Sinne kann man laut Lacan das Subjekt mit einem Text vergleichen (vgl. Glowinski u.a. 2001: 192). Wie er in seinem Vorwort zur englischen Übersetzung *Der vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* schreibt: „Ich bin kein Dichter, sondern ein Gedicht. Ein Gedicht, das geschrieben wird, auch wenn es wie ein Subjekt aussieht“ (vgl. Lacan 1981: viii). Was geschrieben ist, kann verschiedene Formen annehmen. Das ist den drei Registern, denen das Subjekt ausgesetzt ist, zu verdanken: dem Symbolischen, dem Imaginären und dem Realen (vgl. Glowinski u.a. 2001: 192). Diese annehmbaren Formen hängen weniger von den körperlichen Ursachen des Verhaltens (Libido usw.) als von den ideologischen Strukturen ab, die das menschliche Subjekt vor allem durch die Sprache dazu veranlassen, seine Beziehung zu sich selbst und anderen verstehen zu versuchen (vgl. Silverman 1984: 155). Nach Lacan muss man immer zwischen der Realität (der Phantasiewelt, die uns davon überzeugen will, die Welt um uns herum zu sein) und dem Realen (einer Existenz jenseits der Sprache und damit auch jenseits der Ausdrücklichkeit) unterscheiden (vgl. Van Haute 2001: 12).

Bei Lacan dreht sich alles um die drei Schlüsselbegriffe, welche die Theorie der Subjektbildung zusammen mit der Diskurs-Dimension ausmachen: um das „Reale“, worunter das verstanden wird, was beim Eintritt in die Sprache abgeschnitten wird und was das Natürliche und Instinktive ist (vgl. Silverman 1984: 152); ferner um das „Imaginäre“ als Feld der Identifikation und der binären Opposition durch die Vermittlung des Bildes über die Ganzheitlichkeit (vgl. ebd.: 158); letztlich um das „Symbolische“ als Gebiet der differentiellen Bedeutungen, die durch ein System von Signifikanten entstehen (vgl. ebd.: 180).

Nach Lacan entsteht schon im Mutterleib ein Mangel, der dann im Kontakt mit der Sprache vom Subjekt abgeschnitten wird, wobei er das dahinter bleibende Instinktive als das Unfassbare und Unkontrollierbare bezeichnet. Der sexuelle Unterschied, der Mangel an Mann und Frau, ist der erste „echte“ Mangel. Ein anderer „echter“ Mangel ist die individuelle Sterblichkeit, die durch Geschlechtszuweisung kompensiert wird (vgl. ebd.: 152-153). Danach folgt die Phase der Kindheit und der vor-ödpalen Territorialisierung. Zuerst ist das Kind ein undifferenziertes libidinöses Feld ohne Unterscheidung von Selbst und der Welt. In diesem Zeitraum werden die Bedürfnisse des Kindes vollständig erfüllt (vgl. ebd.: 155).

Im nächsten Schritt kommt es nach Lacan zur Einschreibung der erogenen Zonen ins Körperliche durch die unterscheidende Pflege mütterlicherseits, was zur Bildung von Trieben führt, die schließlich auf den hetero-reproduktiven Sex ausgerichtet sind. Indirekte libidinöse Strömungen verursachen das Sichten der Organe als privilegierte Zonen. Somit werden die Organe zu Punkten der Introjektion bzw. der Lustvertreibung. Solche Dinge stehen als Ergänzung zum gefühlten Mangel, woraus sich das *Objekt a* entfaltet, die imaginäre Identifikation mit dem fehlenden Teil (vgl. ebd.: 156).

Die nächste Etappe in der Subjektbildung ist die des Spiegelstadiums. Es ist das Missverständnis des Selbst als anderes, die Spaltung zwischen dem Bild des Ganzen und dem koordinierten Selbst (*moi*) bzw. dem unkontrollierten Körper, dieses Bild ergänzt den körperlichen Mangel. Dabei zählt die Selbsterkennung als falsche Anerkennung, weil das Subjekt nur das imaginäre Selbst sieht (vgl. ebd.: 158). Das führt zu einer Liebe-Hass-Beziehung mit diesem Bild, einer binären Opposition als Grundlogik des Imaginären. Es gibt jedoch keine strenge Trennung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen, so dass der Wunsch nach dem Bild der Ganzheit selbst kulturell vermittelt wird (vgl. ebd.: 160).

Nach dem Spiegelstadium folgt der Spracherwerb, die sogenannte Scheidung von der Realität. Diese Scheidung geschieht durch Signifikanten, synchrone Unterscheidungsreihen, und durch Bedeutungsfelder, die aus Gruppen von konkreten Diskursen bestehen (vgl. ebd.: 163).

Mit dem Erwerb der Sprache kommt es zur Produktion des Unbewussten, was eine weitere Aufteilung des Subjekts und seiner Bedürfnisse bzw. Triebe bezweckt. Artikulierte Forderungen unterdrücken die Bedürfnisse im Unbewussten (vgl. ebd.: 166). Bei den Signifikanten unterscheidet Lacan unäre und binäre Signifikanten. Lacan erklärt den unären Signifikant im Gegensatz zu Freud, der darunter die verlorene Mutter meint, als das Verlieren des Selbst. Dieser Signifikant ist nach Lacan unsinnig und doch nicht reduzierbar: Unsinnig, insoweit er keinen gegensätzlichen Signifikant hat, und nicht reduzierbar, weil er den Punkt des Traumas markiert, und somit für die Zurückdrängung der Triebe ins Unbewusste steht (vgl. ebd.: 171). Der binäre Signifikant, den Lacan als „Verblässen“ des Seins des Subjekts bezeichnet, markiert das Ende des Kontakts zwischen dem Subjekt und seinem echten Sein und ist nur noch Signifikant für einen anderen Signifikanten (vgl. ebd.: 172).

Die unmögliche Begierde des Subjekts folgt als nächster theoretischer Schritt. Diese Begierde bezieht ihre Energie aus den Trieben, doch diese sind seit Langem unterdrückt und unzugänglich (vgl. ebd.: 176). Das eigentliche Ziel, das Eintauchen in die Ganzheitlichkeitsbilder, kann nicht erfüllt werden. Es entwickelt sich ein grundsätzlicher Narzissmus des Verlangens, das Subjekt unternimmt eine Jagd auf Gegenstände, die dieses Verlangen stillen werden. Diese Begierde ist der „Wunsch des Anderen“ (Lacan 1991: 41), welche das Objekt der Begierde und den Ort des Einsatzes der Sprache bestimmen (vgl. ebd.: 178). Hier bringt Lacan die Sprachtheorie ein, um das Subjekt der Psychoanalyse aus dem Gemisch seiner Bildung auszuscheiden und ihm seinen Platz an der Sonne zuzuweisen.

2.1 Position und Rolle von Lacans Theorie in der Psychoanalyse

Lacan neigte nicht immer zur Psychoanalyse, seine Faszination kam zum Vorschein erst, als er 1920 das Medizinstudium anging (vgl. Leader/Groves 2003: 6) und 1926 seine Spezialisierung im Feld der Psychiatrie machte. Zu dieser Zeit bewegte er sich in den Kreisen der bekanntesten surrealistisch orientierten Intellektuellen, wie etwa Paul Claudel, Andree Gide, James Joyce. Mit Breton und Salvador Dali war er sogar gut befreundet, zudem war er noch Picassos Leibarzt (vgl. ebd.: 8). All diese Bekanntschaften und dessen Erfahrungen und Annahmen fanden fruchtbaren Boden als Lacans spätere Faszination mit der menschlichen Psyche sowie seiner Liebe zur Philosophie (vgl. ebd.: 15).

Als Lacan Ende 1926 mit seiner Spezialisierung im St.-Anne-Krankenhaus und in der Anstalt *Speciale des Alienes de la Prefecture de Police* in Paris anfang (vgl. ebd.: 8), begann sein immenses Interesse an der menschlichen Psyche zu wachsen. Zuerst war es die Erforschung der

Paranoia (vgl. ebd.), anhand der seine Dissertation entstand, was später mit der Spiegelstadium-Studie resultieren und zu seiner heute allbekanntesten Theorie der Subjektbildung führen wird (vgl. ebd.: 17).

1934 tritt Lacan der *Société Psychanalytique de Paris* (SPP) bei (vgl. Scott-Lee 1990: 2), wonach er seinen ersten offiziellen öffentlichen Auftritt auf der *Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung* (IPA) in Marienbad hatte, wo er seine Forschungen zum „Spiegelstadium“ präsentierte (vgl. Leader/Groves 2003: 17). In den Jahren des Zweiten Weltkrieges, war die SPP gezwungen, ihre Arbeiten niederzulegen (vgl. Scott-Lee 1990: 3).

Mit dem Ende des Krieges verstärkte sich in Frankreich das Interesse an der Psychoanalyse, als gerade Lacan in dieser Zeit auch selbst Artikel dazu veröffentlichte (vgl. ebd.: 4). Als die SPP wieder mit ihrer Arbeit anfang, stieg Lacan zum wichtigsten psychoanalytischen Theoretiker Frankreichs auf. Er wurde 1948 sogar zum Mitglied des SPP-Ausbildungsausschusses ernannt und spielte eine entscheidende Rolle bei der Ausarbeitung der neuen Statuten der SPP-Gesellschaft (vgl. ebd.). Doch nach nur sechs Monaten als Präsident, trat Lacan 1953 aus der Organisation aus und gründete zusammen mit Lagache und einer Anzahl von Anhängern, die von ihm trainiert wurden, einen neuen Verband, die *Société Française de psychanalyse* (SFP) (vgl. ebd.).

Lacans Studien übten fortan einen starken Einfluss auf die Surrealisten aus. Seit 1951 hielt Lacan regelmäßig Seminare, in denen er die „Rückkehr zu Freud“ (vgl. Leader/Groves 2003:34) vertrat, wodurch er seinen Einfluss noch verstärkte. So nahmen beispielsweise die Philosophen wie Jean Hyppolite, Michel Foucault, Luce Irigaray, Roland Barthes und Julia Kristeva, um nur einige zu nennen, an Lacans Seminarvorlesungen teil oder befassten sich anderweitig mit seinen Arbeiten (vgl. Scott-Lee 1990: 6). In seinen Seminaren manövrierte Lacan geschickt zwischen einer Vielzahl von theoretischen Strömungen, indem er die Psychoanalyse in einen auseinandersetzenen Zusammenhang mit der Geschichte der Philosophie, der Phänomenologie, des Existenzialismus, des Strukturalismus, des Poststrukturalismus, des Feminismus und anderer Strömungen brachte (vgl. ebd.: 7). Nach Veröffentlichung seiner Essays und seiner Vorträge 1966 in *Écrits* erwarb er einen außerordentlichen Berühmtheitsstatus in Frankreich (vgl. ebd.: 6). Lacans Einfluss in den 1950er und 1960er Jahren trug gleichfalls die Tatsache bei, dass nur wenige von seinen Arbeiten in gedruckter Vorlage erhältlich waren. Seine Seminare verbreiteten sich mit der Zeit und nahmen Einfluss auf das Leben Pariser Intellektueller (vgl. ebd.). In den frühen 1980er Jahren war es möglich, jedes seiner Seminare zu einem relativ bescheidenen Preis als Piratenausgabe zu kaufen (vgl. ebd.).

Während Lacan in dieser Zeit als der wichtigste Denker auf dem Feld der Psychoanalyse galt, kämpfte seine Organisation für internationale Anerkennung gegenüber der IPA. Man verlangte aber 1963, dass Lacan auch aus der SFP-Liste entlassen werde, was dann auch geschah (vgl. ebd.: 7). Was Lacan als seine „Exkommunikation“ aus der IPA und der eigenen SFP-Organisation bezeichnete, markierte einen neuen Wandel im Schicksal seiner Lehre (vgl. Lacan 1981: 1). Er setzte seine Seminare auf Einladung des Historikers Fernand Bràudel unter der *aegis der École pratique des hautes études* fort, wobei der marxistische Theoretiker Louis Althausser für ihn Vorlesungen in den Hörsälen der *École normale supérieure* arrangierte, was mit einer hohen Anzahl an Zuhörern im breitläufigen Publikum resultierte (vgl. Scott-Lee 1990: 7). Die meisten Zuhörer waren nicht mehr Psychoanalytiker in Ausbildung, sondern mehr und mehr junge Studenten der Philosophie, der Literaturkritik und der Geisteswissenschaften (vgl. ebd.). Mit diesem Wechsel begann Lacan auch den Inhalt seiner Seminare zu erweitern.

Bis in die 1970er folgt er seinem „Freudwahn“ in Form detaillierter Studien zu Freuds Texten, die er gekonnt mit provokativen Themen verlinkte. Die Themen dazu fand er in der avantgardistischen Literatur sowie in der mathematischen Topologie (vgl. ebd.).

Am 21. Juni 1964 gründete Lacan eine neue Schule, die *École freudienne de Paris* (EFP). Lacans Ziel war es, einen psychoanalytischen Verein zu bilden, der die Tendenz der IPA erfolgreich ersetzen könnte, und zwar in Richtung freier Verfolgung der psychoanalytischen Tätigkeiten in Forschung und Praxis (vgl. ebd.). Dieses Ziel wurde auch bei der Gründung der *Fondation du champ freudien* sowie der *École de la cause freudienne* (ECF) verfolgt.

1980 hielt Lacan sein letztes Seminar, weil er nicht mehr in der Lage war, öffentlich zu lehren. Er zog sich in seine private Praxis zurück. Am 9. September 1981 starb Lacan an Nierenversagen, nach einem langen Kampf mit Abdominalkrebs (vgl. ebd.). Seine angeblich letzten Worte waren: „Je suis obstiné... Je disparais.“ [dt: „Ich bin sturr... ich verschwinde.“]¹ (vgl. Scott-Lee 1990:11)

In seinen Studien betont Lacan das Primat der Sprache als Konstitutiv des Unbewussten, und versucht das Studium der Sprache, wie es in der modernen Linguistik, Philosophie und Poetik praktiziert wird, in die psychoanalytische Theorie einzuführen (vgl. Ragland-Sullivan, 1987: xvi). Eine seine größten Errungenschaften, die er lebenslänglich verfolgte, war seine Neuinterpretation von Freuds Arbeiten.

¹ Die Übersetzung ins Deutsche stammt von I. Z.

Lacan konzentrierte sich weitgehend auf Freuds Arbeit über Tiefenstrukturen und Säuglingssexualität sowie darauf, wie das menschliche Subjekt durch unbewusste Repression das „Andere“ entwickelt (vgl. ebd.: 4-5). Lacan betrachtet die fortwährende und unbewusste Fragmentierung des Selbst als Freuds Kernentdeckung (vgl. Homer 2006: 66), wobei er die Psychoanalyse auf das Unbewusste zurück zu führen versucht (vgl. Bowie 1987:101), indem er de Saussures linguistische Theorie, die strukturelle Anthropologie und die poststrukturellen Theorien miteinander verknüpft und auf die Subjektbildung anwendet. Er lehnt es ab, die Psychoanalyse mit der Sozialtheorie zu verknüpfen (vgl. ebd.: 108). Lacan nach ist die menschliche Begierde durch das Verlangen von anderen strukturiert. Er sieht also das Verlangen als soziales Phänomen und die Psychoanalyse als eine Theorie an, die erklärt, wie das menschliche Subjekt durch soziale Interaktion geschaffen wird (vgl. Fink 2009: 93). Dem entsprechend erscheint der Wunsch des Menschen als eine Kombination aus Sprache, Kultur und zwischenmenschlicher Interaktion zu sein (vgl. ebd.: 96). Lacan sah das Unbewusste im Menschen nicht als eine Dunkelheit voller libidinöser Impulse an, die sich hinter rationalem Willen versteckt, sondern als den „Diskurs des Anderen“, als systemische soziale Bildung, eine Anhäufung von Wörtern, Namen und Sätzen aus welchen kollektive Äußerungen gemacht werden, die erst das Können eines Psychiaters benötigen, um dechiffriert zu werden (vgl. Rabate 2003: 12).

Psychoanalytische Gedanken von Jacques Lacan sind schwer von der Philosophie zu trennen und oft werden sie mit ihr verschmelzt. Trotzdem ist Lacan in erster Linie ein Analytiker, ein Psychiater. Das mag auch der Grund dafür zu sein, warum es extrem schwierig ist Lacan zu lesen, denn seine Schriften scheinen oft sogar am Rande der Verständlichkeit zu stehen. Dazu kommt auch das Problem der Übersetzung wegen der Doppeldeutigkeit, die in seinen Schriften oft zu finden ist. Unser Verstehen hängt von der Übersetzung aus dem Französischen ab, was oftmals das richtige Verständnis seiner Gedanken zusätzlich erschwert.

2.2 Grundsteine von Lacans Theorie

Im folgenden Abschnitt werden einige der einflussreichsten Elemente von Lacans Theorie erklärt. Da die Schlüsselbegriffe, die durch die Psychoanalyse ihren Lauf genommen haben, sehr breitlaufend sind, werde ich mich auf jene Ideen konzentrieren, die in literarischen und anderen breit angewendet kulturellen Studien verwendet werden. Die Schwerpunkte liegen also auf dem imaginärem, dem symbolischem und dem realen Register.

Lacan belehrt uns, dass die Phänomene der Persönlichkeit nur dann wirklich verstanden werden können, wenn sie in einer sozialen und menschlich sinnvollen Dialektik erforscht werden (vgl. Sullivan 1987: 130). 1936 führte Lacan das Spiegelstadium-Konzept (vgl. Lacan 1981: 75) ein, das all seine späteren Bemühungen um die Darstellung der Dialektik von menschlichen Verhältnissen unterstreicht. Das menschliche Subjekt wird in dieser Dialektik als relationales Konstrukt angesehen und der Analyse unterzogen, woraus sich ergibt, dass das Subjekt ein direktes Produkt der Bilder, der mimetischen Identifikation, der Sprache und der ödipalen Struktur ist (vgl. ebd.). Um einen besseren Überblick darin zu ermöglichen, entwickelte Lacan auch die Unterscheidung zwischen dem Imaginären, dem Symbolischen und dem Realen. Es ist aber falsch, davon auszugehen, dass die imaginäre Ordnung gleich der Phantasie ist, die symbolische gleich mit der Symbolik und die reale in Verbindung mit der Realität gebracht sein soll (vgl. Nemitz 2016 o. S.). Das wird im nachfolgenden Teil der Arbeit klargestellt.

2.2.1 Das Imaginäre

Von den drei Registern des Subjekts ist das Imaginäre das erste, das Lacan in seine Schriften und Lehren einführt. Das Imaginäre dominiert in seinem Denken bis Mitte der 1950er Jahre (vgl. Glowinski u.a. 2001: 89).

Das Imaginäre ist kein freudianisches Konzept. Dennoch nutzt Lacan in seiner Ausarbeitung des Imaginären mindestens drei von Freuds Referenzen: den Begriff der Gestalt, der Tier-Ethologie und dessen frühe Theorie zum Narzissmus (vgl. ebd.). Lacan assoziiert das Imaginäre mit der Gefangennahme des Kindes im Bild. Das Kind, in die längst formierte Welt hineingeworfen, fühlt sich von ihr entfremdet, deshalb sucht es nach Identifikationen im Bildnis des Selbst, im „Spiegel“ (vgl. Leader/Groves 2003: 22). Dies bezeichnet man als das berühmte *Lacansche Spiegelstadium*. In dieser Domäne ist vor allem die Ego-Formation für die Psychoanalyse von großer Bedeutung (vgl. Žižek 2003: 12).

Das Subjekt des Spiegelstadiums ist vorerst narzisstisch, wobei das sowohl in Bezug auf das Libidinöse als auch auf das Aggressive logische Folgen nach sich zieht (vgl. ebd.). Das Kind lernt mit Hilfe von Mimikry: es nimmt das Benehmen anderer Dinge oder Menschen an und projiziert es auf sich selbst. Dabei identifiziert sich das Kind immer mit einem Bild, das außerhalb seines selbst ist, entweder mit seinem wahren Abbild im Spiegel oder im Bild eines anderen Kindes (vgl. Leader/Groves 2003: 21). Das Subjekt fängt an, sich dem Mangel hinzu zu bewegen, der nach Lacan das menschliche Subjekt definiert (vgl. Silverman 1983: 151). Das Verlangen des Kindes ist dementsprechend, andere zu einem Teil von sich selbst zu machen.

In diesem Stadium führt die entfremdende Identifikation, die sich das Kind aneignet, zur Bildung des Egos (vgl. Leader/Groves: 23). Dabei ist die Funktion des Egos, den täuschenden Schein der Ganzheit und Koordination, aufrecht zu erhalten (vgl. Bowie 1987: 106). Dieses Ego wird zum Ideal-Ego, zu dem, was das Subjekt für sich anstrebt zu werden, ein Ideal-Ich, das was koordiniert und ganz im Spiegelbild erscheint (vgl. ebd.). Daraus kann man schließen, dass die imaginäre Relation immer eine Beziehung zwischen Ähnlichem oder dem Gleich-Anderen ist. Das bedeutet, dass in gewissem Sinne der Begriff der „Gleichheit“ zentral ist (vgl. Galopp 1985: 59). Lacan veranschaulicht dies mit dem, was er als Phänomen des Transitivity nennt, indem einem Kleinkind seine eigene Handlung und die des anderen als gleichwertig erscheint, z. B. Mark meint Tim hätte ihn gehauen, obwohl er es war, der Tim gehauen hat (vgl. Lacan 2002: 84).

Mit diesem Beispiel wird die Beziehung zwischen dem Imaginären und der Aggressivität veranschaulicht. Aggressivität bezieht sich immer auf das imaginäre Register, wobei man die Verbindung auf zwei Arten interpretieren kann. Erstens bedeutet die Konstitution des Egos eine gewisse Befriedigung als Entschädigung für die ursprüngliche organische Unordnung des Subjekts und zweitens taucht Aggressivität in der Situation des Egos auf, das einem anderen Subjekt wie sich selbst begegnet, was zum Wunsch nach dem Gegenstand des Verlangens dieses anderen führt (vgl. ebd.). Das impliziert, dass der Gegenstand des Wunsches eigentlich immer ein von jemand anderem gewünschter Gegenstand ist (vgl. Nemitz 2013 o. S.). Abgesehen von der Fälschlichkeit des Imaginären und der negativen Seiten, die es im Menschen hervorrufen kann, steht fest: ohne das Imaginäre kann es keine menschliche Wirklichkeit geben. Denn nach Lacan bezieht sich die Funktion des Imaginären immer auch auf die beiden anderen Register, auf das Symbolische und auf das Reale, wodurch eine dreifache Grundlage als Voraussetzung für die Subjektbildung postuliert wird.

2.2.2 Das Symbolische

In Lacans Theorie wird das Symbolische gewöhnlich mit der Sprache verbunden. Ausdrücke wie „das Unbewusste ist wie eine Sprache strukturiert“ und „das Subjekt wird durch Sprache geteilt“ sind auch in diesem Zusammenhang zu verstehen (Lacan 1981: 2). Lacan betrachtet das Symbolische als eine Kette von Signifikanten, die einen logischen Hauptfaden darstellt. Aus diesen Ketten besteht nach Lacan die „symbolische Ordnung“ (Lacan 1991: 29).

Diese Ordnung ist ein aufwändiges Konstrukt von inter-subjektiven und trans-subjektiven Zusammenhängen, worin der einzelne Mensch bei seiner Geburt hineingeworfen wird. Es handelt

sich sozusagen um eine vorbestehende Ordnung, die im Voraus den Platz für den Menschen bestimmt und die Entwicklung seines anschließenden Lebens beeinflusst. Nach Lacan ist eben dies die bedeutendste und unentbehrlichste Bedingung für die Möglichkeit der Subjektivität, für die kollektive symbolische Ordnung oder, anders gesagt, für „das Große Andere“ (Lacan 1981: 131).

Mit der Funktion der Sprache führt Lacan auch das absolute, transzendente Andere ein, indem er meint, dass die Rede in dem Anderen gegründet wird (vgl. Lacan 1988: 244). Darunter meint Lacan, dass die Symbole und die Gesetze des Symbolischen eigentlich im Unbewussten ihren Ursprung haben. Zum Unbewussten meinte Freud, das es ein Teil unserer Existenz sei, der uns entgeht und über den wir keine Kontrolle haben, zugleich aber über unsere Gedanken und Wünsche regiert (vgl. Bayer/Lohmann 2016: 15). Lacan war der Auffassung, dass es sich beim Unbewussten um einen Prozess von großer Bedeutung handelt, der außerhalb unserer Kontrolle liegt. In diesem Sinne definiert er das Unbewusste als den Diskurs des Anderen. Wir werden in die Sprache geboren, durch die Sprache artikulieren wir die Wünsche (der Anderen) und durch sie sind wir gezwungen, unsere eigenen Wünsche zu artikulieren. Mit anderen Worten, wir als Subjekte werden im Umgang mit Anderen realisiert, d.h. wir entfalten unsere Identität indem wir Beziehungen mit Anderen aufbauen. Wir sind in dem verschlossen, was Lacan einen Kreislauf des Diskurses nennt:

It is the discourse of the circuit in which I am integrated. I am one of its links. It is the discourse of my father, for instance, in so far as my father made mistakes which I am condemned to reproduce [...] I am condemned to reproduce them because I am obliged to pick up again the discourse he bequeathed to me, not simply because I am his son, but because one can't stop the chain of discourse, and it is precisely my duty to transmit it in its aberrant form to someone else. (Lacan 1991: 89)

Damit wird eine innige Verbindung zwischen der Rede, dem Anderen und der Sprache postuliert. Das Andere ist auch mit dem Unbewussten verbunden, denn das „Unbewusste ist der Diskurs des Anderen“ (Lacan 1981: 131). Das gilt für Lacan nur, wenn das Kind der Kastration und dem Gesetz des Vaters beitrifft und als Sprachensprecher in seinem gesellschaftlichen Kollektiv voll kompetent wird. Die Sprache ist nur durch Symptome oder Signifikanten möglich, da diese das Mandat des Subjekts definieren und damit den Platz in der symbolischen Ordnung für das Kind freihalten.

Das Gesetz des Vaters wird ferner von Lacan als der notwendige Vermittler zwischen dem Kind und der Mutter angesprochen (vgl. Fink 2009: 64). Dieses Gesetz des Vaters oder auch *Name des Vaters* ist keine Person, sondern wird bei Lacan nur als symbolische Funktion gedacht (vgl. Leader/Groves 2003: 73). Die kastrierende Übernahme der Souveränität des Gesetzes wirft das Kind aus seinen Versuchen heraus, das vollkommene befriedigende Ding für die Mutter zu sein (vgl. Fink 2009: 65).

Dabei ist zu beachten, dass die symbolische Ordnung, von der Lacan ausgeht, keineswegs etwas Vorbildliches oder eine konfliktminimierende Aufgeräumtheit ist (vgl. Nemitz 2013 o. S.). Im symbolischen Register agiert der „Phallus“-Signifikant als erstes Symptom für die Verfälschung, die mit dem Einbruch der Sprache zum Vorschein kommt; er symbolisiert das, was wir durch die Einbeziehung in den Sprachprozess verlieren. Ein Beispiel dafür ist das Kinderspiel „Kaputtes Telefon“, worin die Nachricht am Ende des Kreises drastisch anders ist als die Ausgangsnachricht, was dann für die verfälschende Wirkung der Sprache steht (vgl. Leader/Groves 2003: 99).

2.2.3 *Das Reale*

Das Reale ist eines von Lacans schwierigsten Konzepten. Es handelt sich um keinen materiellen Gegenstand in der Welt, keinen Teil des menschlichen Körpers oder der Realität. Es ist das, was sich der Symbolisierung widersetzt (vgl. Leader/Groves 2003: 61). Für Lacan besteht unsere Realität aus Symbolen und dem Vorgang der Bedeutungszuweisung (vgl. Homer 2005: 81). Das, was wir Realität nennen, ist mit der symbolischen Ordnung verbunden. Zuerst betrachtete Lacan die Relevanz des Realen als in der Psychoanalyse unwesentlich. Doch seine Bedeutung wuchs stetig ab den 1960er Jahren an und gewann weiter an Dynamik (vgl. Homer 2005: 81).

Unsere soziale Realität kann nach Lacan ohne das Reale nicht funktionieren, obwohl es kein Teil unserer Alltagswelt ist. Dieses Konzept markiert den Zustand der Natur, von dem wir für immer durch unseren Eintritt in die Sprache getrennt wurden. Aus klinischer Sicht ist das Reale als die vor-symbolische Realität zu verstehen, die immer wieder in Form eines Bedarfs wie z. B. Hunger zurückkehrt (vgl. Homer 2005: 82). Das Reale ist dementsprechend eng mit dem Körper vor seiner Symbolisierung verbunden. Dabei ist es wichtig, im Hinterkopf zu behalten, dass das Reale das Bedürfnis ist, das den Hunger treibt und nicht das Objekt, das den Hunger befriedigt (vgl. ebd.).

Das Reale ist mit dem Begriff des Traumas verbunden. Die Idee des Traumas impliziert, dass es eine gewisse Blockade oder Fixierung gibt. Die Erfahrung des Traumas weist zugleich auf, dass das Reale niemals sein kann, nämlich, dass es nie vollständig in die symbolische Wirklichkeit eingebunden werden kann (vgl. ebd.: 84). Lacan bezeichnete dieses unterdrückte Element als *das Ding* (vgl. Glowinski u.a. 2001: 155). Das Ding steht für ein verlorenes Objekt, das man ständig aufs Neue herzustellen versucht (vgl. ebd.: 156).

Lacan konzipiert das Reale auch als Unmögliches, d.h. als etwas, was wir nie in der Lage sein werden zu verwirklichen. Es ist logisch unmöglich und ähnelt z.B. einem Glass ohne Boden,

worin Wasser einzuschütten ist, was logisch unmöglich ist (vgl. Nemitz 2016 o. S.). Das Reale beinhaltet in seinem Kern auch das Anhaften des Schmerzes in einem Symptom, der sich als psychotischer Diskurs offenbart und das Andere ausgrenzt. Als ein Symptom existiert das Reale auf der physischen Ebene, aber agiert auch als Augenzeuge in der innerlichen Welt zwischen der persönlichen und der verbalen Domäne des Subjekts. Mit anderen Worten liegt das Reale hinter dem *moi*, es liegt in den Fragmenten, die dem Anderen anhaften; es ist nicht der Diskurs des *moi*, denn dies ist die Realität, und das Reale und die Realität sind keineswegs miteinander verbunden (vgl. Sullivan 1987: 189).

Lacan versuchte sein Konzept des Realen am Beispiel eines sechs-fassettigen Diamanten zu erklären. Aus einem bestimmten Winkel scheint der Diamant konkret und vollkommen zu sein, doch aus einem anderen Winkel scheinen die Fasetten des Diamanten seine Oberfläche zu spalten. Demnach ist der Diamant für Lacan ein Symbol, das in seinem natürlichen Zustand außerhalb der Sprache Abwesenheit/Nichts symbolisiert, während es innerhalb der Sprache Anwesenheit/Sein ausspricht (vgl. ebd.).

Das Reale offenbart sich als jenes, das die Menschen mit sich zum Psychiater bringen, nicht assimilierte Signifikanten, die sich in der Hysterie oder Obsession eines Subjekts offenbaren. Dabei wird der Mensch in der Annahme gelassen, er hätte ein Selbstvermögen und verfügt über eine Selbsteinsicht in seine eigene Lage, doch das ist nur ein Schein (vgl. ebd.: 193). Mit diesem Konzept des Realen revolutionierte Lacan die Praxis der Psychoanalyse und deren Anwendbarkeit in anderen Disziplinen, denn die klinische Psychoanalyse charakterisiert die Subjektivität, die sich als Diskurs eines Menschen in dem Realen behauptet, weshalb zuletzt die Subjektivität auf zwei Ebenen arbeitet, der symbolischen und der des Realen, und lässt sich dementsprechend in verschiedene Disziplinen integrieren und neu interpretieren.

2.3 Das Subjekt in Lacans symbolischem Netz

Um zum symbolischen Netz und dessen Ordnung zu gelangen, ist erst das Lacansche Subjekt zu definieren, um es dann in das symbolische Netz integrieren zu können. Lacans Theorie der Subjektbildung liest sich wie eine Geschichte. Diese beginnt mit der Geburt des Menschen, woraufhin die Phase der Veranschaulichung des Körpers (Spiegelstadiumsstufe), die des Zugangs zur Sprache und zum Ödipuskomplex folgt. Dabei gehören die zwei letzterwähnten Begriffe zu dem, was Lacan die symbolische Ordnung nennt, mit der sie zusammen die Entwicklung und die Reifung des Subjekts in der kulturellen Gegenwart seines Seins markieren.

Das Subjekt ist kein Individuum und sogar kein bewusst denkendes Subjekt, also nicht das Subjekt der Psychoanalyse. Das wahre psychoanalytische Subjekt ist nicht in grammatisch koordinierten Aussagen zu finden oder dem Akt des Sprechens „Ich meine, dass...“ zu entnehmen. Das „Ich“, das darin enthalten ist, ist das Unbewusste, welches das Subjekt der Aussage dazu treibt, diese Aussagen vorzutragen. Mit anderen Worten, Lacans Subjekt ist im Unbewussten zu suchen, denn dort passiert die Spaltung des Subjekts, zwischen dem Sein und dem Nichtsein (vgl. Fink 2009: 44; 45).

Lacan unterscheidet noch zwischen Ego und Subjekt. Für ihn ist das Ego imaginär, wohingegen das Subjekt in die Sphäre des Symbolischen fällt. Das Subjekt ist im Grundsatz also eine gespaltene Entität, die durch die Gesetze der Sprache so gespalten wurde, dass es nicht mehr weiß, was es möchte und was nicht (vgl. Leader/Groves 2003: 65).

Die Sprache ist dabei das Instrument des symbolischen Registers und damit auch der symbolischen Ordnung. Lacan begann in den 1950er von dem symbolischen Register als eine Art gesellschaftlichen, kulturellen und sprachlichen Netzes zu sprechen, worin sich das Kind nach seiner Geburt verfängt. Der Grund dafür ist die Sprache, die auch vor der Geburt des Kindes mit ihrer bestimmenden Ordnung existiert, bzw. sie existiert schon in den gesellschaftlichen Strukturen der Familie, worin das Kind hineingeboren wird. Die Eltern haben bestimmt schon über das Kind geredet, sich dessen potenzielle Zukunft vorgestellt und einen Namen für das Kind gesucht und gefunden. Somit wird das Kind in eine schon existierende Ordnung hineingeboren, worin es dann seinen Platz finden muss (vgl. ebd.: 43).

Das Subjekt ist nach seiner Geburt zwar in der symbolischen Ordnung vorhanden, aber auf eine mangelhafte Weise, denn es nimmt sich als nicht vollständig wahr. Es definiert sich mit diesem Mangel, mit etwas, wofür es meint, dass es ihm fehlt, weil es annimmt, ein Fragment von etwas Größerem zu sein (vgl. Silverman 1983: 153). Nach Lacan liegt die einzige Möglichkeit, diesen Mangel zu kompensieren, darin, dass man sein Schicksal erfüllt (vgl. ebd.), was die Geburtsstunde des Subjekts in der soziosymbolischen Ordnung ist, die um das Subjekt herum bereits existiert und in dessen Rahmen es sich auch zu verwirklichen hat.

Eine solche Positionierung in der symbolischen Ordnung ist nur durch die Sprache und das Sprechen möglich. Die Sprache bringt mit sich das „Andere“, mit dem sich das Subjekt auseinandersetzen muss. Dieses Andere manifestiert sich in dem Bereich des Unbewussten, denn das „Unbewusste ist wie eine Sprache strukturiert“ (Lacan 1981: 2), die dazu dient durch die Barriere des Anderen durchzudringen, womit ermöglicht wird, dass sich das Subjekt in der soziosymbolischen Ordnung verwirklicht (vgl. Fink 2009: 62).

Das Eintauchen in die symbolische Ordnung fordert eine Art der *Bejahung* [H. i. O.] des metaphorischen „Namens des Vaters“. Die *Bejahung* steht als die Symbolisierung selbst, wodurch die Barriere fällt, die zwischen dem Subjekt und der symbolischen Ordnung steht (vgl. Dylan 2006: 18). Der Name des Vaters ist als eine Metapher gedacht. Lacan will damit den Prozess der Ablösung des Ödipuskomplexes im Kinde verdeutlichen. Der Name des Vaters steht für die verbietende Rolle des Vaters, hier des symbolischen Vaters. Dieses Verbot des Vaters lässt das Kind dem Ödipuskomplex entfliehen (vgl. ebd.: 122). Auf der Ebene des soziosymbolischen Netzes heißt das, dass sobald ein Kind in die Sprache eintritt und die Regeln und Diktate, die im Zusammenhang mit der Sprache zu befolgen sind, akzeptiert, in der Lage ist, mit anderen umzugehen und in der Gesellschaft zu agieren. Da die symbolische Ordnung auf der Sprache beruht, sind die entscheidenden Bedeutungsträger die Symbole und Signifikanten. Sie sind diejenigen, die dem Subjekt auf seinen bestimmten Platz im symbolischen Netz hindeuten. Die Symbole und vor allem aber die Signifikanten definieren das symbolische Mandat des Subjekts (vgl. Sullivan 1987: 174-175). Es ist letztendlich die symbolische Ordnung, die für die Subjektivität entscheidend ist und welche die imaginären Bilder aus dem Spiegelstadium ablöst. Daher sei nach Lacan die Aufgabe der Psychoanalyse, über das Imaginäre hinaus zu dringen, um das Subjekt sich im Gebiet der symbolischen Ordnung weiter entfalten zu lassen.

2.3.1. Die Spaltung des Subjekts

Für Lacan ist das Subjekt gespalten. Die Spaltung geschieht, wenn das Subjekt in das Symbolische eingeführt wird. Die Einfügung, die einem immer aufgezwungen wird, führt zwangsläufig zur Entfremdung des Subjekts vom Selbst. Das gespaltene Subjekt kann und wird nur dann verstanden, wenn es durch Diskurs vermittelt wird (vgl. Scott-Lee 1991: 174). In einer solchen Zwangssituation kommen verborgene Strukturen ans Licht, das Kind ist von einem Trauma geprägt, wobei das Unbewusste diese Ur-Wunde evoziert und das Subjekt dadurch gequält wird (vgl. Lacan 1981: 67). Das Subjekt, überwältigt in seiner Spaltung, unterliegt dem Wiederholungszwang und lässt sich immer wieder aufs Neue quälen (vgl. ebd.: 68). Lacan erklärt diese Zwangswiederholung an Hand des Begriffes des Nucleus, einem Hinterbleibsel des Realen im symbolischen Register:

Syntax, of course, is pre-conscious. But what eludes the subject is the fact that his syntax is in relation with the unconscious reserve. When the subject tells his story, something acts, in a latent way, that governs this syntax and makes it more and more condensed. Condensed in relation to what? In relation to what Freud, at the beginning of his description of psychical resistance, calls a nucleus. (Lacan 1981: 68)

2.3.2 *Psychose, Perversion und Hysterie*

Bei der Entfremdung/Trennung wird die Subjektivierung als eine kontinuierliche Geschichte innerhalb des dialektischen Verhältnisses zwischen Mutter und Kind dargestellt. Die Entwicklungsbahn des Kindes ist durch seine Beziehung zu seiner Mutter bestimmt, die er als Quelle der „Jouissance“ wahrnimmt. Lacan identifiziert drei subjektive Kategorien, drei verschiedene Wege der Verwaltung dieser Jouissance: Psychose, Perversion und Neurose, wobei die letztere noch in Hysterie und Zwangsneurose unterteilt wird (vgl. Fink 1997: 116). Das Ausmaß, in dem sich das Kind der Entfremdung und/oder Trennung unterwirft, bestimmt die Struktur seines Subjekts.

Wenn die Entfremdung/Trennung erfolglos ist, dann ist das Subjekt psychotisch. Weil ein Signifikant das Symbolische organisiert, bleibt der Psychotiker auf der Ebene des Imaginären verharren. Wenn diese Identifizierung zerfällt, erlebt das Subjekt eine Überwältigung, d.h. Jouissance in Form von visuellen oder auditiven Halluzinationen (vgl. Fink 1997: 79). Der Psychotiker ist nämlich jemand, der niemals durch den Namen des Vaters gebunden war (vgl. ebd.: 82), weil für ihn/sie ist die Ordnung des großen Anderen, in dem man dem Gesetz folgt, nur ein Schein ist.

Dagegen äußert sich die Perversion darin, wenn sich das Subjekt der Entfremdung teilhaft unterwirft (vgl. Glowinski u.a. 2001: 152). In ihren Beziehungen zu anderen geben solche Menschen ihre ursprüngliche Bindung an die Mutter wieder, sie versuchen, der Phallus für den anderen zu sein (vgl. Rabate 2001: 192).

Ein neurotisches Subjekt kann zwei verschiedene Orientierungen in Bezug auf den Wunsch des Anderen einnehmen. Das hängt davon ab, wie die Orientierung vom phallischen Signifikanten dargestellt wird, wobei dann eine Neurose in Form einer Hysterie oder einer Obsession entsteht (vgl. Fink 1997: 118). Die Obsession nimmt die Position des Sperrgegenstandes ein und bezieht sich daher nicht direkt auf das Andere, weil es den Zusammenhang mit dem anderen negiert (vgl. ebd.). Andererseits kann der Hysteriker durch Identifizierung mit der Objektursache im Wunsch des Anderen die Position des Objektes einnehmen, indem er das Objekt der Begierde des Anderen sein werden möchte (vgl. ebd.: 120). Sowohl der Hysteriker, als auch der Obsessionist erscheinen als aufdringliche Präsenzen für den Anderen.

2.3.3 Das Lacansche Objekt

Objekt petit a ist das, was man nach Lacan als die Objektursache der Begierde verstehen kann. Es wurde ins Englische gelegentlich als „*objekt a*“ [H. i. O.] oder „*objekt petit a*“ [H. i. O.] übersetzt (vgl. Fink 2009: 93). Lacan ist der Meinung, es sei seine bedeutendste und einflussreichste Formulierung, welche in der Psychoanalyse als eine Art grundbestimmender Begriff ist, wie es die Zahl oder Quantität in der Mathematik sind, d.h. sie bilden unterscheidende Einheiten in diesen Wissensbereichen (vgl. Glowinski et al 2001: 122). Im Gegensatz zu dem großen Anderen ist das Objekt *a* oder auch das kleine andere ein Teil des Egos und keine separate Einheit wie das große Andere (vgl. Evans 2006: 128).

In seinen frühen Arbeiten definierte Lacan den Begriff des Objekts *a* als ebenbürtig mit dem Ego, also das Ego war das erste Objekt, nämlich das Objekt *a*, und ein Ego des Anderen würde als Objekt *a'* bezeichnet (vgl. Fink 2009:95). In dieser Zeit formulierte Lacan die Beziehung der beiden Objekte *a* und *a'* als imaginäre Beziehung. Das Kind, sich noch in seiner Spiegelstadiumsphase befindend, identifiziert sich mit dem Ego des anderen Kindes und entwickelt dabei entweder Gleichnis und Liebe zum anderen *a'* oder Rivalität und Hass (vgl. ebd.).

Erst mit dem Seminar VII fängt Lacan an, das Objekt als reales Objekt der Begierde anzusehen. Dieses reale Objekt steht in einer symbolischen Beziehung zum Anderen, dieses Andere formt die Begierde des Subjekts (vgl. ebd.: 96). Das können etwa Noten, ein Diplom, Erfolg oder anderweitige Dinge sein, die im Subjekt Angst hervorrufen können. Diese stammen aus der Sphäre des Symbolischen, folglich aus dem Anderen als Sprache, und stehen in solchen Zusammenhang wie beispielsweise das Wissen zu den Noten oder die Karriere zum Erfolg (vgl. ebd.: 97).

Weiter verknüpft Lacan das Objekt mit der Begierde des Subjekts. Er definiert die Begierde als andauernde Suche nach etwas anderem, was die Begierde nicht erfüllt, sondern noch verstärkt. Diese Begierde hat kein Objekt, d.h. es ist kein Objekt wie jenes des Egos, sondern steht dieser Begierde ein Objekt *a* gegenüber, wenn da überhaupt noch von einem Objekt die Rede sein kann, weil sich die Begierde auf keine bestimmten sinnlich fassbaren Objekte, Individuen oder Sachen bezieht (vgl. ebd.: 102). Fort an ist das Objekt *a* die Ursache der Begierde. Es setzt die Begierde in Bewegung, es veranschaulicht die Triebe (vgl. Evans 2006: 128). Diese Triebe suchen nicht das Objekt *a* zu erhalten, sondern sie kreisen nur um das Objekt, weil die Begierde keine Erfüllung ihres Wunsches sucht, sondern danach trachtet, eine nur noch größere Begierde zu entfalten (vgl. ebd.). Das Objekt *a* kann als Ursache der Begierde, von Objekt zu Objekt, vom Anspruch zum

Anspruch, verschoben werden, weil die Begierde metonymisch funktioniert (vgl. Fink 2009: 102). Das Lacansche Objekt ist demnach in der Begierde des Subjekts verankert.

2.3.4 Begierde und „Jouissance“

Lacan definiert die Begierde als ewige Unzufriedenheit, die Begierde ist für ihn das, was in dem Schatten des Dranges lauert, und von dort aus absolute Bedingungen einführt, wie es im Falle von Fetischismus ist (vgl. Leader/Groves 2003: 81). Die Erregung kann nur erfolgen, wenn bestimmte Bedingungen vorhanden sind, z.B. Samthandschuhe oder Handschellen bei den Fetischisten.

Man muss bei Lacan auf den Unterschied zwischen der Begierde und dem Wunsch aufpassen, denn es handelt sich nicht um ein und dieselbe Sache. Die Begierde ist zwischen den Zeilen versteckt, sie lauert aus dem Schatten des Dranges, sie ist erst in kleinen Fragmenten des Bewusstseins zu finden, denn sie befindet sich in dem darin enthaltenen Teil des Unbewussten. Der Wunsch ist andererseits das, was man sich bewusst wünscht und möchte (vgl. ebd.: 84). Ein anderer Unterschied zwischen den beiden liegt auch in der Verfälschung, die aus der Begierde resultiert. Man ist dabei eine Prüfung zu belegen und träumt in der Nacht davor, dass man die Prüfung in einem Badezimmer bestanden hat (vgl. ebd.: 85). Der Wunsch ist als das Bestehen der Prüfung dargestellt und die Begierde als das Badezimmer. Die Verfälschung der Begierde liegt darin, dass die Begierde nicht im offensichtlichen Wunsch, die Prüfung zu bestehen, liegt.

Wie schon erwähnt bezieht sich die Begierde auch auf das Objekt der Lacanschen Theorie. Das Objekt ist die Ursache der Begierde. Dieses Objekt ist für die Erscheinung der Begierde verantwortlich, wovon auch die Intensivität der Begierde abhängt als auch die Erscheinungsform, in der sie sich manifestieren wird (vgl. Fink 2009: 102).

In Opposition zur Begierde steht das, was Lacan als „Jouissance“ bezeichnet. Die Entlehnung kommt aus der englischen Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts und bedeutet übersetzt so viel wie „Genuss“ (vgl. Leader/Groves 2003: 140). Lacan versteht darunter alles das, was übergenug ist, bzw. als das, was der Organismus nicht verkraften kann (vgl. ebd.) Die *Jouissance* behauptet sich in den meisten Fällen als unverträglicher Schmerz oder Leiden, das sich als Überbleibsel des Realen immer wieder auf ein und demselben Ort manifestiert, schmerzt und Leiden mit sich bringt (vgl. ebd.: 141). Lacan sagt zu *Jouissance*:

Jouissance is what serves no purpose (ne sert à rien). I am pointing here to the reservation implied by the field of the right-tojouissance. Right (droit) is not duty. Nothing forces anyone to enjoy (jouir) except the superego. The superego is the imperative of jouissance – Enjoy. (Lacan 2002: 3)

Damit steht Lacans *Jouissance* als Genuss jenseits des *Lustprinzips* [H. i. O.] (vgl. Lacan 2002: 56) und erscheint als Übermaß am Leben. Im Französischen hat das Wort *Jouissance* auch eine sexuelle Konnotation und ist mit sexuellem Vergnügen verbunden (vgl. ebd.: 5). Der Mensch wird mit *Jouissance* im Körper geboren. So manifestiert sie sich im Körper als Überschuss an Erregung, wobei das Subjekt dieser überquellenden Erregung loswerden muss (vgl. Leader/Groves 2003: 146). Das geschieht durch Kastration, d.h. durch Gesetze und Regelungen des soziosymbolischen Mandates, dem das Subjekt unterliegt. Trotz allem solchen Ausfließens der *Jouissance* aus dem Körper bleibt daran ein kleiner Teil haften, und zwar in den erogenen Zonen des Körpers (vgl. ebd.: 147). Dabei ist *Jouissance* nicht mit der Liebe zum Anderen oder der Liebe überhaupt zu verbinden, denn, wie gesagt, besteht sie weiter nur in den erogenen Zonen des Körpers und diese haben mehr mit den Reizen als mit der Liebe zu tun, bzw. nicht *Eros* als universelle Liebe, sondern *Eros* als Begierde des Anderen schwingt in der *Jouissance* mit: „The jouissance of the Other, of the Other {Autre} with a capital A, of the body of the Other that symbolizes it, is not the sign of love.” (vgl. Scott-Lee 1991: 182).

3. Johann Wolfgang Goethes *Faust*

Faust ist Goethes bekanntestes Werk, das viele andere Schriftsteller in den späteren Epochen beeinflusste. *Faust I* wurde im Jahr 1808 herausgegeben, doch Goethe begann am *Faust* schon mit 24 Jahren zu schreiben. Diesen nur als Fragment gebliebenen Text bezeichnet man als *Urfaust*, wobei Goethe das Werk erst mit 85 Jahren in seiner reiferen Schaffensphase beendete, wonach es posthum unter *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* veröffentlicht wurde.

Goethe entnahm die Gestalt des Fausts aus der deutschen Geschichte. Im 15. Jahrhundert (ca. 1480–1540) lebte auf deutschem Boden der Astronom und Alchemist Doktor Georg oder Johann Faust (vgl. ebd.: 143). Damit stößt Goethe gegen die poetologischen Regeln seiner Zeit, denn anstatt das Vorbild für seine Hauptgestalt aus der griechischen oder römischen Mythologie, wie es bis zu den 1770er Jahren üblich war, zu entnehmen, übernimmt er eine Gestalt aus dem mittelalterlichem Deutschland.

Dabei entwirft Goethe die Faustdichtung als eine Allegorie zum Leben der Menschheit. Ausgangspunkt dieser Allegorie ist die Frage nach dem Sinn des Lebens, der sich durch den ruhelosen intellektuellen und emotionalen Drang der Hauptgestalt im Werk manifestiert.

3.1 Goethes *Faust I*

Goethes Werk ist in zwei Teile gegliedert, *Faust I* und *Faust II*. Der erste Teil führt den Leser in die Geschichte ein, wobei dieser Teil noch in vier weitere Abschnitte aufgeteilt ist. In der *Zueignung* (vgl. Goethe 2007: 5) redet der Autor selbst, erzählt vom Schaffensprozess und gibt die Stimmung wieder. Im *Vorspiel auf dem Theater* (vgl. ebd.: 6) streiten ein Theaterdirektor, ein Dichter und eine lustige Person über den Zweck und die Funktion des Theaters, wobei der Direktor eine unternehmerische und materialistische, der Dichter eine aufklärerische und die lustige Person eine unterhaltende Absicht vertritt. Ihr Kompromiss ist das Universal-Stück, *Faust*:

Ihr wisst, auf unsern deutschen Bühnen
Probiert ein jeder, was er mag;
Drum schonet mir an diesem Tag
Prospekte nicht und nicht Maschinen.
Gebraucht das groß' und kleine Himmelslicht,
Die Sterne dürft ihr verschwenden;
An Wasser, Feuer, Felsenwänden,
An Tier und Vögeln fehlt es nicht.
So schreitet in dem engen Bretterhaus
Den ganzen Kreis der Schöpfung aus
Und wandelt mir bedächt'ger Schnelle
Vom Himmel durch die Welt zur Hölle. (Ebd.: 11-12)

Im *Prolog im Himmel* (vgl. ebd.: 13) handelt es sich um die Hiobswette aus dem *Alten Testament*. Da wettet der Teufel mit Gott, dass er Faust auf seine Seite holen wird. Der Gott geht auf die Wette ein, weil er von Fausts Standhaftigkeit überzeugt ist. Bei der Wette wird deutlich, dass Mephisto/Teufel und der Gott/Herr keine gleichberechtigten Partner sind, sondern der Teufel vielmehr ein Werkzeug ist, mit dem Gott die Menschen zum Streben bringen will (vgl. ebd.: 14). Dadurch möchte man zum Ausdruck bringen, dass zum Schöpfungsplan nicht nur Licht und Gutes, sondern auch Dunkelheit und Böses gehören.

Nach dem *Prolog* beginnt die eigentliche Handlung von *Faust I*, die auf die Gelehrten- und die Gretchentragödie aufgeteilt werden kann. Die Gelehrtentragödie beschreibt die tiefe Existenz- und Erkenntniskrise der Hauptgestalt und die Gretchentragödie das tragische Liebesverhältnis zwischen Faust und Margarete (vgl. van der Laan 2007: 23).

Am Anfang des Werkes steht Fausts Zweifel am Erkenntniswert aller Wissenschaften, weil ihm diese nicht die Antwort darauf geben, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (vgl. Goethe 2007: 18). Er meint, dass ihm sein langjähriges Studium nichts gebracht habe und denkt, man könne letztendlich nichts wissen:

Habe, nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie

Durchaus studiert, mit heißen Bemühn.
Da steh´ ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor!
Heiße Magister, heiße Doktor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr´
Herauf herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nase herum –
Und sehe, dass wir nichts wissen können! (Ebd.: 17)

Deswegen greift Faust nach Magie und beschwört nach dem Vorbild von Nostradamus den Erdgeist. Da Faust nicht das Erwartete vom Geist hört, sondern seinerseits verspottet wird, dass er sich zu hoch stelle und nicht ihm, dem Erdgeist, gleicht, sondern dem Menscheng Geist, den er nur verstehen kann. In seiner Verzweiflung beschließt Faust Selbstmord zu begehen (vgl. ebd.: 21-28) Die Osterglocken hindern ihn jedoch daran, zwar nicht um des Christentums wegen, sondern weil ihn die Glocken an seine Kindheit und an die damalige schöne Zeit erinnern.

Auf dem darauffolgenden Osterspaziergang begegnet Faust unwissend erstmals dem Teufel. Dieser erscheint in der Gestalt eines schwarzen Pudels, den Faust in sein Arbeitszimmer mitnimmt, wo ihm die wahre Gestalt des Teufels offenbart wird (vgl. ebd.: 32-47)

Faust schließt zuletzt mit dem Teufel eine Wette, weil er mit seinem Leben unzufrieden ist. Mephisto verpflichtet sich Faust im Diesseits zu dienen, ihm alle Wünsche zu erfüllen und tiefste Einsichten zu gewähren. Im Gegenzug verlangt er Fausts Seele, wenn Mephisto es schafft, ihm Ruh und Zufriedenheit zu geben:

FAUST: Werd´ ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!
Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Dass ich mir selbst gefallen mag,
Kannst du mich mit Genuss betrügen,
Das sei für mich der letzte Tag!
Die Wette biet´ ich!
MEPHISTOPHELES: Topp!
FAUST: Und Schlag auf Schlag!
Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!
[...]
MEPHISTOPHELES: Bedenk es wohl, wir werden´s nicht
Vergessen.
FAUST: Dazu hast du ein volles Recht;
Ich habe mich nicht freventlich vermessen.
Wie ich beharre, bin ich Knecht,
Ob dein, was frag´ ich, oder wessen.
MEPHISTOPHELES: Ich werde heute gleich, beim
Doktorschmaus,
Als Diener, meine Pflicht erfüllen.
Nur eins! – Um Lebens oder Sterbens willen
Bitt´ ich mir ein paar Zeilen aus.
[...]
MWPHISTOPHELES: Wie magst du deine Rednerei

Nur gleich so hitzig übertreiben?
Ist doch ein jedes Blättchen gut.
Du unterzeichnest dich mit einem Tröpfchen Blut. (Ebd.: 59-60)

Mephisto führt daraufhin Faust in der Welt herum, zeigt ihm seine Zauberkünste und die Schönheiten des einfachen Lebens, indem er ihn in Auerbachs Keller und danach in die Hexenküche führt, wo Faust verjüngt wird und ihm jede Frau fortan begehrenswert erscheint (vgl. ebd.: 71-90)

Folglich trifft dann Faust auf Gretchen und will sie für sich haben (vgl. ebd.: 91). Mephisto mit der Auflösung des Paktes drohend, verlangt Faust von ihm, dass er ihm das Mädchen anschafft. Da Mephisto keine Gewalt über Gretchen hat, weil sie gläubig ist, benutzt er einfache Tricks, so z.B. beschenkt er sie mit Schmuck (vgl. ebd.: 95). Allmählich gibt Gretchen nach und geht auf Fausts Schmeicheleien ein. Langsam bekommt Faust, was er begehrt. Doch das hat einen hohen Preis, nämlich, den Tod von Gretchens Mutter, die durch angebliches Schlafmittel ermordet wird (vgl. Goethe 1986: 110), und den ihres Bruders Valentin, der in einem nächtlichen Duell wegen Gretchens Ehre von Faust erstochen wird (vgl. ebd.: 108). Der armen Gretchen wird erst dann alles klar, als sie beim Trauergottesdienst ihre Schuld am Tod ihrer Mutter und des Bruders einsieht (vgl. ebd.: 111), wozu sich noch die ungewollte Schwangerschaft gesellt. In der Zwischenzeit bringt Mephisto Faust auf den Brocken zur Walpurgisnacht, wo sich die Hexen alljährlich mit dem Teufel treffen (vgl. ebd.: 115). Während Faust auf dem Blocksberg ist, wird Gretchen wegen Kindesmord zum Tode verurteilt und sitzt im Kerker (vgl. ebd.: 127). Faust verlangt von Mephisto, sie zu befreien, wozu der Teufel zwar keine Macht hat, verschafft jedoch Faust den Schlüssel zum Kerker (vgl. ebd.: 129). Faust versucht Gretchen zur Flucht zu überreden, was ihm nicht gelingt, weil sich Gretchen vor Mephistos Gestalt fürchtet und sich lieber in Gottes Hände begibt (vgl. ebd.: 135). Faust und Mephistopheles fliehen, womit der erste Teil des *Faust*-Werkes endet.

3.2 Bisherige Deutungsansätze

Da Goethes *Faust* zu den meistgelesenen und weitverbreitetsten Werken der Literaturgeschichte gehört, gibt es auch dementsprechend eine enorme Anzahl an Deutungsversuchen. Denn die Faustdichtung fand unter seinen Lesern sowohl Lob als auch Kritik, wobei *Faust* eine beinahe unerschöpfliche Quelle von Symbolen, Bedeutungen und Interpretationsmöglichkeiten ist. Goethes *Faust* ist omnipräsent, er ist heute genauso gültig und anwendbar, wie er es zu Zeiten seiner Erstehung war, weshalb es auch eine Vielzahl an Deutungen gibt (vgl. Fischer 1895: 4).

Einige betrachten das Werk aus der Sicht der Religion und meinen, es handle sich um die Thematisierung des christlichen Wahrheitsanspruches und des Lebens aus der Perspektive eines moralisch gesinnten Gläubigen (vgl. Van der Laan 2007: 16). Andere wiederum vertreten die Meinung, Goethe fädelt da sein eigenes Leben ins Werk ein und sind überzeugt, dass *Faust* biografisch geprägt ist. Weitere belassen es bei der Annahme, es sei ein Werk, das den Kampf zwischen Gut und Böse repräsentiere oder sich am modernen Menschen orientiere, der sich vom Glauben ablöst und in die Wissenschaft flieht (vgl. ebd.: 18). Andere wiederum vertreten die Meinung, *Faust* sei ein gesellschaftskritisches Werk (vgl. Steiner 2010: 1). Parallel dazu gibt es Interpretationen, die ferner auf psychologischen, philosophischen, literaturwissenschaftlichen oder übersetzungstheoretischen Ansätzen beruhen (vgl. Frick u.a. 2006: 270).

Wegen verschiedener Geschichts- und Kulturerfahrungen, die für jeden einzelnen anders sind, entstehen zu diesem Werk zahlreiche unterschiedliche Deutungen, von denen keine mehr oder weniger richtig oder falsch sein muss, sondern im Gegenteil alle als gleichgeltend erscheinen. Man könnte behaupten, dass die Interpretationsproblematik schon Goethe selbst in seinem Werk ironisierend anspricht, als er Mephistopheles sagen lässt: „Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken, / Das nicht die Vorwelt schon gedacht?“ (Goethe 1986: 75).

In dieser Interpretationspalette zum *Faust*-Stoff scheinen psychoanalytische Deutungen am wenigsten vorzukommen. Während meiner Recherche für diese Diplomarbeit stieß ich nur auf zwei derartige Deutungen. Eines ist ein Beitrag zum Jahrbuch der Psychoanalyse von Kurt R. Eissler, worin die Wette, der Vertrag und die Prophetie in Goethes *Faust* aus der Perspektive der Psychoanalyse bearbeitet werden (vgl. Eissler 1984: 29). Bei dem zweiten legt der Psychotherapeut Christian Arnezeder seine Auffassung über die in *Faust* enthaltene Sehnsucht- und Glückproblematik vor (vgl. Arnezeder 2010: 2). Beide Autoren befassen sich nur teilweise mit der Deutung von Goethes *Faust* aus der psychoanalytischen Perspektive, dabei orientieren sie sich nur an bestimmten Teilen des Werks, infolgedessen keine Gesamtinterpretation vorgenommen wird. Ob es an der Komplexität der psychoanalytischen Begriffe bzw. deren Theorien liegt oder am geringeren Interesse an der psychoanalytischen Deutung des *Faust*-Stoffes, ist schwer abzuschätzen, was aber nichts dagegen zu besagen hat, Lacans psychoanalytischen Ansatz an diesen Stoff anwenden zu versuchen.

4. Versuch einer Lacanschen Deutungsweise von Goethes *Faust I*

Im folgenden Abschnitt dieser Diplomarbeit wird der Versuch unternommen, Goethes *Faust I* mittels Lacanscher Theorie der Subjektbildung zu interpretieren und es im Lacanschen Rahmen zu präsentieren. Dazu wird der oben vorgestellte analytische Apparat verwendet. Im Vorhinein wird darauf hingewiesen, dass die vorgelegte Deutung aus dem eigenen Interesse für die Psychoanalyse und für die Faustdichtung entstand ist, das ich durch Angaben aus der Sekundärliteratur sowohl zu Lacans psychoanalytischem Ansatz als auch zu literaturwissenschaftlich vermittelten Grundelementen des *Faust*-Stoffes zu untermauern versuchte.

4.1 „Vorspiel auf dem Theater“ = das Imaginäre, Symbolische und Reale

Im Werk kann das „Vorspiel auf dem Theater“ mit den drei Akteuren, dem Direktor, dem Theaterdichter und der lustigen Person bzw. dem Schauspieler, als das Imaginäre, das Symbolische und das Reale verstanden werden. Es liegt nicht nur in ihrer dreiteiligen Natur, die dafür spricht, sondern auch in ihren Hindeutungen auf die Auffassungen und Aussagen, die sie in diesem Vorspiel vertreten und machen. Der Direktor steht dabei stellvertretend für das Reale. Er fungiert als die unnahbare Instanz, die jenseits und über den beiden anderen Registern steht. Das ist erstens aus der hierarchischen Anordnung zu sehen, denn der Direktor steht über dem Dichter und dem Schauspieler, aber genau so ist er nichts ohne diese beiden. Es handelt sich um ein Verhältnis, das genau so strukturiert ist wie die Abhängigkeit zwischen dem Realen, dem Imaginären und dem Symbolischen bei Lacan.

Zweitens ist im Verhältnis zwischen diesen drei Personen das Nicht-Kontrollierbare präsent: Der Direktor ist sich dessen bewusst, dass die menschliche Begierde ihre Grenzen nicht kennt und auch nicht kontrollieren kann, weshalb er das Reale darstellt, das als Trauma einer Begierde übrigbleibt und sich nicht assimilieren lässt:

DIREKTOR: [...] Ich sag euch, gebt nur mehr und immer, immer mehr!
So könnt Ihr euch vom Ziele nie verirren.
Sucht nur die Menschen zu verwirren,
Sie zu befriedigen, ist schwer- -
Was fällt Euch an? Entzückung oder Schmerzen? (Goethe 1986:6)

Der Theaterdichter steht für das Symbolische. Er verkörpert als Dichter das Sprechen. Damit kann er Menschenherzen bewegen und jedes Element besiegen, denn die Sprache ist

diejenige, die das Subjekt zu seinem soziosymbolischen Mandat hinzuführt. Der Dichter erleuchtet den Menschen bzw. den Subjekten den Weg zu ihrer symbolischen Ordnung: „Wer sichert den Olymp? Vereint Götter? Des Menschen Kraft, im Dichter offenbart.“ (Ebd.: 7) Damit ist die Rolle der Sprache gemeint, die das Reale und das Imaginäre vereint. Denn das Subjekt ist nach seiner Geburt in der symbolischen Ordnung mangelhaft, dieser Mangel ist ein Residuum des Traumas. Nach Lacan liegt die einzige Möglichkeit, diesen Mangel zu kompensieren, darin, dass man sein Schicksal der Verwirklichung seines Selbst in der soziosymbolischen Ordnung erfüllt (vgl. Silverman 1983: 153). Eine solche Positionierung ist nur durch die Sprache und das Sprechen möglich. Dabei bringt die Sprache mit sich das „Andere“, mit dem sich das Subjekt auseinandersetzen muss. Dieses Andere manifestiert sich in dem Bereich des Unbewussten, denn das „Unbewusste ist wie eine Sprache strukturiert“ (vgl. Lacan 1981: 2), die dann dazu dient, durch die Barriere des Anderen durchzudringen, womit ermöglicht wird, dass sich das Subjekt in der soziosymbolischen Ordnung verwirklicht (vgl. Fink 2009: 62).

In der Gestalt des Schauspielers agiert Lacans Register des Imaginären, das durch Phantasien geprägt ist, wodurch ein illusionäres Körperbild des Selbst geschaffen wird, das den Menschen trägt. Die Phantasie führt dabei im Zusammenspiel mit der Vernunft und sogar den Leidenschaften ein Orchester an psychischen Kräften an, das darauf ausgerichtet ist, den Einzelnen von seiner Subjektentfaltung abzuhalten, was gerade auch der Schauspieler hervorhebt:

LUSTIGE PERSON:[...] Drum seid nur brav und zeigt euch musterhaft,
Laßt Phantasie, mit allen ihren Chören,
Vernunft, Verstand, Empfindung, Leidenschaft,
Doch merkt euch wohl! Nicht ohne Narrheit hören. (Goethe 1986: 5)

Das Imaginäre in der lustigen Person als Verkörperung des Schauspielers empfindet Menschen als „wahre Kinder“, weil ihr Entwicklungsstatus nie richtig endet: „Das Alter macht nicht kindisch, wie man spricht, es findet uns nur noch als wahre Kinder“ (Goethe 1986: 8). Das Zusammenwirken aller drei Gestalten trotz ihrer entgegengesetzten Meinungen bezeugt zum einen, dass eine Theatervorführung ohne Mitwirkung aller drei nicht zu Stande gebracht werden kann, weshalb u.a. Goethe diese „Aneignung“ an den Anfang seines Werkes gestellt hat. Zum anderen weist das im Schlüssel von Lacans Theorie darauf hin, dass auch die von ihm postulierten drei Register eng zusammenarbeiten müssen, um die Entwicklung des Subjekts voranbringen zu können. Denn nach Lacan kann sich das Subjekt nicht aufgrund nur eines Registers entwickeln, wie auch eine Theatervorführung nicht ohne die drei genannten Instanzen entstehen kann. Daraus könnte man schließen, dass in der „Aneignung“ die Auswirkungen der drei Grundbereiche des

Psychischen – des Imaginären, des Realen und des Symbolischen – als Schauplatz der Subjektgeburt einfürend angesprochen werden.

4.2 Erdgeist ≠ Ding / das symbolische Andere

Meiner Meinung nach ist der Erdgeist-Gestalt aus dem *Faust*-Text die Rolle des Lacanschen Dings zuzuweisen. Das Ding ist nach Lacan das aus dem Realen Stammende, das sich der Einordnung in die symbolische Ordnung verweigert und demzufolge im Unbewussten des Subjekts als etwas Verlorenes kreist, dessen Revokation unmöglich ist, weshalb es im Subjekt das Gefühl des Mangels bzw. des Verlustes hervorruft. Dabei bezieht sich Faust als Gelehrter auf den Erdgeist als „Herrscher“ über das Wissen, das er nicht finden kann, bzw. wofür er befürchtet, dass er es nie erreichen wird. Für einen, der wie Faust vor allem ein Intellektueller sein und nur als solcher gelten möchte, ist die Fixierung auf das nicht erreichbare absolute Wissen ein tiefgreifender Verlust, zu dessen Gewinnung ihn seine intellektuelle Begierde treibt.

Enttäuscht von seinen bisherigen Misserfolgen im traditionellen wissenschaftlichen Bereich, ruft er als letzte Hoffnung den Erdgeist an. Denn Faust bildet sich ein, dass dieser ihm jenseits aller traditionellen Wissenschaftlichkeit das Prinzip des Kosmos, das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Goethe 2007: 18), vermitteln wird. Das ihm der Erdgeist diesen Dienst erweisen wird, stellt aber nur Fausts Einbildung dar, eine Imagination seiner Begierde, das Imaginäre dieser Erdgeist-Szene, worin er sich unmittelbar im Anderen widerspiegelt, um eventuell dadurch direkt ins Zentrum der All-Erkenntnis zu gelangen bzw. seine intellektuelle Begierde nach Allwissen unmittelbar zu stillen.

Auf Fausts Bitte erwidert aber der Erdgeist: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, Nicht mir!“ (Goethe 1986: 17). Damit wird Fausts Begierde durch die unvermittelbare Stimme des Lacanschen Dinges evoziert, das in den nicht-symbolisierbaren Hinterbleibseln des Realen im Unbewussten des Subjekts verweilt und das im Text in Form des Erdgeistes imaginiert wird. Der Erdgeist bzw. das Ding weist ihn von sich ab und verweist ihn auf diejenige Existenzebene des Subjekts, welche die einzige dem Menschen zugreifbare ist – jene des Symbolischen.

Insofern ist die Erdgeist-Szene als die Stelle im Text zu deuten, wo sich die Hauptgestalt auf der Suche nach seiner Identität im Imaginären aufhält, indem sie sich im imaginierten Bild des Allwissenden wiederfinden sucht, was ihr aber misslingt. Der Misserfolg resultiert daraus, weil das absolute Wissen als imaginierte Grundlage des menschlichen Seins unerreichbar ist, bzw. die

hintergründige Begierde das Subjekt dazu verführt, ins Reale unmittelbar – ohne Vermittlung des Symbolischen – einzudringen, was nach Lacan unmöglich ist.

4.3 Faust ≠ Subjekt / gespaltenes Subjekt / psychotisches Subjekt

Nachdem Faust in der Erdgeist-Szene seine Begierde nicht unmittelbar stillen konnte, erblickt er den Ausweg aus der Kurzschlüssigkeit seines ausweglosen Eintauchtseins ins Imaginäre der Allwissenheit im Selbstmord. Faust versucht sich umzubringen, indem er nach Gift greift (vgl. Goethe 2007: 29), doch der Glockenklang rettet ihn: „[...] Dies Lied verkündete der Jugend muntre Spiele, / Der Frühlingsfeier freies Glück; / Erinnerungen hält mich nun mit kindlichem Gefühle / Vom letzten, ersten Schritt zurück“ (Goethe 1986: 24). Er stellt diesen Klang der Kindheit dem Verlust deren Unbekümmerlichkeit gleich, wobei die Ostersymbolik dafür verwendet wird, um einerseits auf die Möglichkeit anderer Wege zur Wiederaneignung dieser kindlichen Unbekümmerlichkeit als den Tod hinzuweisen; andererseits um in den *Faust*-Stoff den Todestrieb als immer präsenten Gegenpol zum Lebenstrieb einzuführen.

Dabei ist Faust ein Subjekt, das nach dem Misserfolg des unmittelbaren Eintauchens ins Reale und der damit verbundenen verfehlenden Imaginierung seines Selbst im absoluten Wissen dem Wiederholungszwang ausgesetzt ist. Dieser führt ihn jetzt zum Symbolischen, wo er zu einem „moi“ (ich) zu werden hat, dessen Grundmerkmal die Spaltung ist, die in der Gegenüberstellung zum Ideal-Ich entsteht und ihn zuletzt zum gespaltenen Subjekt macht. Ein solcher Weg wird angedeutet, als sich Faust von Mephistopheles in der Welt herumführen lassen beginnt:

FAUST: Wohin soll es nun gehen?
MEPHISTOPHELES: Wohin es dir gefällt.
Wir sehen die kleine, dann die große Welt.
Mit welcher Freude, welchem Nutzen
Wirst du den Cursum furchschmarutzen!
FAUST: Allein bei meinem langen Bart
Fehlt mir die leichte Lebensart.
Es wird mir der Versuch nicht glücken;
Ich wusste nie mich in die Welt zu schicken. (Goethe 2007: 70)

Faust verzichtet auf seine Imagination eines allwissenden Gelehrten, wodurch er aus dem Gelehrtenleben austritt und sich in andere Lebensbereiche einlässt. Schon das Einlassen in den Mandatstausch weist darauf hin, dass die Faust-Gestalt in Goethes Text als ein Subjekt konzipiert ist, dass kein soziosymbolisches Mandat als endgültiges anerkennen gewillt ist. Dadurch wird die Faust-Gestalt zu einem psychotischen Subjekt, das psychotisch ist, weil es nicht zulässt, durch einen Namen des Vaters bestimmt zu werden.

4.4 Osterspaziergang = Spaltung des Subjekts

In der Osterspaziergang-Szene kommt Faust mit seinem Assistenten unter Menschen, es kommt zu Interaktionen, es entsteht ein Diskurs. Es handelt sich um Lacans Kreislauf des Diskurses. Denn hier sucht Faust, unter die Menschen kommend, seinen Todesdrang zu überwinden. Damit tritt er in das soziosymbolische Netz ein, worin er in den Gesprächen mit den Bürgern auf dem Fest (vgl. ebd.: 31-43) zuerst auf das soziosymbolische Mandat seines Vaters stößt. In den Lobreden der Bürger rumort der Kreislauf des Diskurses, der ausgeworfen ist, um Faust in das soziosymbolische Mandat seines Vaters als eines heilbringenden Arztes zu verfangen. Indem aber Faust Wagner erzählt, dass sein Vater mehr Menschen in seinen Experimenten tötete als heilte, distanziert er sich von dieser ihm vorgelegten Vaterrolle. Er will in seine Stapfen nicht treten, ist sich aber nach dem Misserfolg des imaginierten Allwissenserwerbs der Notwendigkeit des Eintritts ins soziosymbolische Netz bewusst. Dabei erscheint ihm das soziosymbolische Mandat seines Vaters, das ihm in der Osterspaziergangsszene vorgelegt wird, als ein Signifikant, der wie jeder andere doppeldeutig ist, was auch Faust in seinen Worten über „zwei Seelen in einer Brust“ anspricht:

FAUST: Du bist dir nur des einen Triebs bewußt,
O lerne nie den andern kennen!
Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen. (Goethe 1986: 33)

Mit diesem Ausdruck wird auf die Spaltung des Subjekts hingewiesen, die als Folge der Abtrennung des Subjekts vom Spiegelstadium ist, das im Text im Bild der „Gefilden hoher Ahnen“ als Imagination des Eintauchens ins Imaginäre enthalten ist. Demgegenüber ist das *moi* (Ich) sich im Bild der anderen Seele dessen bewusst, dass es sich „an die Welt mit klammernden Organen“ zu halten, bzw. ein Mandat im soziosymbolischen Netz zu übernehmen hat. Es ist zugleich Goethes literarisiertes Bild, worin die Spaltung des Subjekts zwischen der imaginierten Totalität des Selbst und der Zerstückelung des *moi* (Ichs) im Angebot des soziosymbolischen Netzes angesprochen wird.

4.5 Mephistopheles ≠ das Ideal-Ich im Bezug zum Moi-Ich des Fausts

Mephistopheles taucht im Text als der alles könnende Schein der Verführung auf, wobei sich die Frage stellt, wessen Verführung und wessen Kraft in Mephisto verkörpert sind? Erblickt man in der Faust-Gestalt das Symbol des gespaltenen Subjekts, dann wäre die Verführung nur bei dem Ideal-Ich, der regulierenden Instanz des Symbolischen zu finden, das, sich der Signifikanten der symbolischen Ordnung bedienend, also der Sprache, das Subjekt dazu bringen möchte, ein endgültiges soziosymbolisches Mandat zu übernehmen.

Das Subjekt zu so einem Schritt zu bewegen, bedarf es gerade einer Verführung. Insofern stellt Mephisto die Verkörperung des Ideal-Ichs, das heißt, dessen trügerischer Macht als Kernpunkt des Symbolischen, die dem Symbolischen eigen ist und die angeblich im Stande ist, dem Subjekt zum einen jede beliebige Lebensform als seine zu vermitteln, andererseits das ewige Verweilen in dieser Lebensform zu ermöglichen und somit letztendlich die Befriedigung der Begierde des Subjekts zu gewährleisten.

Das Trügerische an der Mephisto-Gestalt äußert sich in zahlreichen Eigenschaften dieser Gestalt, die sich z.B. auch in dem angeblich magischen Ritual der dreimaligen Aufforderung zum Eintreten in Fausts Studierstube äußern. Die Täuschung und das Teuflische daran liegen darin, als ob Faust derjenige wäre, der Mephisto als einen Gast bittet einzutreten, bzw. dieser überhaupt nur ein „Gast“ in Fausts Welt wäre. Eigentlich ist die Situation in Bezug auf den „Prolog im Himmel“ umgekehrt: Mephisto ist derjenige, der eigentlich gekommen ist, Faust in seine Welt zu entlocken, wobei er sich selbst trügerischer Weise als „Gast“ präsentiert. Dabei entpuppt sich, dass Mephisto das handelnde Moment während Faust das Objekt des Handelns ist.

Die Mephisto-Gestalt wirkt ferner verlockend, indem sie vorgibt, eine alles könnende Macht zu sein. Das äußert sich nicht zuletzt im Text dadurch, dass Mephisto über die Fähigkeit verfügt, Faust mit Hilfe seines magischen Mantels nicht nur an verschiedene Orte zu „beamen“ (vgl. Goethe 2007: 70), sondern diesen auch zu verjüngen (vgl. ebd.: 89). Eigentlich scheinen das alles Demonstrationen der Allmacht des oberhalb des Subjekts schwebenden symbolischen Systems zu sein, welches mittels des Ideal-Ichs, d.h. Mephisto, das Subjekt, d.h. Faust, durch Übernahme eines der Signifikanten zur Identifizierung mit einem soziosymbolischen Mandat zu verführen.

Aus einer solchen Perspektive ist sowohl das Ideal-Ich als auch dessen Verkörperung im Text, Mephisto, als eine Einheit zu verstehen. In Mephistos Gestalt wird die Anziehungskraft der symbolischen Ordnung dargestellt, die das Subjekt von sich selbst abhängig macht, indem es überhaupt durch dessen Spaltung infolge der Übernahme eines Signifikanten als Subjekt

konstituiert. Dementsprechend ist Mephisto nicht im moralischen Register des Guten und Bösen zu betrachten, sondern als Bote eines Systems, das innerhalb dreier, das Subjekt konstituierenden Bereiche eine von den Kräften, nämlich, jene des Symbolischen, darstellt.

4.6 Gretchen = Objekt des Begehrens

Nach dem Missgeschick in Auerbachs Keller, anhand dessen Mephisto erkennt, dass die flüchtigen Augenblicke des Genusslebens keine Anziehungskraft für Faust haben (vgl. ebd.: 78), wird dieser verjüngt, um so zu den Urquellen seines Ichs – zu seinem Triebleben – zurückzukehren. Dies scheint erforderlich zu sein, weil der in Auerbachs Keller-Szene eingesetzte Signifikant keine ausreichende Anziehungskraft für Faust hatte. Damit wird Faust Gretchen als Objekt seines Begehrens unterschoben:

FAUST:Hör, du mußt mir die Dirne schaffen!
[...]
FAUST:Wenn nicht das süße junge Blut
Heut nacht in meinen Armen ruht,
so sind wir um Mitternacht geschieden. (Goethe 1986: 76)

Im Text beginnt der Handlungsabschnitt, wo das Subjekt, um es ins Netz der symbolischen Ordnung zu verführen, seine Rationalität verliert, wobei die Faust-Gestalt im Verlangen nach Gretchen die Lacansche Metonymie des Begehrens zu spüren bekommt, indem sie den andauernd wechselnden Hunger der Begierde durchläuft. Dabei kann das Begehren von Faust nicht gestillt werden: Er verlangt Gretchen, das Objekt seiner Begierde, sofort zu bekommen, er will sie so oft wie möglich sehen, mit ihr sprechen, sie für sich haben (vgl. Goethe 2007: 92). Es ist die typische Situation, in der es nicht genügt, im Objekt der Begierde temporär zu genießen, sondern wird eine dauerhafte Befriedigung der Begierde im Objekt verlangt, was aber nach Lacan unmöglich ist.

4.7 Wald und Höhle = Platons Höhlengleichnis = die Überquerung der Barriere

Nachdem die Liaison zwischen Faust und Gretchen durch Mephisto eingefädelt wurde, folgt als ein Intermezzo die „Wald und Höhle“-Szene als ein Augenblick in der Handlung, wo Faust alleine bleibend über seine gegenwärtige Situation reflektiert. Einleitend bedankt sich Faust beim Erdgeist, dass er die Welt nicht mehr mit den Augen eines nüchternen Wissenschaftlers betrachtet, sondern von Gefühlen eingenommen wird:

FAUST: Geist, du gabst mir, Gabst mir alles,
Worum ich bat. Du hast mir nicht umsonst

Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen.
Wie in den Busen eines Friends, zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen. (Goethe 1986: 94)

Dabei scheint Gretchen den Signifikant darzustellen, der es Faust ermöglicht, die Barrieren zum Symbolischen abzutun und darin einzutauchen. Das tut er auch im Rahmen seiner Werbung um Gretchen, wobei dieser Signifikant im Unterschied zu dem des Wissens und der Wissensbegierde am Anfang des Werkes mit dem Triebhaften verflochten ist, was dann diesem Signifikanten starke Anziehungskraft verleiht, die wegen der erfolgreichen Wirkung des Signifikanten erforderlich ist. Dabei entsteht – wie bei allen Signifikaten im symbolischen Netz – ein trügerisch-verführerischer Schein: Indem der Signifikant die Versprechung der Stillung der Begierde des Subjekts verspricht, verbirgt er, dass diese Stillung mit der Übernahme eines bestimmten soziosymbolischen Mandats verbunden ist.

Dieses Mandat ist jener des Ehemanns und des Vaters als Oberhaupt der bürgerlichen Familie im 18. Jahrhundert, das Faust durch die Beziehung zu Gretchen zu übernehmen hat. Die trügerische Grundlage, die Faust an dem Schein der Stillung seiner Begierde durch die Liebesbeziehung glauben lässt, kommt gerade in den oben angeführten Worten von Faust hervor: Es ist der Trug des Trieblebens, dass ihn zu Gretchen anzieht, ihn Gretchen verführen und schwängern lässt, was in den Szenen „Gretchens Stube“ (vgl. ebd.: 98) und „Marthens Garten“ (vgl. ebd.: 101) dargestellt wird. Als aber die Konsequenzen des Liebesgenusses zum Vorschein treten sollten, verschwindet Faust aus dem Text: in den darauffolgenden vier Szenen fehlt die Präsenz von Faust, der in der „Walpurgisnacht“-Szene mit Mephisto sein Unwesen unter Hexen treibt (vgl. ebd.: 112). Es ist eine kontrastive Orgie des Genusslebens, die hier beschrieben wird und die zum einen als Einschnitt in Fausts Prozess des Erwerbs des Ehemanns- und Vater-Mandats wirkt, um zum anderen Fausts Distanzierung von diesem Mandat einzuleiten.

Indem er, durch Mephisto verführerisch dazu verleitet ist, auf den Brocken zu steigen und dort das „wahre“ Triebleben zu beschauen, beginnt der Prozess seiner Ablehnung des Gesetzes des Vaters bzw. des soziosymbolisch gefärbten Patriarchats, womit er nicht nur Gretchen, sondern auch sein ungeborenes Kind verstößt.

Die ganze Motivationskette scheint aber gerade in der „Wald und Höhle“-Szene nicht zufällig gelegt zu sein, weil diese dem Höhlengleichnis von Plato (vgl. Wiswell 1999: 62) sehr ähnelt. Die Ähnlichkeit ist aber umgekehrt zu lesen: Während es bei Plato notwendig ist aus der

Höhle herauszukommen, um die Erkenntnis der „Wahrheit“ zu erlangen, ist es in dieser Szene so, dass man hineingehen muss, um die grundlegende Erkenntnis des Subjekts zu erwerben:

FAUST: Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meinen eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich. (Goethe 1986: 94)

Das heißt, dass das Subjekt trotz der durch den Erdgeist vermittelten Einsicht in die Notwendigkeit des Triebhaften und in die dementsprechende Existenzberechtigung seiner Selbst, trotz dem trügerischen Zwang zur Einbindung in die „Realität“, das Stillen seiner Begierde jenseits der Übernahme eines soziosymbolischen Mandats suchen muss, bzw. die Suche nach einem Mandat ein trügerisches Mittel der Stilllegung seiner Begierde ist.

4.8 Valentins Tod = Scheitern des Mandats / imaginäre Aggressivität

Das Sich-nicht-binden-lassen an ein soziosymbolisches Mandat als das Wesen des eigenen Subjekts hat schwerwiegende Folgen. Dies wird im *Faust*-Text am Beispiel von Gretchens Bruder, Valentin, demonstriert, wobei dieser Mord etwas Scheinhaftes hat: Denn, Fausts Degen führt im Hintergrund Mephisto (vgl. ebd.: 108), weshalb man sich die Frage stellen kann, wer eigentlich Valentin umgebracht hat.

Ungeachtet dessen ist die Weigerung, ein soziosymbolisches Mandat zu übernehmen, also der Verstoß gegen den „Namen des Vaters“, auf die Aggressivität des Imaginären zurück zu führen. Durch die Übernahme der Liebhaber-Rolle hat Faust im Symbolischen notwendigerweise Folgen hervorgerufen. Indem er aber von diesem Mandat zurücktritt, bringt er Unordnung ins Symbolische ein, die nicht anders zu tilgen ist, als durch Aggression. Diese wird in Fausts Rückzug von seinem bevorstehenden Mandat zuletzt von dem Imaginären des Subjekts getragen, d.h. von der Täuschung, er könne ohne Folgen sein einmal im soziosymbolischen Netz ausgeübtes Mandat einfach ablegen. Diese Täuschung ist dann symbolisch in der Doppeldeutigkeit des Mörders von Valentin enthalten: Der Mörder ist Faust in Form des Subjekts, das sich währt, ein bestimmtes soziosymbolisches Mandat zu übernehmen, sowie Mephisto als Symbol der regelnden-verführenden Kraft des Symbolischen.

4.9 Der eigene Tod = das Trauma des Realen

Abschließend ist die Frage zu stellen, woraus in Goethes *Faust* das „Trauma“ besteht, das sich nach Lacan jeder möglichen Symbolisierung widersetzt und den um das Ding schwebenden Kern des Realen bildet. Dabei ist es mit keinem Signifikanten, weil es sich um das Unaussprechbare handelt, zu erfassen und zu bezeichnen, und dennoch bildet es die Voraussetzung zum Pulsieren der Begierde des Subjekts, welche das Subjekt dazu bewegt, sich trotz allem ins soziosymbolische Netz verflechten zu lassen.

Das Trauma scheint in der Selbstmordversuch-Szene am Anfang des Werkes schon präfiguriert zu sein, in der Faust angetrieben durch seine Wissensbegierde, die er nicht stillen kann, in einem Moment daran ist, lieber das „Nichts“ als eine Halbheit zu wählen. Dieses Trauma wiederholt sich immer wieder im Text in Form von Morden: Es verursacht den Tod von Gretchens Mutter, ihres Bruders, ihres Kindes und zusetzt von Gretchen selbst. Alles das sind die Folgen der Umgestaltungen des Dranges nach der Befriedigung der Begierde des Subjekts, das trotz seinem Eintreten ins soziosymbolische Netz – als Wissenschaftler oder als Liebhaber – es ablehnt, das durch den Eintritt einmal übernommene Mandat weiterzuführen und sich dem Gesetz der symbolischen Ordnung zu unterziehen. Dabei aktiviert die Weigerung den Wiederholungszwang, dessen Folge im Text das unnütze Sterben ist, so wie das Reale und sein Kern, das Trauma, nicht zuletzt gleichfalls unnütze sind. Denn durch Gretchen auf die Bluttat hingewiesen: „Deine liebe Hand! – Ach, aber sie ist feucht! / Wische sie ab! Wie mich deucht, / Ist Blut dran. / Ach Gott! Was hast du getan! / Stecke den Degen ein, / Ich bitte dich drum!“ (Ebd.: 132), reagiert Faust mit symptomatischen Worten: „O wär ich nie geboren!“ (Ebd.: 134). Darin scheint in der Faust-Gestalt die letztendliche Bestätigung der Ablehnung, irgendein soziosymbolisches Mandat zu übernehmen, enthalten zu sein, wobei sich die Begierde des Subjekts infolge ihrer Unfähigkeit der Selbstbefriedigung als Todesdrang entpuppt.

5. Goethes Weigerung ein soziosymbolisches Mandat zuzuweisen

Nach der oben vorgelegten Deutung wird offensichtlich, dass im Werk das Subjekt keine bestimmte Stelle innerhalb des soziosymbolischen Netzes einnehmen will. Das Subjekt versucht im ersten Teil der Tragödie von Goethe zweimal seinen Platz in der symbolischen Ordnung zu finden und sich seiner Subjektivierung zu unterziehen. Doch jedes Mal, als das Subjekt so weit war, ein Mandat anzunehmen, macht es einen Rückzug – im zweiten Fall mit schlimmen Konsequenzen.

Da das Subjekt in Form der Faust-Gestalt in Goethes Werk stellvertretend für alle Menschen steht, ist davon auszugehen, dass im *Faust* kein Mensch eines Mandates im soziosymbolischen Netz würdig ist, wenn schon der Faust es nicht ist. Es kann nicht sein, dass dies ohne Absicht des Autors gerade so dargestellt wird. Daraus ist zu schlussfolgern, dass Goethe in *Faust* dem Menschen keine klar definierte Stelle im System zuzuordnen möchte. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass für Goethe der Mensch und damit die Menschheit zu fassettenreich ist, als dass er ihm/ihr nur eine Rolle, bzw. nur ein Mandat zugewiesen hätte.

Wenn wir davon ausgehen, dass jeder Mensch sein eigenes Mandat innerhalb der symbolischen Ordnung hat, also Gesetze und Regeln befolgen muss, die nur auf ihn zutreffen, wie kann denn dann sein, dass Goethe dem Menschen dies verweigert? Liegt der Grund dafür darin, dass der Mensch nach Goethe nicht ausschließlich Gut oder Böse sein kann, sondern Teufel und Gott gleichzeitig ist, oder steht der Mensch – als dritte Möglichkeit – jenseits von dieser Dualität? Was Goethe dem Menschen mit diesem Entzug der Position des Subjekts im soziosymbolischen Netz verkünden will, scheint mir nach der durchgeführten Analyse noch immer schwer zu fallen. Es kann sein, dass ich als ein Subjekt noch nicht über Signifikanten verfüge, anhand deren ich die Antwort darauf einwandfrei geben könnte, bzw. meine Signifikanten doch noch nicht so signifikant sind, wie ich sie wahrnehme.

Trotzdem wage ich es zu vermuten, dass Goethe die Vorstellung hegt, dass es letztendlich im soziosymbolischen Netz keine so stark wirkenden Mandate geben oder der Mensch diese nicht übernehmen sollte, die ihn für immer an sich binden würden. Zugleich wirft aber dieser Aufruf zum Wechsel von Mandaten die Frage auf, ob ein solcher immerwährende Wechsel von soziosymbolischen Mandaten dem Menschen möglich ist. Letztendlich wage ich es zu behaupten, dass Goethe mit seinem *Faust*-Werk die immer wiederkehrende Frage nach der menschlichen Freiheit aufwirft und – wie in allen literarischen Werken – letztendlich die Antwort darauf verweigert, bzw. ihre Beantwortung dem Leser überlässt, indem er in seinem Werk nur paradigmatische Lebenssituationen eines Menschen ohne ihre endgültige Auflösung schildert.

6. Schlusswort

Der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit liegt in der Anwendbarkeit der Lacanschen Psychoanalyse an Goethes *Faust I*. Um dies möglichst genau zu erfassen, wurde zuerst die Lacansche Theorie zur Subjektbildung und ihr Forschungsapparat vorgestellt. Anschließend wurde das *Faust*-Werk erörtert und in den Kontext der Psychoanalyse gestellt, um allmählich hin zur Analyse der Faust-Gestalt zu kommen.

Der Analyse dieser Arbeit ist die Beobachtung zu entnehmen, dass in der Szene „Vorspiel auf dem Theater“ die Beziehung zwischen dem Realen, dem Symbolischen und dem Imaginären dargeboten wird. Dies spiegelt sich in den drei Akteuren wieder, von denen der Direktor das Reale, der Dichter das Symbolische und die lustige Person das Imaginäre repräsentiert. Diese Interpretation gründet in den Aussagen der drei Akteure, von denen jeder seine eigene Auffassung zum Theater respektive *theatrum mundi* vertritt, das aber ohne den tripartiten Gegenteil nicht möglich ist, wie dem auch der Fall in Lacans Vorstellung von den drei oben erwähnten Bereichen ist.

Ferner wurde in der Analyse festgestellt, dass der Erdgeist in *Faust* als das Lacansche Ding fungiert. Indem der Erdgeist als solcher die Faust-Gestalt in seiner Wissensbegier von sich weist, ruft er den Mangel in der Faust-Gestalt hervor, was dazu führt, dass diese aus dem Imaginären seines Gelehrtenseins hervortreten hat und sich in Richtung des Symbolischen begeben muss, um seinen Mangel zu beheben. Dabei ist Fausts gescheiterter Selbstmordsversuch als das zentrale Trauma zu verstehen, welches in Fausts Subjekt den Wiederholungszwang in Bewegung setzt.

Auf seinem Weg ins Symbolische wird die Faust-Gestalt zu einem gespaltenen und psychotischen Subjekt: ein gespaltenes Subjekt ist er, weil es sich mit dem *moi* (*Ich*), dass dem *Ideal-Ich* gegenübergestellt ist, identifizieren muss, und ein psychotisches Subjekt, weil das Subjekt sich weigert, ein bestimmtes soziosymbolisches Mandat zu übernehmen.

Die Mephistopheles-Gestalt agiert im Text als das Lacansche Ideal-Ich. Mephisto weist alle Merkmale des alles könnenden Scheins der Verführung der symbolischen Ordnung, deren Funktion darin liegt, das Subjekt zur Übernahme eines bestimmten symbolischen Mandats zu verleiten.

Die Gretchen-Gestalt entspricht dem Lacanschen Objekt der Begierde, weil Faust diese Gestalt in der Art des unersättlichen Begehrens für sich will, um dadurch seinen Mangel zu füllen, wobei die Gestalt von Gretchen auch als der erste Signifikant für das Subjekt gilt, was aus der „Wald und Höhle“-Szene ersichtlich wird. Diese Szene fungiert als die Überbrückung der Barriere

zum Symbolischen, worin Faust der Übernahme eines soziosymbolischen Mandates bewusst wird, was er aber trotzdem ablehnt. Diese Ablehnung führt zu einer Reihe von tragischen Ereignissen, wodurch seitens der Faust-Gestalt die Zuweisung eines bestimmten soziosymbolischen Mandats endgültig abgelehnt wird.

Anhand der durchgeführten Analyse ist die Schlussfolgerung zu ziehen, dass Goethe im *Faust*-Werk der Hauptgestalt absichtlich kein bestimmtes soziosymbolisches Mandat zuweisen will, weil dadurch der Horizont des immerwährenden Eintritts ins Symbolische offengehalten wird, um in der Faust-Gestalt das nie zu sättigende Begehren der modernen Menschheit porträtieren zu können.

Zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass Goethes Weigerung auch als ein Beitrag zur Erörterung der Problematik menschlicher Freiheit zu verstehen ist, insbesondere, weil diese Problematik auch in Goethes anderen Werken wie in *Den Leiden des jungen Werthers* oder in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* vorkommt. Es wäre interessant, Lacans Theorie der Subjektbildung auch an die Struktur dieser Werke anzuwenden, was aber den Umfang dieser Arbeit sprengen würde.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Lacan, Jacques (1981): *The four fundamental concepts of psychoanalysis. Book XI*. New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1991): *The seminar of Jacques Lacan. Book I*. New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1991): *The seminar of Jacques Lacan. Book II*. New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1999): *The seminar of Jacques Lacan. Book XX*. New York: Norton.
- Lacan, Jacques (2002): *Ecrits*. New York: Norton.
- Goethe, Johann Wolfgang (1986): *Faust der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Goethe, Johann Wolfgang (2007): *Faust I*. Köln: Anaconda.
- Goethe, Johann Wolfgang (1986): *Eine Tragödie. Zweiter Teil*. Leipzig: Philipp Reclam.

Sekundärliteratur

- Arnezeder, Christian (2010): *Goethes Faust*. Linz: Skriptum.
- Bowie, Malcom (1987): *Freud, Proust and Lacan; Theory as fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayer, L.; Lohmann; Hans M. (2016): *Sigmund Freud, das Unbewusste*. Stuttgart: Reclam.
- Evans, Dylan (2006): *An introduction dictionary of Lacanian psychoanalysis*. Tylor & Francis: e-Library.
- Eissler, R. Kurt (1984): *Wette, Vertrag und Prophetie in Goethes Faust*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Fink, Bruce (1997): *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis*. London: Harward University Press.
- Fink, Bruce (2009): *Lakanovski subjekt između jezika i jouissance*. Zagreb: Kruzak.
- Fischer, Kuno (1895): *Goethes Faust*. Iowa: H.R. Wolcott.
- Frick, W.; Golz J.; Zehn E. (2012): *Goethe Jahrbuch 2006*. Vallstein: Vallstein.
- Gallop, Jane (1985): *Reading Lacan*. Ithaca; New York: Corvell University Press.
- Glowinski, H.; Zita, M.; Murphy, M. and S. (2001): *A compendium of Lacanian terms*. London: Free association books.
- Henning, Hans (1993): *Faust – Variationen*. München: Saur.
- Homer, Sean (2005): *Jacques Lacan*. Tylor & Francis: e- Library.
- Leader, D.; Groves, J. (2003): *Lacan za početnike*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Rabate, Jean-Michael (2001): *Jacques Lacan*. Hampshire: Palgrave.

- Rabate, Jean.Michael (2003): *A compendium of lacanian Terms*. Cambridge: Cambridge Press.
- Ragland-Sullivan, Ellie (1987): *Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Scott-Lee, Jonathan (1991): *Jacques Lacan*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Silverman, Kaja (1983): *The subject of semiotics*. New York: Oxford University Press.
- Steiner, Rudolf (2010): *Bausteine zu einer anthroposophisch-orientierten „Faust“-Dichtung*. Rudolf Steiner online Archiv.
- Van der Laan, James M. (2007): *Seeking meaning for Goethe's Faust*. Michigan: Michigan University Press.
- Van Haute, Philippe (2002): *Lacans subversion of the subject*. New York: Other Press.
- Wiswell, Tonnvane (1999): *Plato's republic*. New Jersey: MAXnotes.
- Žižek, Slavoj (2003): *Critical evaluations in cultural Theorie, Jacques Lacan*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj (2007): *How to read Lacan*. New York: Norton.

Internetquellen

- Nemitz, Rolf (2013a). „Mangel im Anderen“. In: Lacan entziffert. <http://lacan-entziffern.de/symbolisches/symbolische-unordnung/> , abgerufen am 29. August 2017.
- Nemitz, Rolf (2013b). „Lacans Aphorismen“. In: Lacan entziffert. <http://lacan-entziffern.de/unbewusstes/das-unbewusste-ist-strukturiert-wie-eine-sprache/>, abgerufen am 30. August 2017.
- Nemitz, Rolf (2013c). „Abgrenzungen“. In: Lacan entziffert. <http://lacan-entziffern.de/objekt-a/ding-objekt-a-objekt-des-begehrens/> , abgerufen am 1. September 2017.
- Nemitz, Rolf (2016). „Eine kurze Einführung in Lacan“. In: Lacan entziffert. <http://lacan-entziffern.de/reales/das-imaginaere-das-symbolische-und-vor-allem-das-reale/> abgerufen am 29. August 2017.

Sažetak rada

Ovaj diplomski rad se bavi pokušajem tumačenja Goetheovog djela *Faust I*, pomoću Lakanovog psihoanalitičkog instrumentarija. Rad prikazuje psihoanalitičku analizu Faustovog lika. Nastojanje istraživanja je pokazati, u kojoj mjeri je moguće primijeniti teorije psihoanalize na Goetheovog *Fausta*, te koji su zaključci koji proizlaze is toga.

Na početku rada je predstavljena Lakanova teorija tvorbe subjekta te njegova uloga na polju psihoanalize. Nadalje se predstavlja i pobliže tumači njegov analitički aparat, zajedno sa pojedinim ključnim pojmovima. U glavnom dijelu rada se daje kratko razmatranje sadržaja Goetheovog djela te njegova dosadašnja tumačenja i interpretacije. Zatim slijedi analiza Faustovog lika, nakon koje dolazi razrada hipoteze, koja kaže da niti jedan čovjek nije u mogućnosti zadržati određeni sociosimbolički mandat.

Iz provedene analize se naposljetku može zaključiti da je Lacanov istraživački aparat moguće slobodno primjenjivati i na zahtjevna književna djela, kao što je to *Faust I*, no prije svega je *Faust* izvrsna podloga za takvu analizu. Iz analize se nadalje vidi da Goethe čovjeku namjerno uskraćuje mjesto u sociosimboličkoj mreži, jer smatra da je čovječanstvo preraznoliko da bi bilo u stanju voditi jednostavan život. Svaka pojedina osoba/subjekt razvija se prema opsegu vlastite i slobodne revnosti.

Ključne riječi

Faust I, Johann Wolfgang Goethe, Jacques Lacan, psihoanaliza, sociosimbolički mandat, teorija tvorbe subjekta