

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

Beiträge zur Theorie, Praxis und Geschichte

Herausgegeben von
Angelika Ebrecht-Laermann
Elfriede Löchel
Bernd Nissen
Johannes Picht

Leib und Seele

Jacques Press
Jenseits der Melancholie

Johannes Brehm
Kann das Unbewusste im
Körper sein?

Johannes Döser
Die analgetische Potenz der
psychoanalytischen Situation

75

frommann-holzboog

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE
Band 75

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

*Beiträge zur Theorie, Praxis
und Geschichte*

Herausgeber

Angelika Ebrecht-Laermann
Elfriede Löchel
Bernd Nissen
Johannes Picht

Mitherausgeber

Hermann Beland
Friedrich-Wilhelm Eickhoff
Claudia Frank
Lilli Gast
Ilse Grubrich-Simitis
Ludger M. Hermanns
Helmut Hinz
Albrecht Kuchenbuch
Gerhard Schneider

Beirat

Wolfgang Berner
Terttu Eskelinen de Folch
M. Egle Laufer
Léon Wurmser

75

frommann-holzboog

*Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.dnb.de>> abrufbar

ISBN 978-3-7728-2075-5

eISBN 978-3-7728-3175-1

ISSN 0075-2363

© frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2017

www.frommann-holzboog.de

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH,
Ochsenfurt-Hohstadt

Gesamtherstellung: Druckerei Laupp & Göbel, Nehren

Inhalt

7 Editorial

Themenschwerpunkt: Leib und Seele

- 15 Rolf Kühn: Die Frage nach der therapeutischen Grunderfahrung. Ein lebensphänomenologischer Dialog mit Freud und Lacan
- 47 Udo Hock: Unbewusstes und Sein. Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Psychoanalyse – Eine Antwort auf Rolf Kühn
- 67 Jacques Press: Jenseits der Melancholie. Von »Trauer und Melancholie« zu »Die Angst vor dem Zusammenbruch«
- 95 Hanno Heymanns: Eine Winterreise. Zur psychoanalytischen Psychotherapie einer Hochbetagten zwischen Depression, physischer und psychischer Gebrechlichkeit und beginnender Demenz
- 125 Johannes Brehm: »Kann das Unbewusste im Körper sein?« Zum analytischen Umgang mit protomentalisierten Zuständen – eine Kasuistik
- 155 Johannes Döser: Die analgetische Potenz der psychoanalytischen Situation

Buchessay

- 183 Uta Zeitzschel: Riccardo Lombardis *Formless Infinity*. Der Körper als Kompass

Wolfgang-Loch-Vorlesung

- 197 Joachim Küchenhoff und Rolf-Peter Warsitz: Von der Eigenständigkeit psychoanalytischer Erfahrung
- 219 Namenregister
- 223 Sachregister

Editorial

Es scheint mir ebenso mutwillig, die Natur durchwegs zu beseelen wie sie radikal zu entgeistern. Lassen wir ihr doch ihre großartige Mannigfaltigkeit, die vom Unbelebten zum organischen Belebten, vom Körperlichlebenden zum Seelischen aufsteigt. Gewiss ist das Ubw die richtige Vermittlung zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, vielleicht das langentbehrte »missing link«. Aber weil wir das endlich gesehen haben, sollen wir darum nichts andres mehr sehen können. (Groddeck/Freud 1970, 22)

Der Brief an Georg Groddeck vom 5. Juni 1917 ist eine der Stellen, an denen Freud sich explizit zum Verhältnis von Körper und Seele äußert, und nicht die einzige, in der er seine Skepsis gegenüber »philosophischen Theorien« äußert, um ihnen die »schöne Basis« der Erfahrung entgegenzusetzen. Dann aber weitet sich – hier setzt das Zitat ein – sein Blick auf die gesamte Natur, und Freud entwirft eine »aufsteigende« Reihe vom Unbelebten zum Belebten und vom körperlichen zum seelischen Leben. Innerhalb dieses Aufstiegs bemerkt er eine Lücke, einen Sprung, ein Unsichtbares, das durch ein »missing link« überbrückt werden soll. Ausgerechnet das Unbewusste soll die »richtige Vermittlung« herstellen – aber die Gewissheit trägt nicht sehr weit; der letzte Satz des Zitats fordert als rhetorische Frage eigentlich ein Fragezeichen. Freud verwahrt sich gegen die – seinem Freund Groddeck wie allen Philosophen vorgehoffene – »Neigung, alle die schönen Differenzen in der Natur gegen die Lockung der Einheit geringzuschätzen« (Groddeck/Freud 1970, 22).

Dass die psychoanalytische Auffassung des Verhältnisses von Körper und Seele seit diesem schwer zu interpretierenden und schillernden Brief klarer oder einfacher geworden sei, lässt sich 100 Jahre später nicht behaupten. Es hat Tendenzen gegeben, die Psychoanalyse – entgegen ihren Ursprüngen – in Richtung einer reinen Psychologie umzuformulieren, in der das Körperliche nur mehr – wie ein Äußerliches – durch Reize vertreten ist. Das »Faktorenhafte« des Psychischen hat sich in der Genese körperlicher Erkrankungen ebenso-

wenig nachweisen lassen, wie sein Einfluss zu widerlegen war. Obwohl die Psychoanalyse, ursprünglich aus der Medizin kommend, genuin psychosomatisch ansetzt, war sie gegenüber anderen (philosophischer orientierten) Versuchen, Psychisches und Körperliches als differente, aber nicht kausal zu vermittelnde Einheit zu denken, gleichwohl nur begrenzt offen und gesprächsbereit (z.B. gegenüber Viktor von Weizsäcker, s. von Weizsäcker 1986 [1954]). Psychoanalytische Psychosomatik bewegt sich im Wesentlichen auf zwei Fährten: zum einen einer Art Hermeneutik der körperlichen Phänomene und Symptome, zum anderen dem Ansatz, Körperliches als noch nicht Psychisches, d.h. Symbolisiertes, oder davon Ausgeschlossenes aufzufassen. Bei letzterem Ansatz kann man manchmal den Verdacht haben, als werde der Körper zu einer Art *forme fruste* des Psychischen degradiert.

In der psychoanalytischen Alltagssprache, auch in den impliziten Theorien der Psychoanalytiker, dürfte nach wie vor ein Paradigma vorherrschen, demzufolge das Attribut »psychisch« eine Region von Repräsentation und Symbolisierung bezeichnet, in der Inhalte kommuniziert und übersetzt werden können und somit hermeneutisch zugänglich sind, während das Körperliche der Physiologie und damit einem der Psychoanalyse dunklen Bereich überantwortet bleibt. Das ist keine »schöne Differenz«; hier zeigt sich vielmehr, dass die cartesische Spaltung in *res cogitans* und *res extensa*, also eine »philosophische Theorie«, die sich weniger aus Erfahrung herleitet als aus dem Bedürfnis, die Welt beherrschbar zu machen, in der Psychoanalyse trotz allen Neuerungen nicht ganz überwunden ist. Freud positioniert »Erfahrung« gegen die Philosophen, bleibt aber gerade damit philosophischen Mustern verhaftet. Zwar hat die Psychoanalyse inzwischen in einigen Bereichen phänomenologische Perspektiven rezipiert, so dass es in ihren Diskursen nicht mehr so befremdlich ist, von einem immer schon beseelten, »zur Welt seienden« (Merleau-Ponty 1966, 10) Körper zu sprechen (wofür das Deutsche das Wort »Leib« hat) und die Seele nicht mehr als Additivum, sondern als immer schon leiblich zu betrachten. Zur reinen Phänomenologie ist die Psychoanalyse aber nicht geworden; gegen das phänomenologische Projekt, das Sein in »den Sachen selbst« (Heidegger 2006 [1927], 27), nicht in etwas hinter ihnen Liegendem zu erkennen, muss sie als »Wissenschaft vom Unbewussten« einen unaufhebbaren Vorbehalt haben. Dass dieses Unbewusste die cartesische Spaltung überbrücken könnte, bleibt eine kühne Intuition, die theoretisch bis heute nicht eingeholt

wurde. Eher schon ist die alltägliche Praxis, das »leibhaftige« (und immer häufiger und eindringlicher so verstandene) Miteinander von Analytiker und Patient, der Ort, wo die Lücke sich schließt.

Im vorliegenden Band kommt es zunächst zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie zu einem Gespräch, in dem sich auch Differenzen artikulieren. Rolf Kühn, anerkannter Vertreter der »Lebensphänomenologie« des französischen Philosophen Michel Henry, sucht von dieser Position aus den Dialog mit Freud und Lacan und plädiert für die Anerkennung einer primären, in der Leiblichkeit verankerten, einem »originären Ich« ebenso wie allen Phänomenen (einschließlich dem Phänomen des Unbewussten) vorausliegenden Affektibilität als Grundlage aller, auch aller therapeutischen, Erfahrung. Ihm antwortet Udo Hock, der zunächst Kühns Beitrag diskurshistorisch einordnet und die phänomenologische Begrifflichkeit erläutert, um ihm dann mit Bezug auf Lacan und Laplanche die Prämisse vom Primat des Anderen entgegenzusetzen. Hock sieht in dieser Debatte einen wichtigen Anlass, das Verhältnis von Affekt und Vorstellung in der Psychoanalyse ebenso wie in der Phänomenologie neu zu durchdenken.

Es folgen Beiträge, die auf klinische Probleme fokussieren. Jacques Press entdeckt – ähnlich wie Nissen (2016) – im Ungesagten und Abgewehrten eines großen Textes (Freuds *Trauer und Melancholie*) etwas, das Jahrzehnte später in einem weiteren großen Text (Winnicotts *Fear of Breakdown*) zum Vorschein kommt, und formuliert die These von der Melancholie als Abwehr des Zusammenbruchs. Zwei Fallvignetten illustrieren unterschiedliche Formen des Oszillierens zwischen Melancholie und Zusammenbruch. Der Bezug zur Psychosomatik ergibt sich nicht zuletzt aus der Erfahrung, dass der Zusammenbruch eine »psychosomatische Kreuzungsstelle« darstellt, an der es anstelle der psychischen Desintegration zu einer Somatisierung kommen kann.

Drei ausführliche Fallstudien schließen sich an. Hanno Heymanns berichtet von der analytischen Psychotherapie mit einer hochbetagten Patientin an der Schwelle zu geistiger und körperlicher Hinfälligkeit. Hierbei wird deutlich, dass die Erfassung und Differenzialdiagnostik der sich verändernden psychomentalen Funktionsweisen wesentlich mithilfe der Gegenübertragung erfolgen muss, was den Analytiker unweigerlich mit der Frage seines eigenen Alterns konfrontiert. In der Kasuistik von Johannes Brehm werden psychosomatische Symptome außerhalb wie innerhalb der Stunden als Ausdrucksfor-

men protomentalisierter Erregungszustände betrachtet, und es wird dafür plädiert, das noch nicht Symbolisierte in der Gegenübertragung zunächst als solches aufzunehmen, anstatt zu früh symbolisch zu deuten. In einem gewissen Gegensatz dazu schreibt Johannes Döser der analytischen Situation gerade aufgrund ihrer symbolstimulierenden Eigenschaften eine »analgetische« und »psychoprotetische« Funktion zu, wie er anhand der Behandlung einer Patientin mit Schmerzen nach einem körperlichen Trauma zeigen und anhand schmerzphysiologischer und -psychologischer Befunde theoretisch begründen möchte.

In einem Buchessay bespricht Uta Zeitzschel Riccardo Lombardis *Formless Infinity* und demonstriert an eigenem klinischen Material, wie eine somatische Manifestation in der Übertragungsbeziehung den Transformationsprozess eines zuvor unrepräsentierten traumatischen Zustands einleitet.

Den Abschluss bildet, der Tradition folgend, die Wolfgang-Loch-Vorlesung, die im November 2016 von Joachim Küchenhoff und Rolf-Peter Warsitz gehalten wurde. Ihr Entwurf einer auf die Grundfigur des Negativen bezogenen dialektischen psychoanalytischen Epistemologie fügt sich mit seiner Erweiterung des semiotischen Sprachbegriffs um die Dimensionen der *Reverie* und Prosodie in das Gesamtthema des Bandes ein.

In eigener Sache: Zum Jahreswechsel 2017/18 werden Elfriede Löchel und Johannes Picht aus dem Gremium der schriftleitenden Herausgeber des *Jahrbuchs der Psychoanalyse* ausscheiden. Als neue Herausgeberinnen konnten Claudia Thußbas (Berlin) und Uta Zeitzschel (Hamburg) gewonnen werden.

Im März 2017

Berlin
Bremen
Berlin
Schliengen

Angelika Ebrecht-Laermann
Elfriede Löchel
Bernd Nissen
Johannes Picht (federf.)

Literatur

- Groddeck, G./Freud, S. (1970): *Briefwechsel*. Wiesbaden/München: Limes Verlag.
- Heidegger, M. (2006 [1927]): *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: W. de Gruyter.
- Nissen, B. (2016): Melancholie und Zusammenbruch. Eine Neubetrachtung von »Trauer und Melancholie«. In: *Jahrb. Psychoanal.* 73, 123–145.
- von Weizsäcker, V. (1986 [1954]): *Natur und Geist*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–190.

Themenschwerpunkt:
Leib und Seele

Die Frage nach der therapeutischen Grunderfahrung

Ein lebensphänomenologischer Dialog mit Freud und Lacan

Rolf Kühn*

Zusammenfassung

Die Frage, welche Phänomenologie der Psychoanalyse und Tiefenpsychologie entsprechen könnte, stellt sich in der französischen Diskussion seit Sartre, im vorliegenden Text wird sie besonders mit Bezug auf Lacan und Henry untersucht. Mit diesen beiden Autoren stoßen zwei radikale Positionen aufeinander: die der Signifikantenkette der Andersheit, die im Grunde keine Subjektivität mehr zulässt, und die eines rein phänomenologischen Lebens, das die Subjektivität über eine originäre Leiblichkeit gründet. Dazu werden Bezüge aus dem Freud'schen Erbe aufgesucht, insofern Freud in Gestalt der Eigenphänomenalität von Affekt und Trieb gegenüber der Vorstellung bereits eine eigene Erscheinungsweise dieses Leiblichen kannte, das er mit dem Unbewussten korrelierte. Mit Blick auf die therapeutische Praxis wird ein Brückenschlag zwischen diesen Ansätzen unternommen und dargelegt, dass die therapeutische

* Rolf Kühn, geb. 1944, Dr. phil. Sorbonne-Paris, Habilitation Philosophie Universität Wien; zahlreiche Veröffentlichungen im Forschungsbereich Phänomenologie, psychologische Anthropologie, Religions- und Kulturphilosophie; Universitäts-Dozent Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve und Freiburg im Breisgau (Leiter der »Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie«); Leiter des »Forschungskreises Lebensphänomenologie« Deutschland, Österreich, Frankreich; Ausbilder und Supervisor für Existenzanalyse und Logotherapie (Réseau de Logothérapie/Association des Logothérapeutes Francophones).
Bibliographie: www.lebensphaenomenologie.de.

Grunderfahrung eine Einheit von Begehren und Sinn impliziert, in die auch Elemente der Daseins- und Existenzanalyse aufgenommen werden können, um dem Gesamtanliegen der Patienten in einer zunehmend heterogenen gesellschaftlichen Umwelt gerecht zu werden.

Summary

The Question of the Basic Experience of Psychotherapy – Phenomenology of Life in Dialogue with Freud and Lacan

The question of which phenomenology corresponds best to psychoanalysis and depth psychology has been discussed in France since Sartre. Here, it is examined with special reference to Lacan and Henry, two authors representing two radical positions: on one hand the chain of significant of alterity, leaving basically no room for subjectivity; on the other hand the notion of a purely phenomenological life in which subjectivity is founded originally in the living body. The examination draws on Freud who, by describing a distinct phenomenality of affect and instinct (Trieb) independent of phantasy, already knew an autonomous phenomenality of the body which he linked to the unconscious. With regard to therapeutic practice, a bridging is undertaken between these two approaches, and it is shown that the basic therapeutic experience implies a unity of desire and sense (Sinn) in which elements of existential analysis may be integrated in order to do justice to the overall requirement of patients in an increasingly heterogeneous social environment.

Die Begegnung zwischen Patient und Analytiker/Therapeut ist ein existentiell wie gesellschaftlich immer wichtiger werdender Erfahrungsbereich. Ich möchte seine prinzipiellen Grundlagen klären, indem ich aus tiefenpsychologischer wie aus phänomenologischer Perspektive nach der Wirklichkeit einer solchen Beziehung frage. Meine Grundthese ist, dass Begehren und Sinn gleichen Ursprungs sind. Diese doppelte Struktur, die in der bisherigen philosophischen und psychotherapeutischen Tradition auch mit Trieb und Existenz bezeichnet wurde, verweist letztlich auf einen gemeinsamen Ursprung, den wir als rein subjektives, intensives oder auch pathisches Leben bezeichnen. Damit ist eine

Einheit der Leiblichkeit gekennzeichnet, die sich in die Welt als Sinn oder Intentionalität entwirft, die aber dies vor-ontologisch nicht vermöchte, ohne an eine innere Bewegung zurückgebunden zu sein, welche von Lacan als Begehren (franz. *désir*) bezeichnet wird. In diesem Begriff deuten sich seine Weiterführung bzw. Vertiefung Freuds und die entsprechenden meta-psychologischen Auseinandersetzungen an, während der Sinnbegriff hauptsächlich an Beschreibungen aus Daseins- und Existenzanalyse zurückgebunden ist. Ich werde hierzu auf die Beiträge von Husserl, Heidegger und Henry eingehen.

1. Alterität und Signifikant als Voraussetzung imaginärer Fixierung des »Ich« bei Lacan

Ich rege an, Jacques Lacans Beitrag aus radikal phänomenologischer Sicht kritisch zu erweitern. Lacan hat das in jeder Analyse und Psychotherapie zur Sprache kommende Existenz- und Lebensgefühl, das sich in seiner Wurzel meist als schuldhaft bzw. schamhaft und verneint empfindet, als »Verschwinden des Subjekts« radikalisiert, wofür er (z.B. Lacan 2013, 236f; 275f.) den Begriff der *aphanisis* von Ernest Jones übernahm. Damit wird eine neuzeitliche Erfahrung der »Dezentrierung« des Subjekts in die Psychotherapie/Psychoanalyse eingeführt, die bei Freud in der Kluft zwischen Es und Ich angelegt ist (s. die Aussage, das Ich sei nicht Herr im eigenen Haus, 1933a, 295, oder die Stelle über Pferd und Reiter in *Das Ich und das Es* (1923b, 253)), die aber bei Lacan radikaler an das *ego sum moribundes* (das »Sein zum Tode«) bei Heidegger erinnert (vgl. Heidegger 1967, § 52), d.h. an die »Herrschaft des Todes« als Beginn unserer Existenz selbst, die niemals eine Identität oder Immanenz kennen kann. Durch die ständige begehrende Ausgeliefertheit an die diskursive Alterität des Anderen mit seinen imaginären Erwartungen radikalisiert sich solche exzentrische Transzendenz als prinzipielle Entfremdung des Menschen.¹

Selbstverständlich muss eine therapeutische Arbeit unter solchen Annahmen nicht unbedingt zu anderen Ergebnissen kommen als ein Ansatz bei der passiblen Leiblichkeit als ursprungshafter Einheit von Begehren und Sinn, da sich beide letztlich von den Anliegen des Patienten selbst leiten lassen müs-

1 Zu dieser strukturellen Übereinstimmung bei Heidegger und Lacan vgl. J. Rogozinski 2006, 21–96; Heidegger ¹¹1967, § 46–53; Heidegger 1979, 437 ff.

sen. Aber Atmosphäre, Duktus und Stil dürften anders sein:² Ich plädiere daher für eine erneuerte Metaphysik der pathischen Erprobung von der originären Leiblichkeit her, um die Psychotherapie und Tiefenpsychologie für eine umfassendere kulturelle Problematik zu sensibilisieren (vgl. Kühn 2015a; Ates u. a. 2015). Das Aufgeben imaginärer Fixierungen ist ein Kernstück jeder Therapie. Wenn aber das Ich (*moi*) dabei selbst als imaginäre Instanz aufgefasst wird, wie Lacan es mit dem frühen Spiegelstadium des Kleinkindes verbindet, wird nicht nur eine ganze Dimension des Leiblichen unterschlagen, welche nicht der Differenz von Auge und Blick unterliegt (nämlich die Bewegung als Einheitsaffektion vor aller möglichen psychotischen Zerstückelung des Körpers), sondern auch die Problematik des affektiven Zerrissenseins durch die Anforderungen der Anderen als »Groß A«. Zwar wehrt sich Lacan gegen die Beurteilung seiner Denk- und Vorgehensweise als einer »intellektualistischen Psychoanalyse«, aber seine Affektbeschreibung beschränkt sich weitgehend auf die Wiedergabe der Freud'schen Lehre vom »Affektquantum« in Bezug auf die »Vorstellungsrepräsentanz« und das »Unbewusste«, ohne dem Affekt einen eigenen phänomenologischen Status zuzuweisen (vgl. Lacan 2013).

Wie immer man daher die Sentenz auslegt: »Wo Es war, soll Ich werden« (Freud 1933a, 86), es lässt sich nicht leugnen, dass Freud bei aller Betonung unbewusster Strebungen ein »Ich« nicht ausschließt, das sich über die Klärung neurotischer Realitätsbezüge Teile des Unbewussten bekannt macht, die dann in einen breiteren Existenzvollzug integriert werden können. Dies ist mit der lebensphänomenologischen Selbstaffektion zu vergleichen, die als Grundpotenzialität alle Vollzüge der Subjektivität betrifft³ und so einen – von der Im-

- 2 Für das Vorgehen von »Zuhören und Hören«, »Fragen stellen« und »Interpunktieren« vgl. Fink 2013, 17–78.
- 3 Der von Kant entlehnte, aber phänomenologisch radikalisierte Begriff der »Selbstaffektion« meint die transzendente Gründung jedes ursprünglich gegebenen Individuums durch das rein phänomenologische Leben, wodurch jedes originäre Ich als »passibles Mich« zugleich auch mit allen modalen Vermögen des Lebens als »Potenzialität« im umfassend ur-leiblichen Sinne ausgestattet ist; vgl. Henry 2005, 13–32; Henry 2015, Anhang. Über den Begriff psychologischer »Passivität« hinaus meint der Begriff »Passibilität« die Grundbeziehung von rein phänomenologischem Leben und Leib, wodurch erst jede (passive) Erleidenserfahrung möglich wird. Dieser radikalisierten Terminologie entsprechen auch die Adjektive »passibel« und »pathisch« im weiteren Text.

manenz her – offenen Seinshorizont schafft, weil ein solches Leben frei ist für das Sein, das ihm seinerseits horizonthaft frei entgegentritt. Bei Lacan findet hingegen diese Begegnung mit dem Realen (*réel*) nur auf der Symbolebene der Signifikanten statt, die als Sinn naturgemäß unabschließbar sind, so dass es dem Subjekt prinzipiell an Sein (*être*) fehlt oder mangelt. Die Existenz bliebe demnach ausgespannt zwischen einem bereits todgeweihten Anfang der Nicht-Identität von Ich/Selbst einerseits und einem endlosen Verweis des Begehrens an Objekte des »Genießens« als »klein a« andererseits, die sich ebenfalls jedem endgültigen Zugriff entziehen, weil die Ur-Verdrängung als Kastration (auch *forclusion*, Verwerfung genannt) jedes Objekt bereits von einem durchgehenden imaginären Phantasma getragen sein lässt. Somit wäre auch jeder Begehrensvollzug als geglaubte Sinn-Erfüllung nur eine Aktualisierung des eigentlichen Totseins, und die Freiheit bliebe allein eine Entscheidung für solchen Tod in jedem Augenblick:

Das a ist das wesentliche Objekt, um das herum sich die Dialektik des Begehrens bewegt. Das Subjekt erlebt sich dabei vor einem Element, welches Andersheit auf der imaginären Ebene ist. [...] Das Objekt des Phantasmas ist jene Andersheit, Bild oder Pathos, wodurch ein Anderes den Platz dessen einnimmt, was dem Subjekt symbolisch entzogen ist. [...] In der Neurose nimmt das Objekt jene Bedeutung an, die in dem zu suchen ist, was ich die Stunde der Wahrheit nenne. Das Objekt ist hier immer nur vorher oder nachher pünktlich. Die Hysterie charakterisiert sich durch die Funktion eines Begehrens als unerfüllt, die Obsession charakterisiert sich durch die Funktion eines unmöglichen Begehrens. (Lacan 2013, 307; 373; vgl. 434f.; 445 ff. Übersetzung der Lacan-Zitate hier und an allen übrigen Stellen RK)

Eine zentrale Thematik dieses Beitrags ist daher, wie sich für einen Patienten, der ja als Leidender kommt, Differenz und Einheit zusammenführen lassen. Hamlets »To be or not to be« oder Lacans »Verbrechen zu sein« und die sich daraus ergebende Hemmung des Handelns (vgl. Lacan 2013, 293 ff.; hier besonders 306f.; auch 401 ff.; 467f.) bezeichnen nach Lacan die ewige Geschichte des missverstandenen Begehrens, das jeder nicht nur besitzt, sondern finden und situieren muss, was sich nur handelnd verwirklichen lässt, weil der Mensch sterblich ist. Auch rein phänomenologisch ist die Leiblichkeit eine ständige affektive Differenz der primordialen Oszillation von Freude und

Schmerz, aber zugleich deren unmittelbare Einheit als Modalisierung des subjektiven Lebens im Sinne einer absoluten Ipseität. Für die Psychotherapie bedeutet dies einerseits, dass die Aspekte einer geschichtlichen Biographie oder sterblichen Existenz niemals allein hermeneutisch zu einer Einheit des Individuums zusammengeführt werden können (vgl. Kühn 2006). Andererseits aber kann diese Einheit als vorgängige Selbstgegebenheit des Lebens immanent erprobt oder transzendental empfunden werden (vgl. Kühn 2009, 165 ff.). Daraus ergeben sich konkrete Fragen zu Deutung, Übertragung und Gegenübertragung, aber auch zur Sinn- und Konflikthanalyse im Bereich des Schuldempfindens, um trotz der im Außen nicht aufhebbaren Nicht-Identität als jeweiliger Andersheit ein rein praktisches Vollzugswissen um die originäre Einheit des Ich (*Je*) als Mich (*Moi*) zu erlangen. Der Bezug von Wissen und Nicht-Wissen ist für unsere bisherige Tradition immer noch eine ontologisch-metaphysische Frage; denn solange Wissen von abstrakt wissenschaftlichen, philosophischen oder religiösen Prinzipien erwartet wird, bleibt das Begehren selber ein prinzipielles Nicht-Wissen, d. h. eine Entfremdung von der eigenen Existenz.

Lacan war ebenso wie Freud der Auffassung, Descartes habe das Begehren als »Unbewusstes« nicht verstehen können, weil er das *cogito* einer Selbstreflexion im Sinne eines Sich-Vorstellens überantwortete und damit nur ein imaginäres Ich der Repräsentation fasste, welche von ihrem tieferen Affekt getrennt bleibt. Aber gerade an diesem Punkt möchten wir radikale Phänomenologie und Tiefenpsychologie für die therapeutische Praxis zusammenführen. Denn Descartes hat nicht nur bereits ein bloß rationales Ich überwunden (vgl. M. Henry 2002, 107 ff.), sondern er hat in gewisser Weise im Voraus auf die bis heute offene Frage geantwortet: Gibt es eine Phänomenologie, die der Psychoanalyse entsprechen kann? Freud und Lacan hatten deren unüberbrückbaren Unterschied unterstrichen und sich im zuvor genannten Sinne auf eine ganz andere Praxis als die der Philosophie berufen (vgl. Gondék/Tengelyi 2011, 260–317; Fuchs 2000). Denn einerseits setzt die Psychoanalyse ein transzendental lebendiges Ich ständig voraus, andererseits aber scheint eine radikale Phänomenologie als Affektanalyse die unhintergehbare Vorgegebenheit eines solchen Affekts (Trieb, Begehren, *passio* etc.) als originär passibles Mich aufweisen zu können. Wenn jedoch eine solche radikale Primordialität auch aus Sicht einer rein philosophischen Analyse kein Hindernis mehr für das Wissen um die eigentliche Subjektivität darstellt, dann ließen sich beide As-

pekte zusammen führen und Tiefenpsychologie wie Phänomenologie gemeinsam für eine therapeutische Praxis fruchtbar machen. Wie dies im Einzelnen aussehen könnte, soll anhand einiger der genannten Schwerpunkte – Leiblichkeit, Affekt, Trieb und ihre Korrelate Begehren, Phantasma, Kastration und Transgression – verdeutlicht werden. Dazu gehört ferner die Besinnung auf Erkenntnis- und Praxisstatus von analytischer Kur, Hermeneutik und Phänomenologie (vgl. Kühn/Stachura 2005).⁴

In der Moderne ist der Unterschied zwischen dem bloß zeitlichen Anfang und einem in jeder Hinsicht des Erscheinens unbedingten Ursprung verdunkelt (vgl. Novotný 2012). Lacan negiert letztlich jede originäre Affektivität, die der Strukturbezogenheit innerhalb eines Signifikantensystems vorausgehen könnte, so wie auch Freud explizit kein Ich kennt, das bis in den fötalen (physiologischen) Status zurückverfolgt werden könnte. Es gibt demnach keine originäre Selbst-Identifizierung des Ich (als Mich), welche nichts Entfremdendes im Sinne einer Verdrängung oder Verschiebung an sich hätte. Aber nicht nur der Patient fragt sich, warum und wie er bisher in all diesen Projektionen, Phantasmata oder imaginären Spiegeln hat leben können, aus denen ihm die Therapie heraushelfen soll, sondern auch auf der phänomenologischen Ebene stellt sich die Frage, wozu all diese Identifizierungen in einem ursprünglichen wie sekundären narzisstischen Sinne unternommen werden. Wären sie überhaupt möglich, wenn nicht ein originäres Ich/Mich vorausläge, welches sie als transzendente Bedingung ermöglicht? Transzendentalität hat deshalb hier keinen abstrakten Sinn (wie etwa in Kants Formalanalyse der Erkenntnisconstitution objektiver Gegenstände), sondern bezeichnet in therapeutischer Sicht die reale Möglichkeit, aus dem anfänglichen Spiegelstadium im Sinne Lacans überhaupt heraustreten zu können. Denn wenn mein Selbstbezug immer nur imaginär wäre, gäbe es (für das Kind oder auch später) keinen Ausweg aus dieser Situation, weil jeder Bezug stets nur mein Bild reflektieren würde. Der Thera-

4 Dem Projekt einer »Allgemeinen Psychotherapie« wie bei Grawe (2004) und Petzold (2012) auf der Basis wissenschaftsintegrativer Synthese stehen wir kritisch gegenüber, da von einer Pluralität des Wissens als scheinbar selbstverständlicher Gegebenheit nicht ausgegangen werden kann, solange der phänomenologische Status von Wissenschaftlichkeit als solcher nicht geklärt ist; vgl. Husserl 1929.

peut oder Analytiker als leerer Spiegel⁵ soll dann zwar den Weg bieten, durch eine Erhellung solcher Projektionen und Phantasien einen realitätsbezogeneren Bezug zur Existenz und zu den Anderen aufzunehmen. Aber schon Lacan fragte kritisch, ob der Analytiker jemals wirklich und ganz dieser leere Spiegel sein könne, so dass auch diese Beziehung zwischen Patient und Therapeut nicht prinzipiell aus einem Spiegelverhältnis heraustreten würde. Dies ist die erste Aporie. Um die zweite Aporie des Spiegelstadiums anzudeuten, sei Hegels Konzeption vom ständigen »Kampf um Anerkennung« erwähnt (vgl. Hegel 1988, 132 ff.; Lacan 2013, 391 f.; Finkelde 2015). Der Andere als Rivale müsste an sich tot sein, um jedem Kampf ein Ende zu bereiten; aber ein Toter vermag mir die Anerkennung nicht mehr zu gewähren, nach der ich doch – sei es neurotisch, pervers oder hysterisch – um jeden Preis suche.

Beide Aporien haben dramatische Qualität; denn die Patienten können ihre ursprüngliche Selbstidentität zumeist nicht greifen und erleben Intersubjektivität als Anlass von Minderwertigkeit, Hass oder Verzweiflung. Die epistemologische und phänomenologische Auseinandersetzung mit Tiefenpsychologie und Psychoanalyse impliziert folglich die Frage, wie solche Existenz- und Empfindungsweisen aufgelöst werden können, ohne erneut dem theoretisch-metapsychologischen Verdikt eines letztlich unzugänglichen Unbewussten (nach Freud) oder einem stets bestimmenden »Großen Anderen« bzw. Phallus (nach Lacan) zu unterliegen. Denn da letzterer das Spiegelstadium nicht über eine ursprüngliche Immanenz des Lebens als Ipseisierung korrigieren wollte, ist auch der Versuch, aus dem Spiegelstadium mit Anderen in wahrere Bezüge einzutreten, mit dem ganzen Gewicht der Hypostasierung solcher Andersheit (als »Groß A«) belastet. Dies besagt, dass der Andere niemals genug als »der Andere« wahrgenommen wird, so dass in alle symbolischen Bezüge ein absolut Drittes eingebaut werden muss,⁶ um meinem »narzisstischen Wahn« zu

5 Diese Sichtweise ist heute durch die Anerkennung interpersonaler Wirklichkeit auch in der Psychoanalyse revidiert; vgl. Altmeyer/Thomä 2006.

6 Der Dritte, der heute innerhalb einer Psychologie der Inter-Subjektivität konstruiert wird, um den Bezug zwischen zwei Subjektivitäten in ein gemeinsames Feld des Mit- oder Zwischenseins zu transzendieren, hat einen Vorläufer in der »dritten Person« (*tiers, ille*), die bei Levinas im Sinne der Gerechtigkeit zwischen dem bloß subjektiven oder erotischen Verhältnis von Ich und Du vermittelt (vgl. Levinas 1992, 229 f.; 233; 328 f.; Ermann 2014). Hypostasiert man dieses Dritte jedoch zu

entkommen, da sonst nie ein »Wort der Wahrheit« möglich wäre. Erstaunlicherweise geht Lacan hierbei den Weg über den Gottesgedanken bei Descartes und die Selbstbenennung Jahwes in der Begegnung mit Moses, um ein Gegengewicht zum (psychotischen) Wahn des »trägerischen Gottes« (*genius malignus*) als dem nur imaginär Möglichen sowie zum Subjekt als einem »durchgestrichenen Ich« einzuführen. Die von Lacan oft programmatisch zitierte Wendung Rimbauds: »Ich bin ein Anderer«⁷ wird hier zu der Formel: »Der (absolut) Andere ist der, der in mir spricht«, und zwar als jene Wahrheit, insofern sie in mir spricht: »Ich die Wahrheit, ich spreche« (*moi la vérité, je parle*) (Lacan 1981, 323; vgl. a. 64, 76f.).

Zwar können während des frühen Spiegelstadiums eines Kindes dessen Eltern oder andere Bezugspersonen in begrenzter Weise die imaginär narzisstische Verdoppelung des »kleinen Anderen« (Subjekts) korrigieren. Lacans Analyse, die von der Sprachstruktur der Signifikanten im Sinne von de Saussure ausgeht, scheint jedoch die Möglichkeit des Wahr-Sagen-Könnens des Subjekts in einer Zweideutigkeit zu belassen. Denn wenn das Subjekt nur durch die Differenz zwischen zwei Signifikanten konstituiert ist, dann bedeutet diese Signifikantenkette die schlechthinnige Ek-sistenz des Anderen, und das Subjekt wird zu einem rein passiven sub-jectum. Um einem Objekt des Begehrens und Bedürfens gegenüber im eigenen Namen als Ich sprechen zu können, muss es sich ständig den Bedeutungen des »Großen Anderen« (A) unterwerfen. Diese zweite Weise der Subjektivierung würde aber so etwas wie eine (originäre) »lebendige Stimme« des Ich voraussetzen (vgl. Derrida 1967). In der Signifikantenordnung gibt es jedoch kein Subjekt vor der Differenz der Signifikanten, dieses kann nur in dieser Differenz – also bereits als tot im Sinne anfänglicher Unterwerfung – auftreten. Jegliche eigenständige subjektive Lebendigkeit wäre damit durchgestrichen. Die Möglichkeit, wahrhaftig Ich zu

stark als eine anonyme Feld-Transzendenz, wird kaum mehr sichtbar, wie sie vom Einzelnen noch phänomenologisch erfahren werden kann, insofern jeder individuelle Bezug eine transzendente Leistung reiner Subjektivität voraussetzt, die mit einer vorgängigen originären Gemeinschaftlichkeit des Lebens gleichursprünglich sein dürfte.

7 *Car Je est un autre.* (Zweiter Seherbrief an Paul Demeny, Charleville, 15. Mai 1871).