

Ursprung, Genese und Nachträglichkeit. Strukturanalogien zwischen Phänomenologie, Dekonstruktivismus und Tiefenpsychologie hinsichtlich Zeitlichkeit und Trauma

Rolf Kühn

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Abstract

Origin, Genesis and Retrospection: Structural Analogies in Phenomenology, Deconstruction and Depth- psychology with Regard to Temporality and Trauma

Psychoanalysis uses originary myths such as parricide or the trauma of birth in order to account for the primal entanglement between subjective experience and repression. In the philosophical tradition, the non-temporal origin that functions as the real foundation for all being, a foundation that – in the aftermath of idealism, phenomenology and deconstruction – has increasingly been confronted with the issue of transcendental/empiricity. Therefore, the analytical-therapeutical as well as the descriptive-temporal genesis in Freud, Husserl or Derrida overlap in matters such as the relation of being to becoming, of ego to history, whereby the idea of immanent life – in Henry's definition – is always taken for granted. This study aims to discover whether an immediacy of origin can be experienced in auto-affection or it can solely remain accessible to consciousness as a trauma of the unreachable interconnectedness of myth and experience.

Keywords: phenomenology, deconstructivism, psychoanalyses, time, trauma

Freuds Betrachtung des Unbewussten trug in der neueren Moderne zu einer Denkbewegung bei, die man zusammenfassend als "Dezentrierung des Subjekts" bezeichnen kann und speziell in Analyse/Therapie im Sinne von "Nachträglichkeit" verdrängter Erinnerung als praktische Frage der Bewusstwerdung eines noch nicht präsent gewordenen Sinnes der subjektiven Zeitlichkeit untersucht

wird. Die Kernfrage solcher Verdrängung bis hin zu "Verwerfung" und "Todestrieb" soll in solcher Perspektive hier aufgegriffen werden, um die Diskussion zwischen Psychoanalyse, Phänomenologie und Dekonstruktion in ihrer Grundproblematik als Bezug zwischen *Ursprung* und *Genese* methodologisch besser nachvollziehen zu können. Diese soll zu einem Verständnis dessen verhelfen, worum es in Psychoanalyse und Philosophie hinsichtlich einer Theorie und Praxis des "Aufschubs" oder "Supplements" – im Sinne Derridas – unbewusster Sinnbildung gehen kann und wie letztere mit Blick auf die radikale Ursprungsgegebenheit des rein phänomenologischen Lebens einzuordnen bleiben.

1. Zeitanalyse als retardierte Gegenwart

Schon das husserlsche Begriffspaar *Urpräsenz/ Appräsenz* weicht vornehmlich in der französischen Phänomenologie der bevorzugten Artikulation von *présence/dé-présentation* als Zusammenhang von Urpräsenz/ Entgegenwärtigung, welcher die Ek-stase gerade bei der Leib- und Fremderfahrung gemäß Maurice Merleau-Ponty (1945, 417) schon zu einem gänzlich "Aus-mir-Herausgeworfen-sein" macht. Dies hatte Husserl allerdings selber durch die Analyse der "Entgegenwärtigung" meines primordialen Selbst bei der "Einfühlung" des Anderen und durch die "passiven Synthesen" noch mit vorbereitet. Solche Abwesenheitserfahrung für das Ich konstituiert zugleich ein Gefühl der Nötigung, welches für das Passivitätserleben kennzeichnend ist, aber von Husserl aus Reduktionsgründen auf die Assoziationsmotivation hin immer stärker als ein vorkonstitutives "Für-mich" (das heißt ohne mein aktives Zutun) denn als ein "Gegen-Mich" (im Sinne nicht gewollter "Aufdrängung") beschrieben wurde (Husserl 1985, 231ff). Als erworbene oder habitualisierte Spontaneität finde ich diese passive "Investitur", um ebenfalls einen Zentralbegriff von Emmanuel Lévinas zu verwenden, in mir ebenso am Werk wie meinen Herzschlag. Aber diese "aktive Anonymität" bleibt eben in ihrem Wesen *Ich-Abwesenheit* des "wachen Bewusstseins", die dann zugunsten eines immer stärker zurückweichenden *anonymen Weltsinnes* in den nachfolgenden Phänomenologien von Merleau-Ponty bis hin zu Marc Richir

und Renaud Barbaras untersucht wird (Gondek u. Tengelyi 2011, 15ff., 238ff. u. 581ff.).

Die Radikalisierung eines solch phänomenologischen Grundsachverhalts führt demnach in einen letztlich nicht mehr zu entscheidenden "Weltsinn" aus diesem selbst heraus, der von einer *Entmächtigung der Subjektivität* als intentionaler Konstitutionskraft begleitet wird oder zur Postulierung eines "Spielraums" der Interpretationen als "Dif-fere(ä)nz" hinüberlenkt. Letztere schließen sich nicht mehr zu irgendeinem festen "Sinn" zusammen, weil das vielgestaltige "Bedeutungsspiel" das Subjekt ständig mit seinen zunächst unberücksichtigten – weil darin "verflochtenen" – Fremdheiten oder Andersheiten überbietet und dementsprechend als ausschließlichen Referenzpunkt "dezentriert". Eine solche Konsequenz zog exemplarisch Jacques Derrida für sein Denken, dessen Lektüre die husserlschen Empfindungsanalysen an den neuralgischen Punkt der Sinnkonstitution als angenommener "Selbst-gegebenheit" überhaupt verweist. Für den Post-Strukturalismus sei nämlich in der "lebendigen Gegenwart" Husserls als prinzipiellem Anspruch auf eine *universal absolute Form* der transzendentalen Erfahrung ein zu destruierendes allgemeines Metaphysikpostulat auszumachen. Dieses verliere sich in den "Verflochtenheiten" der impressionalen Unterschicht, weil dieser "Ur-Boden" deskriptiv nicht als Fundierung des Diskurses selbst in der angeblich originär gegebenen Präsenz der Sache auszumachen wäre. Vielmehr ließe er sich nur metaphorisch zum Beispiel als "Widerspiegelung, Abbildung" und "Einbildung" anzeigen, was auch auf die Rolle der Phantasie, Phantasmen und Illusion in der Psychoanalyse Freuds verweist (Derrida 1980, 299ff.).

Wenn Husserl (1966) auch die Bedeutsamkeit der *kinästhetischen Bewegungen* für die passiven Synthesen bis hin zu einer instinktiv gespannten *Urhyle* im Laufe seiner Forschungen immer stärker herausgearbeitet hat, so gilt dennoch, dass einzelne impressionale oder hyletische "Daten"-Elemente nicht als Konstitutiva isoliert werden können, sondern die "Sinndifferenz" (*differance*) als solche jede Erscheinung begleitet oder – gemäß Derrida – sogar begründet. Nach Husserl müssen natürlich passiv genetische Ähnlichkeit

oder Kontiguität keineswegs thematisch erfasst sein, um phänomenal wirken zu können, aber auch als unbemerkt selbständige "Sinnstiftungen" – im weitesten Sinne von Gegenständlichkeit und Welt – leisten sie vorkonstituierte Synthesen, die dann *nachträglich* ergriffen werden können. Gerade mit der Frage solch *passiver Urstiftungen* stellt sich jedoch das Problem *impressionaler Urformen*, die nicht in einem *metaphysikfreien* Bezug zu einem Ur-sprung oder zu einer logischen Systemeinheit als Totalität gedacht werden können, wie es die husserlsche teleologische Vernunft als deskriptiv aufgeklärtes "An-sich" der Erfahrung sein soll. Die Gespanntheit zwischen einer vorintentional passiven Konstitution von elementar primärem Gegenstands-sinn (Husserl) und welthaft leiblicher Wahrnehmungsidentität im Sinne jeweiliger Sinn Ganzheit ohne prinzipiell einholbare Weltvorgängigkeit als *Differenz* (Derrida) bildet folglich eine historische Schlüsselkonstellation der neueren Phänomenologie und Dekonstruktion, die sich reduktiv in immer mehr *Sub-Strukturen des phänomenalen Feldes* verzweigen.

Denn sieht man dieses Problem von der fertig konstituierten Seite her, die effektiv alle Bewusstseinserscheinungen nach einem Ausdruck Freuds *überdeterminiert*, bzw. in Husserls Sprache einen "Überschuss" oder eine "Mehrmeinung" aufweist, dann besteht darin ein Kernstück der klassischen phänomenologischen Entdeckungen überhaupt. Allerdings haben wir damit auch die zentrale genetische Frage zu stellen, wie *Nachstiftungen* und *Urstiftungen* zueinander stehen, ohne die habituell gewordene *Übertragung* (Assoziation) immer ausfindig machen zu können, weil sie in einer ursprünglichen "Verflochtenheit" nach Derrida gründet. Denn hinzu tritt, dass wir die *Bedeutungsdifferenzen* kulturell lernen und dergestalt lebensweltlich oder kon-textuell zu "Dingen" herausbilden. Dabei spielen passive Wiederholung und Generalisierung als universale Strukturprinzipien – wie Abhebung/Hintergrund oder Ähnlichkeit/Kontiguität – sicherlich eine entscheidende Rolle, so dass sich der "Übergang" vom "Eigenen" zum "Fremden" augenscheinlich nicht mehr ohne weiteres entscheiden lässt. Insofern ist es historisch, methodisch und thematisch wichtig festzuhalten, dass der

schon zuvor angesprochene Ausdruck der *surdétermination* in der französischsprachigen Phänomenologie auf Sigmund Freud (1942, 289, 313 u. ö.; Kühn 2020) zurückgeht, der in solcher "Überbestimmung" eine gemeinsame Struktur zwischen Totemismus, Traum, Neurose und religiöser Illusion sah.

Genau dieses reduktive Problem von *Geschichte* als empirischer Existenz im egologischen wie historisch mundanen Sinne und *transzendentaler Genese* wird als *die* Grunddifferenz in der Auslegung zu Husserls eigener genetischen Werkentwicklung wie auch als Hauptgegenstand der phänomenologischen Analyse allgemein in dekonstruktivistischer Perspektive diskutiert. Als Konzept vereinigt *Genese* in der Tat zwei gegensätzliche Bedeutungen, nämlich *Ursprung* und *Werden* als Antizipation. Jede Genese ist zunächst absolute Geburt, absolut neues Hervorbrechen einer Instanz, eines Moments oder eines Werks, die sich als originäre Autonomie nur auf sich selbst beziehen und damit ontologisch wie zeitlich als "Originalität" anzusprechen sind. Auf der anderen Seite jedoch gibt es Genese nur innerhalb einer ontologischen wie zeitlichen Totalität, welche die originäre Genese als metaphysisches Formproblem umfasst, insofern *eidos/morphé* seit Aristoteles unabtrennbar von der *ousía* und dem abendländisch daran geknüpften Prädikat "ist" als ständig koextensiver Präsenz des *Seins* bei jeglichem Seienden als Sinn, Noema, Begriff, Ausdruck usw. bleiben. Jeder Genese geht mithin eine *immemoriale Vergangenheit* voraus, von der aus das ontisch Genetische oder Genealogische hervorgebracht wurde, so wie sie auch durch ein Zu-Kommendes orientiert ist.

Genese ist also nicht nur reine Transzendenz als das ursprünglich Neue, sondern ebenfalls Bedeutung in einem Kontext oder signitive Immanenz. Wenn sich Husserl also der Frage der Genese des transzendentalen Ego in der phänomenologischen Reduktion zuwendet, dann geht es dabei um den Ursprung seiner Philosophie als solcher sowie der Philosophie im Allgemeinen. Denn entweder empfängt Philosophie ihren Gehalt von einer zeitlichen Vorgegebenheit wie Geschichte, Existenz, Praxis, Epistème usw. her, oder sie etabliert sich *als* "Philosophie" bzw. "Philosophieren" in der Epoché aller Empirie, um stets absolut ursprunghaft sie selbst

zu sein – das heißt phänomenologisch gesehen, rein ausgewiesener Sinn von effektiv Erlebtem im Gegensatz zu mundan Realem jeglicher Natur. Genau dies macht ebenfalls die Diskussion mit der Psychoanalyse aus, insofern letztere von einer – durch das Unbewusste oder die Libido geprägte – Geschichte des "archaischen Erbes" als traumatischer Latenz des Subjekts ausgeht, welches mit seinem reinen Ego zu keinem Augenblick identisch war, sondern seine phantasmatisch fixierte Sinnidentität immer nur nachträglich als solche festhalten konnte.

Nun entdeckt aber Husserl *Reduktion* und *Genese* nicht nur zeitlich nacheinander und kehrt bald zu der einen, bald zu der anderen in einer langjährigen deskriptiven Arbeit zurück, deren Einheit und Kontinuität er immer wieder betont hat. Vielmehr nimmt er nach der anfänglichen Ausklammerung von Psychologie und Historie in seinem Spätwerk dieselben über die Triebintentionalität, Intersubjektivität und Lebenswelt als unverzichtbaren monadologischen Erfahrungsboden in die "Wesensschau" und damit in die Ausübung der *Transzendentalität* selbst wieder hinein. Alle Rekonstruktionsversuche des husserlschen Werkes – gleich, wo sie ansetzen – finden daher diese unverzichtbaren Grundlagen seiner Phänomenologie stets wieder. Ohne sich jedoch immer explizit Rechenschaft darüber abzugeben, dass die historisch kontingente *Werkgenese* Husserls mit der *Wesenseidetik* des genetischen Sinnes als solchem strukturell zusammengeht. Will man mithin in dekonstruktivistischer Sicht vermeiden, dass die *Reduktion* historischer Existenz und Singularität erneut zu einem bloß metaphysisch verkleideten Begriff eines allgemeinen Wesens führt, dann muss die Reduktion eine solche auf die tatsächliche Genese ihres phänomenologischen Sinnes selbst sein. Das heißt, es ist im postmodernen Sinne die Frage zu stellen, wie sich *Faktizität* und *Transzendentalität* als untrennbare „Korrelation“ von Passivität und Aktivität *dif-fere(ä)ntiell* – und nicht nur parallel – zueinander verhalten (Bernet 1986, 51-112; Novotný 2020).

Mit anderen Worten soll die *Dif-fere(ä)nz* zwischen empirischer Existenz und transzendentaler Absolutheit des reduktiven Ursprungs im Sinne einer genetischen „Dialektik“

aufrecht erhalten werden. Um dies zu erreichen, lässt sich darauf verweisen, dass Husserl den Gehalt der effektiven Erfahrung im geschichtlich existentiellen Sinne eines Jetzt-Erlebnisses durch die „Aufhebung“ der Existenzsetzung nur „neutralisieren“ will – ihn also durchaus weiterhin „bewahrt“. Diese *Neutralisierung* angesichts einer tatsächlichen geschichtlichen Genese scheint insofern *transzendental* möglich, als die phänomenologische Reduktion sich ja nicht in eine „mundane“ Genese einschreibt, wie beispielsweise eine konstituierte Psychologie es tut, was dann entsprechend ebenfalls den bleibenden Unterschied zwischen Psychoanalyse und Philosophie ausmacht. Letztere interessiert vor allem als Phänomenologie die *konstituierende Ursprungssphäre* als solche, was aber trotzdem besagt: als ein *originär zeitliches Erlebnis*, denn sonst bliebe die Reduktion eine bloß logische Operation von formalen Begriffen aus. In ihrer Originarität ist die Zeit dieses „Erlebnisses“ der Reduktion die *Zeit* selbst, die sich selbst-verzeitlichend konstituiert. Die Schwierigkeiten dieser „Selbstverzeitlichung“ des transzendentalen Ego sind – außer bei Derrida – oft diskutiert worden, um somit hier nur festzuhalten, dass die Grundspannung jeder Genese als Verhältnis von *Ursprung/Antizipation* mit der transzendentalen Zeitgenese als Egogenese nicht aufgehoben werden kann. Vielmehr verfällt eine solch zeitliche Genese in einen Regress, falls man nicht postmodern das existentiell geschichtliche Moment in der Transzendentalität selbst beibehält, und zwar als ein konstitutiv unverzichtbares, bzw. Radikal phänomenologisch die reine Impressionabilität unmittelbarer Selbstaffektion jeden ekstatischen Zeitbezug aufhebt (Henry 2002, 87ff.).

Diese reduktiven Notwendigkeiten zeigt unter anderem das Phänomen des *Vergessens*. Lässt sich nämlich bei einer absoluten Anwesenheit wie jener der husserlschen Bewusstseinsimmanenz das Vergessen überhaupt noch denken? Husserls Retentionslehre der Gegenwart als Jetztanwesenheit macht unverständlich, wie man eine vergangene Gegenwart überhaupt noch vergessen kann – was analog dann auch vom geschichtlichen Vergessen als Problematisierung der analytisch-therapeutischen Verwerfung wie Verdrängung gilt. Die

Retention behält zum Beispiel die voll intuitive Einsicht idealer Gegenstände bei, deren Konstitution die Evidenz des Ursprungs bewahren soll, und zwar innerhalb der bewusstseinsmäßigen Gegenwart. Die *Wiedererinnerung* wiederholt diese in aktiver Reproduktion, macht sie aber von der Modifikation des retentionalen Bewusstseins unabhängig und löst sie aus den stets perspektivischen Erscheinungsweisen neuer Gegenwart. Als ver-gegenwärtigtes Vergangenes bedeutet das erinnernde „Noch-Einmal“ das mögliche „Immer-Wieder“, das heißt das *Stets* einer ständigen Anwesenheit. Tritt die *Schrift* zu dieser Iteration hinzu, so scheint zusammen mit der monadologischen Kommunikation in Bezug auf *Arché* und *Télos* volle intuitive und ideal identische Anwesenheit gewährleistet zu sein, die prinzipiell kein geschichtliches Vergessen kennt. Aber der nicht zu leugnende *Übergang* von geschichtlicher Urstiftung zur idealisierenden Abstraktion wird daher zum grundlegenden *Differenz-Gedanken* innerhalb der Dekonstruktion als Herausarbeitung der „Nachträglichkeit“. Ein idealer Gegenstand wie ein geometrisches Theorem zum Beispiel kann nur dank einer unendlichen Wiederholung existieren, so dass seine Idealität niemals eine vollendete „Gegenwart“ zulässt, sondern eine regulative „Idee“ im kantischen Sinne ist (Derrida 1967 [1979]). Die Wiederholung ihrerseits, die gerade eine mögliche „ewige Gegenwart“ *differiert*, ist dann an historisch empirische Zeichen gebunden, wodurch sie nicht nur die „Reinheit“ des idealen Gegenstandes geschichtlichen Kontaminierungen ausliefert, sondern vor allem die Kluft zwischen Sinnpräsenz und immer neuen Repräsentationen vertieft. Es sei denn, man betrachtet radikal phänomenologisch die „Wiederholung“ noch originärer als inneren Ausdruck der Lebensidentität in ihrer „Kraft“, um in allen Modalisierungen nur sie selbst als unmittelbare Potentialität und Habitualität bleiben zu können (Kühn 2019, 222ff., in Auseinandersetzung mit Gilles Deleuze).

Die apriorische Bestimmung der „Erstmaligkeit“ einer absoluten Evidenz verkennt gemäß der dekonstruktivistischen Lesart die Bindung von Wesen und Tatsachen als *geschichtliches* Faktum, so wie nach Derrida die Materialität des Schriftzeichens die geistige Überlieferung eines Sinnes

durch Auflösbarkeit bedroht, auch wenn Husserl „Schrift“ wiederum apriorisch als „geistige Leiblichkeit“ versteht. Ein geschichtlicher Anfang ist ein Beginn unter *kontingenten* Umständen, und seine Reaktivierung kann durch geschichtliches Vergessen oder Missverständnis prinzipiell in Frage gestellt werden, welche durch keine Wiedererinnerung zu unterlaufen sind. Die husserlsche aktive Reproduktion der Selbstgegebenheit vergangener Gegenwart ist also von der Endlichkeit der möglichen Reaktivierung her problematisch. Dies zeigt unter anderem die unüberwindbare Distanz zwischen jenen Epochen, die aus einem Vergessen der ursprünglichen Bedeutung der Vergangenheit entstehen, so wie dies auch psychoanalytisch für Trauma und Deutung gilt, die nicht unmittelbar zusammenfallen, sondern phylogenetische Mythologien implizieren. Die Dekonstruktion erblickt in diesem wesenhaften Verbergen der Ursprünge die Quelle des Geschichtsbewusstseins selbst; das „kritische“ Vergessen ist kein Zufall, sondern der Schatten geschichtlicher Wahrheit. Außerdem ist festzuhalten, dass ein lebendiges geschichtliches Bewusstsein geradezu ein immer wieder aufgenommenes Befragen des Sinnes der Vergangenheit erfordert, so dass Kultur zwar, wie in Husserls „Krisis“-Werk beschrieben wird, vom Positivismus bedroht ist, aber auch von einer rein abstraktiven Verwesentlichung phänomenaler Faktizität.

Da es an dieser zentralen Stelle um den Sinn der Philosophie schlechthin geht, nämlich eine *solche* transzendente Reduktion sein zu müssen, um sich keinem bloß kontingent faktischen Werden ihrer historisch aufeinander folgenden Themen zu überlassen, verweist Jacques Derrida (1967, 59ff.)¹ grundlegend darauf, dass Husserl selber die „Existenzialität“ als *irreduzible Alterität* innerhalb des originären Ursprungs beibehalten hat: „Die Phänomenologie ist Philosophie des Lebens nicht nur, weil in ihrem Zentrum der Tod sich nur als empirische Signifikation und äußerliches Akzidens anerkannt sieht, sondern auch, weil die Quelle des Sinns immer als *Vollzug des Lebens (vivre)*, als Akt des Lebendigseins, als ‚*Lebendigkeit*‘ bestimmt ist. Die Einheit des Lebensvollzugs (*unité de vivre*), der Herd der ‚*Lebendigkeit*‘, der sein Licht über alle fundamentalen Begriffe der

Phänomenologie wirft [...], kennt nicht die transzendente Reduktion, ja, bahnt ihr sogar erst als Einheit des irdischen und des transzendentalen Lebens den Weg.“ Die Zeitlichkeit ist daher die Bedingung der transzendentalen Reduktion, von der aus sich alle noetisch-noematische Konstitution entfalten wird, wie auch die „originäre“ Bewegung der transzendent intentionalen Protention auf „Anderes“ hin.

2. Aufschub als Alterität und Entfremdung

Um also die Konstitution eines transzendentalen Ego aussagen zu können, damit in solcher *Passivität* seines ursprünglichen Seins ein reiner Ursprung gewahrt bleibe, muss die Genese nicht nur der Reduktion widerstehen, sondern sie hat sich sogar in dieser phänomenologisch zu offenbaren. Damit erscheint die *Dialektik vom Selben und Anderen* im *Ursprung* nur sich selbst, indem sie an die Pluridimensionalität der Zeit als originäre Vergangenheit wie auch originären Zukunftsentwurf verweist. Merleau-Pontys Welt/Leib-*"Differenzidentität"* artikuliert sich daher wie folgt (1964, 249): "Man muss vom Ding (räumliches oder zeitliches) als Identität zum Ding (räumliches oder zeitliches) als Differenz übergehen; d. h. als Transzendenz; d. h. stets 'hinter', jenseits, entfernt [...]. Das Gegenwärtige (*présent*) als solches ist keine absolute Deckung (*coïncidence*) ohne Transzendenz, sogar das *Urerlebnis* [dt. im Text] beinhaltet totale Nicht-Deckung (*non-coïncidence*)." Oder dieselbe Problematik in Derridas Worten: "Das Absolute des Sinnes würde als solches nur sich selbst erscheinen, indem es sich entfremdet und einen Bezug zu dem ergreift, was nicht es selbst ist; besser noch: diese Entfremdung wäre die Bedingung der Möglichkeit seines Erscheinens." (Derrida 1990, 30f.). Da keine abstrakt absolute Dialektik – wie die Hegels etwa – die These der geschichtlich existentiellen Mit-Phänomenalisierung in der transzendentalen Sinn-genese metaphysisch formal unterminieren soll, ist die "Entfremdung" des originär Absoluten eine Umschreibung des analysierten *Abwesenheits*-Phänomens im Ursprung selbst. Für die Psychoanalyse heißt dies, keine radikale Reduktion des mundanen Lebens vorzunehmen, um die Dynamik und Energetik des subjektiven Lebens an jeder Stelle als ein

different oder sogar *dualistisch* verbleibendes Erleben beim Patienten beschreiben zu können. Damit herrscht die ontische Genese als Triebmythologie über jeden absoluten Ursprung, da letzterer den analytisch-therapeutischen Anspruch als epistemologisches Aufschieben subjektiver Wahrheit selbst in Frage stellen würde. Nur so vermag die Analyse das singuläre Leben zu einem ständigen Aufschub werden zu lassen, der nie zum Originären hin findet, da die affekt- wie vorstellungsrelevante Dialektik der Topik sonst zum Stillstand käme.

Die *Zeit* und der *Andere* sind dergestalt stets in aller Erscheinung konstituierend anwesend, während die transzendente Reduktion in ihrer phänomenologischen Autonomie jegliche Existenz aufheben muss. Das heißt, die *Zeit* und der/das *Andere* nur als "abwesende Anwesenheit" zunächst erscheinen können, falls man die transzendente Genese nicht durch eine mundane Genese bestimmt sein lassen will, wie Freud es durch die Verschränkung von Archaik/Latenz für die metapsychologische Genese des Neurotischen und Kulturellen unternimmt. Daher rührt der durchgehende Grundzug in den postmodernen Analysen, im Erscheinenden das jeweils zunächst ungesehene *Nicht-Erscheinende* als das *Notwendig-Andere* im Sinne eines *originären Supplements* aufzuweisen. Und diese sich nie aufhebende "Nachträglichkeit" im Sinne solchen Aufschubs wird als fragmentierende Struktur überall am Werk gesehen, auch wenn man sie nicht erneut ontologisieren will, um die analytisch-deskriptive bzw. phänomenologisch-dekonstruktive Problematik *unentscheidbar offen* zu halten. Dadurch ergibt sich das iterative Aufschieben von Vorstellung zu Vorstellung aus der nicht abbrechbaren, beim Wort genommenen Widerspiegelung von *Metaphorik* und *Begrifflichkeit* allgemein bzw. von *Text* und *Rand* insbesondere bei Derrida. So lässt diese Widerspiegelung epistemisch in einer faktischen Endlichkeit ein je unbegrenztes Bedeutungsspiel operieren, was bei Freud zuletzt der Wiederholung als Todestrieb und bei Lacan der Signifikantenkette als Mangel im subjektiven Bedeutungsintervall entspricht.

Heidegger hat diese originär transzendente Instanz der Zeit und der Anderen als "Mitsein", um die Phänomenologie als sonst mögliche Abstraktion vor ihrer eigenen Selbstzerstörung zu bewahren, in den Übergang von einem "faktischen Lebenswissen" zu einer zunächst hermeneutischen Fundamentalontologie und dann "seynsgeschichtlichen Kehre" verwandelt. J. Derridas (1993, 166) diesbezügliche Heideggerkritik ist gerade eine "Auflösung" solchen Seinsverständnisses als "An-wesenheit" (*présence*), wie man sie bis in seine letzten Werke hinein verfolgen kann. Im postmodernen Verständnis liegt aber zusätzlich zur *Reduktion* im husserlschen Begriff der *Thematisierung* und *Verweltlichung* ein "oszillierendes Verhältnis" zwischen empirischem und abstraktem Sinn einerseits sowie originärem Sinn und primärer Existenz andererseits vor. Denn *Empirie* und *Abstraktion* identifizieren sich in der intentionalen "Verweltlichung", während jede "Thematisierung" innerhalb der transzendentalen Genese (Noese) einem schon potentiell gegebenen Thema Sinn verleiht, also *Offenbarung* (Noema) wie *Entdeckung* (Eidos) bedeutet. Das Originäre erscheint so ursprünglicher als das Primär-Ursprüngliche (Erlebnis), dessen Sinn das Originäre darstellt, während wiederum das als primär Erlebte ursprünglicher ist als der Ursprung, da es *zugleich* den transzendentalen Grund (Genesis) wie das letztausgewiesene Sinnssubstrat (Reduktion) bildet. Dem entspricht in der analytisch-therapeutischen Fortentwicklung nach Freud, dass die Ursprungsmythologien wie Vätermord, Kastration oder Geburtstrauma *Ursprung* und *Struktur* des Erlebens ebenfalls dialektisch sehen lassen, mithin sich als Mythos des Ursprungs ins Erleben selbst mythisch als unzugänglich archaische Struktur einschreiben.

Diese scheinbar irreduzible Spannung einer reinen "Existenz" in Bezug auf die Transzendentalität – "rein" in der Form der Zeit und des Anderen – lässt sich dekonstruktivistisch durch die wesenhafte Solidarität der geschichtlichen und philosophischen Problematik am besten dahingehend beantworten, dass man nicht versucht, die eine oder andere Seite jeweils in Gänze zu assimilieren. Jede gradlinige Konzeption einer Genese würde nämlich wieder in die anfangs

genannte *Aporie* von Ursprung/Werden hineinführen. Und deshalb ist ein reiner Diskurs ohne Vorausgriff, ohne Rückkehr und Oszillation nicht möglich, worin sich das postmoderne Differenz-Denken rhetorisch am deutlichsten manifestiert (Leghissa 2003, 177-190). Soll die klassische Phänomenologie in ihrer reduktiven Denkbewegung *als* effektiv ontologische Bewegung nachvollzogen werden, dann bleibt nur die Möglichkeit, die Verwurzelung des immemorial "Absoluten" des impressionalen Lebens in der "originären Wahrnehmung" anzuerkennen, wo dieses Absolute als Ursprung sich teile und wieder finde, so wie man nicht sagen kann, ob zuerst eine Idee oder das Werk erscheint.

Verfolgen wir daher die Kritik der zeitlichen Unmittelbarkeit des *Augenblicks* noch genauer, da er ebenfalls zentral für die Kur als Moment subjektiver Wahrheit ohne weiteres festgeschriebenes Wissen ist. Die husserlsche anschauliche Gegebenheit des Dinges zielt auf eine Identität von Sehen und Gegebenem ab, welche eben die Anwesenheit eines *gegenwärtig* gegebenen Gegenstandes ist. Nur das, was sich *jetzt* an diesem zeigt, ist *originär* Seiendes, und diese Gegenwart ist sich selbst unmittelbar und absolut. Hier scheint es phänomenologisch keine Andersheit oder Abwesenheit zu geben. Aber der Augenblick ist nicht nur ständig durch den Zeitfluss darin bedroht, keiner mehr zu sein, sondern er ist auch bloß ein *idealer* Grenzpunkt zwischen protentionalem "Noch-Nicht" und retentionalem "Nicht-Mehr". Mit anderen Worten hebt sich die "Jetzt-Präsenz" von einer zeitlich verschobenen Vergegenwärtigung eines Jetzt ab, das noch nicht oder nicht mehr ist. Diese *Affektion* – oder auch *Infektion* für Derrida – des Augenblicks durch Zukunft und Vergangenheit bedeute gerade ein "ursprüngliches Supplement", und zwar eben als "Nachträglichkeit", die das Jetzt-Bewusstsein erst erzeugt. Die Anwesenheit des Jetzt entzöge sich also dem reduktiven Zugriff, verschiebt und verzögert sich, um für immer auf sich warten zu lassen. Eine Reduktion, die diesen konkreten Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit verkennt, entzieht damit der "Anwesenheit" selbst den Boden. Dies ist gerade auch für die Nachträglichkeit affektiver Aktualität in der Psychoanalyse maßgeblich, insofern Repräsentanz und

Libido nie unmittelbar zusammenfallen, sondern über eine Erinnerung vermittelt werden sollen, die das Verdrängte vom primären Erleben als ein Originäres vergessen oder sogar verworfen hat. Daher muss die Deutung des Analytikers eingreifen, wodurch die Nachträglichkeit einer Interpretation unterliegt, die erst in der Übertragung als der frühere traumatisierende Affekt wieder erkannt werden kann (Goldberg 2001, 49-60).

Die Metaphysik wie Mythologie des Originären bliebe konstitutiv bestehen, wenn die Abwesenheit bloß *mangelnde* Anwesenheit wäre, denn dabei würde die Differenz noch innerhalb einer Identitäts- und Negationslogik gedacht. Kann von Gegenwart differe(ä)ntiell nur die Rede sein, wenn das Jetzt in einer *ursprünglichen Passivität* von einem "Nicht-Jetzt" affiziert wird, so fügt dieses ursprüngliche Supplement sich dem Ursprung hinzu, ohne dass ein vermittelnder dritter Terminus gebildet würde. Dies korrespondiert analytisch-therapeutisch mit der "schwebenden Logik" gemäß Freud und Jacques Lacan zwischen einem mythisch oder diskursiv angenommenen Originären (*Dire*) und signitiv interpretierter Nachträglichkeit (*Dit*) (Kühn 2015, 211ff.). Das Supplement lässt das Durchgestrichene oder Vergessene in seiner zeitlichen wie affektiven Gebrechlichkeit stehen, und in diesem Sinne ist es Zusatz wie Substitut, das den fehlenden Ursprung im Nachhinein zu Stande bringt. Die dekonstruktivistische wie psychoanalytische *Anti-Präsenz-Methode* ist dadurch anzuerkennende, nämlich erhöhte phänomenologische Wachsamkeit dafür, wie ein Phänomen durch ein anderes *verdeckt* wird, um dieses "Andere" – ergänzend wie ersetzend – in den "Rand" bisheriger philosophischer oder subjektiver Kontextualität einzutragen. Was hierbei gegenüber der klassischen Phänomenologie neu ist, sofern es sich paradigmatisch um das Auftauchen eines *gegenwärtigen* Jetzt und der gegenwärtigen Erfassung eines *vergangenen* Jetzt in der Zeitanalyse bzw. Erinnerung handelt, besteht also in der Tatsache, dass eine derartig *verzögerte* Erfassung des Jetzt nicht bloß zu einer gegenwärtigen Erfassung des Jetzt "hinzukommt" – sondern diese zugleich "vertritt". Für Husserl, der im Rahmen der Wahrnehmungsanalyse denkt, ist die Retention nur eine

Modifikation der Urimpression, welche phänomenologisch die ursprüngliche Gegenwart des Jetzt bestimmt. Die Retention erscheint so als *Wahrnehmung*, sofern sie ein wesentliches Moment des Gegenwärtigen ist. Aber sie setzt einen Jetzt-Punkt gegenwärtig, der nicht mehr als gegenwärtig gefasst wird, was eher einem Akt der *Vergegenwärtigung* als der Wahrnehmung entspräche, so wie die analytisch-therapeutische Wieder-erinnerung eine aktualisierende wie verschiebende Repräsentanz des früheren Affekts darstellt.²

Für eine dekonstruktive Kritik der Zeitlichkeit und Alterologie steht mithin das metaphysische Zeitverständnis als *Anwesenheit* überhaupt auf dem Spiel. Denn wenn das Jetzt nicht durch sich selbst bestimmt werden kann, dann ist es auch nicht mehr der "Urquellpunkt" der Zeit. Sofern die Retention ein wesentliches Moment der Gegenwart ist, kein bloßer Zusatz zur Urimpression, muss die Erfassung des Jetzt in seiner Gegenwärtigkeit von der Erfassung eines vergangenen Jetzt begleitet werden. Und wenn diese Retention keine Wahrnehmung ist, aber doch zur Erfahrung der Gegenwart notwendig bleibt, *dann wird die Gegenwart als Anwesenheit auch niemals ganz wahrgenommen*. Soweit die Anwesenheit auch nicht nur Abwesenheit ist, so ist sie doch stets mit dieser durchsetzt, so wie das Unbewusste unsichtbar in der Repräsentanz des Triebes gegeben sein soll. Die Erfassung eines rein gegenwärtigen oder unbewussten Augenblicks ist als Phänomen nicht möglich, so dass er auch keine selbständige Identität beanspruchen kann. Eher ist der Augenblick die Bruchstelle zwischen Selbst und Anderem bzw. zwischen Trieb und Erinnerung, denn das Jetzt kann nur als *neu* auftauchen, wenn es sich vom vergangenen Jetzt als Nicht-Jetzt unterscheidet - so wie die Vorstellung vom Affekt. *Die Differenz als Alterität verschränkt sich daher mit der Identität*, und die Retention erhält dieses Vergangene in der Anwesenheit, allerdings als Nicht-Jetzt oder als Abwesenheit. Daraus folgt schließlich, dass das Jetzt sich niemals unmittelbar präsent ist, da es nur als *selbes* erscheint, wenn es ein *anderes* ist, sowie nur dann als anwesend, wenn es abwesend ist. Das "Selbstbewusstsein" der Jetzt-Anwesenheit hat mithin die Form der "Nachträglichkeit" und nicht der "strömenden

Gegenwart" als einer "verharrenden Form für immer neue Materie" gemäß Husserl (1976, 183). Denn für das Selbstbewusstsein des "Jetzt" bedarf es der jetzigen Retention eines "Nicht-Mehr-Jetzt" als Kontrast oder Abgrund. Damit ist dekonstruktivistisch auch prinzipiell der Begriff des *Cogito* in Frage gestellt, insoweit hierin als Ursprung der inneren Zeit dieser der intersubjektiven und historischen Zeit vorausgehen soll. Was topisch-energetisch auch das "Ich" bei Freud der Dezentrierung unterwirft, insoweit es ständig vom *Es* und *Über-Ich* in seinem Alleinanspruch relativiert wird – nicht "Herr im eigenen Hause" sei.

Die Anwesenheit als zeitliche Gegenwart im und als Jetzt kann nach dieser Lesart demzufolge nicht ohne den Spielraum des Unterschieds zur Retention mit dem sein, was diese als abwesend ergreift. Der Aufschub (*différance*) ist ein Supplement, das sich einem Nichts hinzufügt; genauer mit Derrida gesagt, wodurch das mit Verzug hervorgebracht wird, dem sich das Supplement hinzufügt. Seinsanwesenheit erscheint dementsprechend nicht ganz ausgeklammert, *sondern "Sein" bedeutet nunmehr "Retardieren" oder "Differe(ä)nz" im Gegensatz zur philosophischen Tradition als Identität von Sein/Denken*. Gegenwart ergibt sich erst, nachdem der passiv vorintentionale Konstitutionsakt der Zeit sein Werk vollendet hat, damit sie existieren kann. Mit dieser Kritik sieht die Postmoderne die Geschichte des Seins als Postulat von Anwesenheit/Gegenwart zum Abschluss gekommen, wie Freud ihn mit vorbereitet hat, indem er das Selbstbewusstsein des Ichs im Sinne angenommener Unmittelbarkeit seiner eigenen Wahrheit aufhob, um jedes Vorgestellte mit einer libidinösen Mehrdeutigkeit zu versehen. Dies verweist auf eine archaisch-neurotische Latenz des Unbewussten zurück, die in sich einen Aufschub für das Zusammentreffen von Affekt/Vorstellung als stets differiertem Ichbewusstsein enthält.

Um hier in eine kurze Auseinandersetzung mit der dekonstruktivistischen sowie metapsychologischen Reduktionsweise eintreten zu können, ist nicht nur deutlich zu sehen, dass die postmoderne Differenz-, Andersheits- und Abwesenheitsdebatte besonders seit Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty den Angelpunkt dessen ergreift, was

phänomenologisch als Ursprung, Transparenz oder Selbstgegebenheit auf dem Spiel steht. Vielmehr muss ebenfalls epistemologisch erkannt werden, dass diese Kritik ihrerseits methodisch dem traditionellen *Wahrnehmungsapriori* verhaftet bleibt. Das problematisch Originäre verharret als ein zeitlich Distanziertes in der *Schau* und somit als ein *vor-gestelltes Originäres*, weshalb schon Michel Henry (1963 [2019]) in den 1960er Jahren für eine weitere Radikalisierung der Phänomenologie plädierte und dadurch für einen notwendigen Umsturz des "Gegenstandes" der Phänomenologie selbst. Das heißt für das absolut affektive "Leben" *vor* aller reduzierten bzw. dif-ferierenden *Schau* noch, was auch die Psychoanalyse mit ihrem ontisch Unbewussten betrifft, das weiterhin der herkömmlichen Metaphysik prinzipieller *Vorstellbarkeit* zugeordnet bleibt. Mit anderen Worten liegt über die Verabsolutierung der strukturalen *Differenz* als solcher zwischen *a, b, c* usw. hinaus nicht nur die Verkennung dessen *vor* (Frank 1991, 45ff.), dass jede erkennbare Differenz in einem Struktur-System ein *Minimum an erkennbarer Identität* voraussetzt. Hinzu tritt vielmehr, dass das "retardierende Sein" als "originäres Supplement", welches Ursprung nicht ohne "Existenz" erscheinen lassen kann, nur *hin-sichtlich* eines "Seins *für* das Bewusstsein" gilt, welches seine "Selbstwerdung" in der *Distanz* zwischen dem Selben und dem Anderen bzw. zwischen Affekt und Vorstellung als eigene *Setzung* hervorbringt. Hat aber die Ur-Impression als *lebendige cogitatio* seit Descartes ihr Sein nicht durch den auffassenden Akt, sondern in der wesenhaft immemorial vorgängigen *Selbstaffektion*, dann ist die "Spur" des Ursprungs und des Anderen, der Existenz oder der Zeit, konkret nur auf dem ursprünglichen Grund dessen möglich, was selbst keine Temporalisierung oder "Aufschiebung" beinhaltet, sondern die Verlebendigung aller "Spuren" transzendental erst erlaubt (vgl. Sebbah 2001; Kühn 2019, 353ff. u. 409ff.).

Denn ohne diese absolut innere Affektion, die keine Immanenz einer Totalität ist, sondern die absolute Selbstbindung an sich selbst als Leben *ohne Referenz zu einer Ordnung* welcher Art auch immer, steht jedes "Bewusstsein von..." über einem philosophischen *Nichts* der Genese. Kein

"Jetzt"-Originäres könnte sich halten oder retardiert werden, wenn es nicht von einem stetig es verlebendigen Ursprung bewegt wäre, der diese zeitlich primäre Distanz aus der Vorgabe der Schau heraus nicht kennt. Es reicht also nicht aus, dass man die dekonstruktivistische Husserllektüre auf jene Weise als notwendig rezipiert, um die retentional ursprüngliche "Selbstwahrnehmung" in ein vorgängig *Unbewusstes* hineinzuverlegen. Denn die Retention im husserlschen Sinne lässt selbst noch jedes "Jetzt" des "Sich" zu einem reinen "Grenzerlebnis" werden, so dass dieses "Unbewusste" – als von der Bewusstseinspriorität abhängig – selbst zu verlassen ist. Ein Un-bewusstes gibt es nämlich nur in Bezug auf ein Bewusstes, das damit im Sinne einer Vorstellungsinstanz weiterhin als maßgebliche Phänomenreferenz anerkannt wird, wie wir ebenfalls schon für Freud erwähnten. Man kann die postmoderne Kritik zur Herausstellung der Metaphysikgebundenheit Husserls gegenüber den "tatsächlichen Phänomenen" – wie vor allem in der Zeitgenese – kritisch nutzen, aber es bleibt dennoch dabei ein methodisches Apriori von Weltphänomenalität und dezentrierter Endlichkeit bestehen. Insofern ist darauf zu verweisen, dass Husserl selber schon "Gegenwärtigungsformen" kennt, die der "Metaphysik der Präsenz" nicht ohne weiteres assimilierbar wären, bzw. "Vergegenwärtigungen" wie das Imaginäre, welche keine bloße Wiederholung von vorheriger "Präsentation" darstellen (vgl. auch Bodea & Popa 2020). Vielmehr ist vor allem auf die beibehaltene Struktur von Schau/Reduktion bzw. Unbewusstem/Repräsentanz in klassischer Phänomenologie wie im – von der Psychoanalyse mit motivierten – Dekonstruktivismus zu achten, die sich von ihren eigenen unaufgeklärten methodischen Voraussetzungen nicht lösen.

Daher gilt die *Nachträglichkeit* der Zeit/Akt-Differenz eigentlich nur für das *Sein in der Schau*, das die retentional reduktive "Selbstwerdung" in der Distanz zwischen dem Selben und dem Anderen hervorbringt. Deshalb kann mit Michel Henry (1992, 169ff.; 2004, 19ff.) unterstrichen werden, dass eben ein Seinsbereich anderer Ordnung hierbei vorausgesetzt bleibt, wo sich das *Urimpressionale* als lebendige *cogitatio* hält. Eine "Selbstaffektion" als ein ontologisches "Danach", bzw. als

"Spur" wie bei Derrida, ist schon von dem affiziert, was sie erweisen soll. Ist nämlich die Gegenwart von der Vergangenheit, das Jetzt vom Nicht-mehr-Jetzt affiziert, dann ist diese reziproke Fremdaffektion nur möglich, weil das urimpressionale "Jetzt" als Selbstanwesenheit des Lebens (welches im strikten Sinne kein zeitliches "Jetzt" kennt) nicht über einem Ab-grund des Nichts als "Nicht-Mehr" steht, sondern sich in einer material-passiven Impressionabilität bereits selbst ergriffen hat. Die Anwesenheit der affektiven Jetzt-Gegenwart ist damit keine Wahrnehmungszeit; sie ist die *immanente Historialität* der Sich-Affektion als Freude/Schmerz, die in keiner temporalisierten Gegenwart sichtbar wird – und damit auch keine "Infektion" bildet.

Die postmoderne wie analytisch-therapeutische "Nachträglichkeit" erscheint dergestalt als eine weitere Weise des mundanen Ab-standes als Differe(ä)nz, Außen, Fraktur oder Rand, mit der die abendländische Metaphysiktradition zumeist die Phänomenalisierung des Erscheinens gedacht hat, so dass hier zu früh an einen "historischen" Abschluss solcher Metaphysikgeschichte gedacht wird (vgl. Goebel & Suarez-Müller 2007). Metaphysikdestruktion muss – gegenreduktiv gesehen – deshalb nicht allein an der Anwesenheitsdestruktion haften bleiben, denn sie vermag auf eine andere Phänomenalisierungsart unverbrüchlicher "Anwesenheit" als radikal phänomenologisches Leben hinzuweisen. Dieses ist jedoch keine bloß neue Sinnreferenz, keine in den "Rand" überbordende "Andersheit" zu einer von Abwesenheit durchzogenen Seins- oder Sinn-Identität, kein Supplement zu toten Noemen. Vielmehr radikale Immanenz als sich phänomenalisierendes Leben in sich und aus sich selbst allein, das nie ab-wesend sein kann, weil keine Empfindung als *erprobte* – und nicht nur als *vorgestellte* – ohne dieses selbsterscheinende Leben denkbar wäre. Das Jetzt schwebt nur transzendent oder ek-statisch bewusstseinsabhängig über einem Nichts. Die ursprüngliche selbstimpressionale Anwesenheit, aus der es hervorbricht, ist ausschließlich die sich selbst-gebende "Selbstgebung" des Leben in sich sowie an sich selbst, und zwar außerhalb eines jeden wahrgenommenen oder wiedererinnerten Bewusstseinsflusses. Wird aus dem Begriff der "Anwesenheit"

als tatsächlicher Parodie des Erscheinens jede Gegenüberstellung reduziert, so ist sie absolut, nämlich in einem effektiv *erprobten* Sinne absolut, denn sie benötigt kein "Sein" mehr, das sich zu Differe(ä)nz, Abwesenheit oder Supplement ausformt. Und dies gilt ebenfalls für die Verdrängung, Verführung oder Kastration, in denen das Leben scheinbar seine Nicht-Anwesenheit manifestiert, indem es sich dem Blick entzieht – was aber keineswegs bedeutet, dass es auch darin nicht weiterhin gegeben wäre.

3. Trauma und Nachträglichkeit

Die bisher zerstreuten Hinweise zur Psychoanalyse als Theorie und Praxis des Verhältnisses zwischen Traumatisierung und nachträglicher Bewusstwerdung sollen hier einen synthetischen Abschluss finden, und zwar als differe(ä)ntieller Bezug von Ursprungsmythologie und Genese des Erlebens. Wenn Freud die These einer frühen Kindesverführung aufgibt, dann resultiert daraus eine neue Konstellation betreffs *kindlicher Sexualität, Ursprungsphantasma als Wunschphantasie* und *Ödipuskomplex*. Beim letzteren stelle sich zusammen mit dem Schuldgefühl gerade im hysterischen Phantasma des Missbrauchs durch den Vater ein Bezug zwischen Symptom und kindlich sexueller Phantasie her, der Ausdruck des Ödipuskomplexes selbst sei (vgl. Freud 2012a, 51-97, hier 59ff.). Damit kreist die Diskussion der sexuellen "Urszene" als "Ursprungsmythus" stets um Gegensatzpaare wie Subjekt/Objekt, Konstitution/Ereignis, Innen/Außen und Imaginär/Wirklich. Daraus ergibt sich für die Analyse/Therapie, dass strukturell – wie beim Traum – ein *manifestes* Material mit einem *latenten* Inhalt hinter dem Symptom gegeben sei. In diesem Sinne sagen Autoren wie J. Laplanche und J.-B. Pontalis (1961 [1992]), dass Freud nie darauf verzichtet hätte, die von ihm gesuchte "Urszene" auf eine rein imaginäre Schöpfung zurückzuführen, um mit dem genetischen Begriff der "Urphantasie" (Freud 2012b, 134f.) eine Ursprünglichkeit anzuzeigen, die das phantasierte Erleben übersteige. Da solche Ursprungsphantasmen nicht direkt in der jeweiligen individuellen Biographie aufzufinden sind, versuchte Freud zusätzlich, wie schon angedeutet, über die Gattungsgeschichte

eine *archaische Struktur* festzuhalten, die über jedes aufweisbare historische Ereignis hinausgeht (Freud 2012c, 122ff.).

Wenn einiges dafür spricht, dass neurotische Patienten meist dieselben Ursprungsphantasmen in die Kur/Therapie einbringen, dann liegt dem folglich für Freud ein *phylogenetisches Organisationsprinzip* zugrunde. Mit dessen Hilfe würde das Kind die Lücken seines eigenen Erlebens ausfüllen, was theoretisch gerade einschließt, dass nicht der *subjektive* Ereignischarakter das ursprüngliche Movens bildet, sondern eine *andere* Wirklichkeit vorausliegt (Freud 2012b, 59f.). In Übereinstimmung mit Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan wird dieses "Wirkliche", welches die imaginäre Bildung des Phantasmatischen speist, als eine *Vorform* der kulturell "symbolischen Ordnung" betrachtet. Was daher an Freuds Mythen vom "Urvater" der Horde und seiner Tötung durch die Söhne maßgeblich bleibt, ist die immemorale *Unzugänglichkeit* dieser *Ur-Gestalt* für das jeweilige Subjekt. Damit liegt allerdings bei Freud eine nur relative Synthese vor, denn das phylogenetisch Unbewusste, welches eine ursprüngliche Gegebenheit für jeden Menschen sein soll, erschließt sich allein über eine *Rückinterpretation* in der Kur. Diese vermag dann nur eine strukturelle *Parallele* zum subjektiven Erleben zu sein, da das ursprünglich Unbewusste als solches nicht direkt aufzufinden ist. Der Ödipuskomplex, welcher dieser Ursprungshypothese ohne eigentliche Vermittlung beigelegt wird, kann durchaus ein subjektives Erleben des Patienten selbst sein, das durch eine individuelle Erinnerung in Bezug auf die familiäre Elternkonstellation erschließbar bleibt. Der Begriff, welcher hier eine Zuordnung von *Struktur/Erleben* bildet, ist bei Freud jener der schon erwähnten "Urphantasie". Dadurch soll angezeigt sein, *dass der Ursprung selbst des Phantasmas in die Struktur des ursprünglichen Phantasmas integriert wird*, und zwar als "Familienlegende" wie etwa beim "Wolfsmann" (Freud 2012d, 91-119). Ähnlich wie in den dekonstruktivistischen Zeitanalysen ist die Präsenz des Phantasmas folglich nicht unmittelbar gegeben, sondern fügt sich – wie die "lebendige Gegenwart" Husserls – als Supplement dem Erleben hinzu.

Wie der Mythos in der Entwicklung der menschlichen Weltanschauungen sollen die Ursprungsphantasmen nämlich eine "Lösung" mittels fiktiver Repräsentation für das bieten, was dem Kind hinsichtlich der Sexualität als ein Rätsel erscheint. Mit anderen Worten wird in diesen Ursprungsphantasmen der "Ursprung" des Individuums imaginiert, und zwar in einem doppelten Sinne. Wenn die Phantasmen der "Verführung" das subjektive Aufkommen der *Sexualität* darstellen sollen, so bieten die Phantasmen der Kastration (von der Mutter aufgezehrt, vom Vater bestraft zu werden) die Möglichkeit, den Ursprung der *Geschlechtsdifferenz* zu erklären. Die Konvergenz von thematischem Inhalt, archaischer Struktur und biographischer Funktion enthalten dadurch Hinweise für jenes Wahrnehmungsfeld, in dem sich die Suche nach den unbewussten "Anfängen" nachträglich herausbildet, so dass die Annahme einer bestimmten phantasmatischen Urszene den "Ursprung" des Subjekts als solchem ergibt. In der Sprache Lacans lässt sich auch sagen, dass die Ursprungsphantasmen mittels einer imaginären *Inszenierung* die Einschreibung des Symbolischen in die symptomale Wirklichkeit des subjektiven Leibes darstellen (Laplanche & Pontalis 1961, 69f.; Lacan 2005). Man muss daher den historischen Versuch Freuds anerkennen, dass er das Phantasma durch eine psychologisch wissenschaftliche Theorie fassen wollte, um auf diese Weise mittels der phantasmatischen Funktion jenen "Ursprung" zu plausibilisieren, *wie* die menschliche Sexualität zur Wirklichkeit bei jedem Subjekt werde. Wie in der phänomenologischen Analyse in Bezug auf die Zeitlichkeit und eine originär Lebensimpressionabilität finden wir so analog die Problematik wieder, welche den transzendental-empirischen Zusammenhang von *Hervorbringung/Hervorgebrachtem* betrifft – mithin Genesis und Faktum.

Das originäre Phantasma *kennt hingegen keine Subjektivierung, welche mit der Präsenz des Subjekts in der Urszene parallel wäre*, so dass das Kind beispielsweise eine Person unter anderen des Phantasmas ist (Freud 1948, 54-69). Und in dieser Hinsicht besitzt die Erinnerung, die als Struktur fungiert, eine Verwandtschaft mit dem Ursprungsphantasma, was erklärt, warum die Struktur des Phantasmas eine

Inszenierung mit vielfältig "überdeterminierten" Zugängen bietet. Schon für Freud wurzelt das Phantasma als "Phantasie" nicht in einer biologischen Faktizität; sondern es ergibt sich für das a-repräsentative Subjekt des Phantasmas eine strukturelle Reihung von *Somatisch - Es - Phantasma (Phantasie) - Abwehrmechanismen des Ichs*. Das Phantasma findet in der Tat seinen ontogenetischen Ursprung in der halluzinierten Befriedigung des Bedürfnis mit Hilfe des Begehren. Auf diese Weise soll die besondere innerpsychische Zeitlichkeit des Begehrens in seinem Hervorbrechen selbst erfasst werden. Dies kann als eine analytisch-therapeutische "Konstruktion" angesehen werden, da ein *Vorher* und *Nachher* zugleich als Moment des Übergangs aufgefunden wird – mithin das mythische Moment der fundamentalen Auftrennung zwischen *Bedürfnisbefriedigung* und *Wunscherfüllung*. Als Dialektik der Nachträglichkeit gibt es hier zwei Zeitformen einer wirklichen Erfahrung und deren halluzinatorischer Wiederbelebung, so wie es gleichfalls ein erfüllendes *Objekt* und ein *Zeichen* gibt, welches sowohl die *Einschreibung* wie reine *Abwesenheit* desselben bedeutet. Dies ist folglich jenes "mythische Moment", worin die Aufspaltung des erotischen "Hungers" (Freud) und der Sexualität in einem "Ursprungspunkt" festgemacht wird (Laplanche & Pontalis 1961, 90f.), die sowohl Genese wie Aufschub im Sinne des Dekonstruktivismus beinhalten. Dass Ursprungserklärungen – wie zum Beispiel auch des Wahnsinns – von epochal bestimmten Grundempfindungen gegenüber dem Bösen, der Schuld oder existentieller Tragik abhängig sind, zeigt in anderen Zusammenhängen auch ausführlich Michel Foucault (1972, 15ff.; 1973).

Hinsichtlich der Autoerotik des Kindes beinhaltet dies das Auftreten einer "Lustprämie" (Freud), welche ein Zusatzeffekt der Stillung des erotischen "Hungers" ist. Und an dieser Stelle erkennen wir zugleich die retardierende Relevanz der Ursprungsfrage betreffs unserer kulturellen Lebenswelt insgesamt, insofern sich der sexuelle Trieb von seiner nicht sexuellen Funktion trennt, welche die permanent besorgte "Selbsterhaltung" (Freud) betrifft. Die menschliche Sexualität wird auf diese Weise dem Phantasma ausgeliefert, da eine stetig originäre Zirkularität zwischen *Sexualität* und *Bedürfnis*

bestehen bleibt, die beide dem Hervorbrechen des Phantasmas geschuldet sind. Für das Kind trennen sich im Verlauf seiner Entwicklung die Funktion des Saugens an der mütterlichen Brust als Autoerotik und die genitale Sexualität als Subjekt-Objekt-Verhältnis. Dass sich beide, Autoerotik und Sexualität, dennoch weiterhin miteinander vermischen, ist in dieser Perspektive die Grundfrage der Kultur überhaupt und ihrer versuchten Entflechtung in der Psychoanalyse, insoweit es nur eine imaginäre, aber keine reale Verschmelzung des Individuums mit seinem libidinösen Wunschobjekt gibt. Die mütterliche Pflege bedeutet demzufolge ein Ursprungsmodell für alle kulturellen Beziehungen, denn es sind vorstrukturierte Begegnungen zwischen dem *Begehren*, den *mütterlichen Phantasien* und den *Ursprungspanthasmen*, die über die Leiböffnungen wie Mund, Anus etc. die Szene für das Phantasma bilden. Letzteres wiederholt sich dann lebensweltlich in den späteren Begegnungen als verhaltensmäßige Oralität oder Analität, das heißt als Grunddispositionen von Nehmen und Verweigern. Das Begehren ist dabei nicht einfach das Hervorbrechen des somatisch libidinösen Triebes, sondern in seiner Bindung an die Ursprungspanthasmen zugleich die Wahl der frühesten Abwehrreaktionen als Introjektion und Projektion sowie als Verneinung und Selbstaggression. Strukturell gehören deshalb die Inszenierung des Begehrens und die Funktion des Phantasmas ursprunghaft als Wunsch und Abwehr zusammen, um stets im sozialen und kulturellen Miteinander sowohl Präsenz wie Differenz von Anderen zugleich erleben zu lassen.

Dass der deskriptiv schwierig zu erfassende *Übergang* von *Bedürfen/Begehren* ein Ursprüngliches beinhaltet, das individuell wie kulturell äußerst relevant ist, steht mithin analytisch-therapeutisch wie phänomenologisch außer Zweifel. Es bleibt jedoch die von uns unterstrichene Problematik gegeben, ob die letztmögliche Auskunft hier ein imaginär *ontisches Phantasma* ist oder eine phänomenologisch *ontologische Lebensaffektabilität* als ipseisierende Ursprungs-Selbstgegebenheit (Henry 1985, 8ff. u. 343ff.). In ihrer klinischen Grundausrichtung hat die Analyse/Therapie ein besonderes Interesse für das Verdrängungs- und Abwehrproblem des frühen

sexuellen Traumas, wie es Freud schon durch seine allerersten Studien begründet hatte (vgl. Freud 2012a, 47ff.). Es liegt dennoch – wie bei der dekonstruktiven Zeitanalyse der "Jetzt-Präsenz" – ein epistemologisches Apriori vor, von dem die Ursprungsfrage nicht abhängig sein kann, sofern "Ursprung" etwas Bedingungsloses bezeichnen will, was wir bereits durch die radikal phänomenologische Wirklichkeit des je ipseisierten "Lebens" diesseits jeder Vorstellung ausdrückten. Der Begriff der primären "Verführung" macht in solchem Zusammenhang allerdings mit Recht darauf aufmerksam, dass Innen/Außen psychisch miteinander verschränkt sind – mithin ein äußeres *Ereignis* wie ein endogenes *Erleben* gegeben ist, wodurch ein *Zuviel* wie ein *Zuwenig* in der existentiellen Dialektik menschlicher Sexualität als Grundform des Begehrens gekennzeichnet wäre. Das seelische Trauma entspringt analytisch-therapeutisch demzufolge gleichzeitig in einem *Zu-früh* und *Zu-spät* eines Ereignisses. Deshalb vermag jede Erinnerung, die sich zwischen Bedürfnis/Begehren einschreibt, nur das nachträglich zu symbolisieren, was in der Tat schon "da" war und somit nicht "ursprünglich", sondern als imaginäre Inszenierung erinnert wird. Dies dürfte jedoch in radikal phänomenologischer Perspektive nur darauf verweisen, dass diese imaginäre, halluzinatorische oder onirische *natura naturans* letztlich von keiner differe(ä)ntiellen Text- oder Sprachstruktur angemessen ergriffen werden kann, da sie ontologisch ausschließlich dem rein affektiven Leben geschuldet bleibt, welches in sich selbst in keinem seiner stets unmittelbar erprobten Vollzüge einen Aufschub kennt (Henry 2004, 33ff.).

Es kann daher die Schlusseinsicht festgehalten werden, dass der "therapeutische Akt" in der Kur an sein relatives Ziel gelangt ist, wenn der Patient *Objekt*, *Ich* und *Selbst* libidinös innerhalb der lebensweltlich kulturellen Symbolik zukünftig zu trennen weiß (Kühn 2018, 213ff.). Das Moment der Trennung vom Phantasma hierbei kann jedoch radikal phänomenologisch – wie bei der Dialektik von Abwesenheit/Anwesenheit in der Zeiterfahrung – nicht auf irgendeinem *Nichts* gegründet sein. Der Akt zur Trennung von Objekt/Ich als je phantasmatischer Seinssetzung des Selbst impliziert originär jene vorgegebene

Kraft, die nur dem rein phänomenologischen Leben ohne jede Distanz oder Nachträglichkeit entstammen kann. Denn durch seine immanente Ankünftigkeit als Ursprung verwirklicht sich eine gegenseitige Innerlichkeit von Subjektivität/Leben, welche keinerlei Bedingung in irgendeinem Außen mehr besitzt. Auf dieser letzten Ebene vermag sich der "therapeutische Akt" von keinem vorgegebenen Wissen oder einer äußeren kulturellen Institution her mehr zu legitimieren, sondern nur noch von sich selbst aus. Damit setzt auch die signitive Leere aufseiten des Analytikers/Therapeuten als "Hören" ein nicht psychologisches Begehren voraus, das nur die ko-pathische Gemeinschaftlichkeit im Leben selbst sein kann. Diesem Leben ist prinzipiell *keine menschliche Manifestation fremd*, sofern es das Sprechen (*Dire*) aller Individuen originär durch das Begehren motiviert und für die Kultur insgesamt offen ist. Solches Kopathos als "Beziehung" bleibt stets als subjektiv-gemeinschaftliche Ankünftigkeit des ursprünglichen Lebens zu erproben und hat je nach Kon-text einen für absolut gehaltenen phantasmatischen Sinn zu "dekonstruieren". Dies betrifft notwendigerweise auch jene mythischen Elemente, die mit einem tiefenpsychologischen oder sonstigen Diskurs von "Ursprung" verbunden sind, da in der Tat jedes Gesagte (*Dit*) einer sekundären "Nachträglichkeit" gegenüber dem originären Begehren verpflichtet ist. Diese Nachträglichkeit sollte sich daher nicht einem solch originär lebendigen Begehren phantasmatisch, symbolisch oder rhetorisch substituieren, ohne existentiell aufzuhören, in all diesen archaischen und psychischen Ausdrucksphänomen die ständig immanente Modalisierung des je singulären Lebens selbst am Werk zu sehen – und entsprechend subjektiv wie kulturell zu würdigen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. auch Derrida 1996, zum Verhältnis von Leben/Tod im Zusammenhang mit Genese/Wiederholung.

² Für einen solch strukturellen Vergleich zwischen Husserl und Freud vgl. auch Ricœur 1965, 396ff.

LITERATUR

Bernet, R. 1986. "Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität". *Phänomenologische Forschungen* 18: 51-112.

Bodea, C. u. D. Popa (Hgg.). 2020. *Describing the Unconscious. Phenomenological Perspectives on the Subjekt of Psychoanalysis*. Bukarest.

Derrida, J. 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Paris: P.U.F.

Derrida, J. 1979. *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Derrida, J. 1980. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.

_____. 1987. *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung: Envois/Sendungen; 2. Lieferung: Spekulieren über/auf Freud. Der Facteur der Wahrheit*. Berlin: Brinkmann u. Bose.

Derrida, J. 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: P.U.F.

_____. 1993. *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Wilhelm Fink Verlag.

_____. 1996. *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt/M.: Fischer.

Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.

_____. 1973. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Frank, M. 1991. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam.

Freud, S. 1942. *Die Traumdeutung (GW II/III)*. Frankfurt/M.: Fischer.

_____. 1948. "Ein Kind wird geschlagen". In *GW XII (1917-1920)*. Frankfurt/M.: Fischer, 54-69.

_____. 2012a. "Selbstdarstellung" (1925). In *GW XIV*, Frankfurt/M.: Fischer, 51-97.

_____. 2012b. "Hemmung, Symptom und Angst" (1926). In *GW XIV*, 134f.

_____. 2012c. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. In *GW IX*, Frankfurt/M.: Fischer, 122ff.

_____. 2012d. "Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falls von Paranoia". In *GW X (1915-1917)*. Frankfurt/M.: Fischer, 91-119.

Goebel, B. u. F. Suarez-Müller (Hgg.). 2007. *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Goldberg, A. 2001. "Die postmoderne Psychoanalyse". *Jahrbuch der Psychoanalyse* 43: 49-60.

Gondek H.-D. u. L. Tengelyi. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Henry, M. 1963. *L'essence de la manifestation*, Paris: P.U.F.

_____. 1992. *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber.

Henry, M. 2002. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Übersetzt von Rolf Kühn. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

_____. 2004. *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg/München: Alber.

_____. 2019. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*. Freiburg/München: Alber.

_____. 1985. *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: P.U.F.

Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (Husserliana XI)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch (Husserliana III/1)*. Den Haag: Springer.

_____. E. 1985. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 6. verb. Aufl. Hamburg: Meiner.

Kühn, R. 2015. *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision - zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*. Freiburg/München: Alber.

_____. 2018. *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive*. Freiburg/München: Alber.

_____. 2019. *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*. Freiburg/München: Alber.

_____. 2020. *Psychoanalyse, Philosophie und Religion – wer leitet die Kultur?*, Göttingen: V & R Unipress.

Lacan, J. 2005. *Le séminaire XXIII: Le sinthome*. Paris: Seuil.

Laplanche J. u. J.-B. Pontalis. 1961. *Fantasme originaire : fantasmes des origines, origines du fantasme*. Paris: Hachette.

Laplanche J. u. J.-B. Pontalis. 1992. *Urphantasie. Phantansmen über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie*. Frankfurt/M.: Fischer.

Leghissa, G. 2003. "Dekonstruktion und die Rhetoriken der Fundierung bei Jacques Derrida". In R. Kühn u. M. Staudigl (Hgg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 177-190.

Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

_____. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.

Novotný, K. 2020. *Leib und Welt. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ricœur, P. 1965. *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

_____. 1969. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sebbah, F.-D. 2001. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris: P.U.F.

Rolf Kühn (geb. 1944), Dr. phil. Paris-Sorbonne, philos. Habil. Univ. Wien; ab 1992 Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve; von 2007 bis 2020 Leiter der "Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie" sowie des „Forschungskreises Lebensphänomenologie“ an der Universität Freiburg-im-Breisgau. Zuletzt veröffentlichte Werke "Diskurs und Religion" (2016), "Postmoderne und Lebensphänomenologie" (2019), "Alles, was leiden kann" (2019) sowie "Psychoanalyse, Philosophie, Religion - wer leitet die Kultur" (2020).

Address:

Rolf Kühn

Forschungsstelle für jünger französische Religionsphilosophie

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Theologische Fakultät

Platz der Universität 3,

Kollegiengebäude I, Raum 1320 b

79098 Freiburg i. Br., Germany

E-mail: rw.kuehn@web.de