

## **Tribschicksal und affektive Lebenspassibilität. Zur Frage der Nachträglichkeit von Bedürfen/Begehren**

Rolf Kühn  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

### **Abstract**

#### **Drive Destiny and Affective Passibility of Life: On the Question of Apres-Coup of Need/Desire**

Questions of origin are considered undecidable in metapsychology, since the constant transformations of drives result in a decentred subject whose fate can only lead to a certain relaxation of conflict through subsequent rewriting. For a radical phenomenology, affect denotes the reality of all appearances and is therefore still ahead of the instinctual unconscious. This article reflects upon the modality in which affect/drive destiny can be understood in relation to an original desire that knows no final drive goal, but refers back to the unnamable unity of an immanence of life in every feeling and action. In this respect, pure affect knows no death drive, but makes possible the sublimation that, for Freud, allows a certain synthesis between the pleasure and reality principles. Since this possibility is particularly evident in aesthetics, the connection between affect/pathos as the originality of fiction and the imaginary can be demonstrated at the same time. Overall, the relationship between drive, affect and art allows an understanding of culture that acknowledges more space for the creative imagination than the one allowed by the modern concept of objectivity.

**Keywords:** affectability, originality of life, chain of signifiers, fate of instinct, primal repression, theory of seduction

Insofern jeder wissenschaftliche Diskurs in seinem Bemühen um Begründung menschlicher und kultureller Wirklichkeit an die Erkenntnisgrenzen von Bedürfen/Begehren stoßen wird, ist es angebracht, nach deren

originärer Gegebenheitsweise zu fragen. Phänomenologie und Psychoanalyse, die beide zunächst am subjektiven Faktor solcher Originarität ausgerichtet sind, bevor auch gesellschaftliche Fragen in Augenschein genommen werden, nähern sich solchem leiblichen oder affektiven Bedürfen auf reduktivem beziehungsweise regressivem Wege, um Impressionalität und triebhafte Wünsche als Bedingung jeder ideierenden Vorstellung oder Repräsentanz auszumachen. Dabei kommt dem zeitlichen Aspekt eine grundlegende Bedeutung zu, da jedes Jetzt-Bewusstsein auf eine immemorale Vergangenheit verweist, die limeshaft wie ein Unbewusstes auch bei Edmund Husserl auftritt. In der frühen Daseinsanalytik durch Martin Heidegger ersetzt der situative Lebensbegriff als "Wie des Seins" die Suche nach einem eigenen Selbst in jedem reflexiven wie psychologischen Sinne, um sich ausschließlich "im Offenen" des möglichen Erfahrungsvollzugs zu bewegen und dessen "Bezugssinn" ohne jeden "besonderen Gehalt (Was)" (Heidegger 1995, 63, ebd. 12, 23, 244ff. und 261-262) zu erfassen. Unbewusstes wie Lebensvollzug versucht die Psychoanalyse ihrerseits in einer doppelten Bewegung zu ergreifen, nämlich einerseits als triebdynamische Linearität und zum anderen als eher hermeneutische Rückinterpretation der traumatisch verstellten Primärerfahrung von Bedürfen/Begehren durch eine symptomale Deutung, welche den triebhaft fixierten Wiederholungszwang in der Gegenwart über die nachträglich umgeschriebene Erinnerung auflösen soll.

Diese Diskussion soll zunächst an Hand der Untersuchungen von Jean Laplanche (Laplanche 1988) und Jean-Bertrand Pontalis (Laplanche & Pontalis 1961; Laplanche 1988/2017; Laplanche 1999; Laplanche 2011, Dejours & Votalolovo 2016) hinsichtlich ihrer Konzeption eines Ursprungsphantasmas weitergeführt werden. Es ist bekannt, dass es für Freud kein Ursprungsdenken im philosophisch oder religiös metaphysischen Sinne gibt (Ricœur 1965, 69ff. und 396ff.), denn er will eine solche Originarität ausschließlich auf metapsychologische Gegebenheiten zurückführen, an deren Anfang in analytisch-therapeutischer Perspektive eine Urverdrängung als Urszene steht, begleitet von einem Phantasma der Verführung, Kastration oder Rückkehr in den

mütterlichen Schoß (Freud 1926/1991, 145ff.). Diese Phantasmen bilden nach seiner Auffassung zugleich ein archaisches Erbe bei allen Menschen, welches es ihnen erlaube, sich innerhalb der symbolischen Ordnung von Gesellschaft und Kultur zu entwickeln, deren geschichtlich weltanschauliche Stadien – ähnlich wie bei Auguste Comte – Totemismus, Religion und Wissenschaft sind. Diese ersten Phantasmen stellen keine unmittelbare Repräsentation dar, sondern bedeuten für die jüngere Psychoanalyse – besonders seit Jacques Lacan (Lacan 2005) – eine phallische Einschreibung des Symbolischen als "Namen-des-Vaters" in unsere leiblich symptomale Wirklichkeit. Diese bilde sich beim Kind als phantasmatische Aktivität zugleich mit der Autoerotik heraus, insofern der Leib die Unmittelbarkeit von Bedürfen, Begehren und Lust darstelle. Durch die mütterliche Brust sowie die Pflege dieser leiblichen Bedürfnisse seitens der Mutter tritt nun ein, was Laplanche und Pontalis eine "Verführung" (*séduction*) in einem erweiterten Sinne im Anschluss an Freud genannt haben, das heißt eine sexuelle Reizerregung durch Erwachsene, welche über die anfängliche Fassungskraft des Kindes hinausgehe. In der Darstellung dieser Sichtweise werden wir auf die dabei auftretende philosophische wie psychoanalytische Grundfrage von originär affektivem Erleben sowie zeitlicher Erinnerung als "Nachträglichkeit" eingehen.

Es tauchte schon bei Freud in "Emmas Fall" seit seinem frühen *Entwurf* (Freud 1895/1950, 387-477) sowie seinen *Studien über Hysterie* (Freud 1896) der Begriff dieser Nachträglichkeit auf: "Anstelle dieser unbestimmten hysterischen Disposition kann nun ganz oder teilweise die posthume Wirkung des sexuellen Kindertraumas treten. Die Verdrängung der Erinnerung an ein peinliches sexuelles Erlebnis reiferer Jahre gelingt nur solchen Personen, bei denen dieses Erlebnis die Erinnerungsspur eines Kindertraumas zur Wirkung bringen kann." (Freud 1944, 195) Dieser Begriff des Nachträglichen durchläuft dann nicht nur später vor allem über Jacques Lacan und Jean Laplanche eine komplexe psychoanalytische Rezeptionsgeschichte (Eickhoff 2009. Kerz-Rühling 1993. Quindeau 2019. Kirchoff 2009), sondern bereitete zugleich zusammen mit dem freudschen Begriff der

"Überdeterminiertheit" die dekonstruktive Analyse der Postmoderne mit vor. Bei Derrida findet diese als *Différance* im Sinne von Aufschub und Supplement zu jener noch aktuellen Metaphysikkritik hin, die seit Heidegger (Heidegger 1967; Derrida 1972, 1-30) die Infragestellung jeder angenommenen Sinn- und Subjektidentität als einer unmittelbaren Selbstwahrheit bildet (Nancy 2023). Wir werden diese ideengeschichtlichen Konturen aufgreifen, um allerdings letztlich auf eine methodisch entscheidende Frage zu verweisen, ob nämlich alles Bedürfen/Begehren noch diesseits von Primärerfahrungen und differentiellm Zeitaufschub an die selbstaffektive Originarität des rein phänomenologischen Lebens zurückgebunden ist.

Eine erweiterende Analyse der Psychoanalyse in Bezug auf Philosophie, Religion und Kultur kann nämlich erheben, inwieweit eine ontologische Wirklichkeit der Affektabilität als solcher von jeglicher bloß ontischen Triebrealität zu unterscheiden bleibt (Kühn 2020, 9-84). Denn weder Unbewusstes noch libidinös gebundene Traumatisierungen wären möglich, falls nicht zuvor ein solch absolut phänomenologisches Leben gegeben wäre, das allen perzeptiven und begrifflichen Vorstellungen prinzipiell vorausliegt. Insofern ist auch jede Entstehung eines Symptoms und das ihm zugrundeliegende Ereignis später als das Leben in seiner Ursprünglichkeit selbst. Aber geschichtlich arbeitete gleichfalls bereits die *Moses-Studie* Freuds (Freud 1950) mit beiden Zeitaspekten der Nachträglichkeit, das heißt als Rekonstruktion kausal-deterministischer Art eines weit zurückliegenden historischen Ereignisses sowie als Konstruktion einer gegenwärtigen subjektiven Wahrheit des kulturell gewordenen Gottesbildes wie im Judentum und Christentum. Beide Zeitaspekte sind nach Freud für die zeitliche Komplementarität zum Verständnis archaisch wie latent unbewusster Vorgänge notwendig und setzen mit der grundsätzlichen Symbolisierungsfähigkeit des Individuums die Entwicklung einer Ich-Organisation voraus. Dabei impliziert allerdings jede Nachträglichkeit als Rückübersetzung von unbewussten Erinnerungsspuren in unseren Augen eine gegenreduktive Passibilität, die keiner Deutung jemals zugänglich sein wird, da im Verhältnis von Leben/Lebendigen eine

Unmittelbarkeit herrscht, die weder in einer philosophischen noch psychoanalytischen Differenz erfasst zu werden vermag. Man kann diese originäre Transzendentalität des subjektiven Lebens sein absolutes "Voraus" oder "Mehr" nennen, das in seiner Abgründigkeit noch jeder symptomalen Entstehung vorhergeht und daher in jeglichem Bedürfen/Begehren wiederzufinden ist, sofern darin jeweils dieses absolut selbstimpressionale Leben ohne jede Distanz praktisch erprobt werden muss (Henry 2005, 19ff.)<sup>1</sup>.

### **1. Kindliche Sexualität als Trauma und Erinnerung**

Um die grundlegenden Bezüge zwischen entsprechenden Primärerfahrungen und solcher Lebensaffektabilität herauszuarbeiten, greifen wir die psychoanalytische Sichtweise auf, dass Erinnerungen derartige ereignisbildende Sinnstiftungen darstellen, die immer schon mit einer bestimmten Bedeutung ausgestattet sind, weshalb Symptome seit Freud als automatisches Identifizieren von solchen Erinnerungen aufgefasst wurden (Botella 2014). Diese unbewusste Wiederholung soll mit dem Konzept der "Nachträglichkeit" erhellt werden, um die bisher wiederholte unbewusste Bedeutung einer bewussten "Umschrift" zuzuführen, was impliziert, dass das Symptom nicht unlösbar mit einer bestimmten Erinnerung an ein Ereignis verbunden ist. Mit anderen Worten können frühe Erfahrungen, Eindrücke und Erinnerungsspuren aufgrund neuer Erfahrungen umgedeutet werden, so dass ein traumatisches Geschehen erst nachträglich im weiteren Lebenslauf seine Bedeutung gewinnt (Quindeau 2004). Schon für Jean Laplanche ist daher solche Nachträglichkeit nicht nur durch eine Verschränkung von linearem und rückbezüglichem Denken hermeneutisch bestimmt, sondern ebenfalls durch den Primat des Anderen als einer strukturellen Asymmetrie zwischen Kind/Erwachsenen. Denn das Kind als Säugling ist auf die Anrede der Eltern angewiesen, aber gleichzeitig auch deren Ansprüchen unterworfen. Solche Passivität zu Existenzbeginn wird zur Aussetzung an das Fremde und Unverfügbare, wodurch das Kind nicht seine eigene Entwicklung in der Hand hat, sondern zum *sub-iectum* wird. Dieses Vergangene findet durch die

leiblich-seelische Entwicklung und den weiteren Lebenserfahrungen immer neue Gestalt, so dass bei traumatischen Ereignissen nicht nur eine Reizüberflutung stattfindet, die das Ich in solcher Notfallsituation mit einer Abkapselung des Unverständlichen beantwortete. Vielmehr entstehen zusätzlich "Überbleibsel", wodurch sich das Ereignis mit Phantasie verbindet, was gemäß Laplanche neben der grundsätzlichen Abhängigkeit vom Anderen besonders auch das frühe erotische Erleben der Eltern mit ins Spiel bringt, welches als "Fremdkörper" der "Verführung" beim Kind wirkt. Deshalb bleiben in der Kur für das Verstehen der Traumatisierung besonders die unbewussten Phantasien aufzugreifen.

Dadurch impliziert die Nachträglichkeit jene Janusköpfigkeit mit rätselhaften Botschaften, die zunächst unübersetzbar sind und nach einer Zeit der Latenz diese Übersetzung in psychoanalytischer Sicht einfordern. Dabei zeigt gerade eine von den genannten französischen Autoren inspirierte Freud-Lektüre einen Theorieansatz, worin Konzepte von Befriedigungserlebnis hinsichtlich Bedürfen/Begehren, Schwere des Lebens, Wunsch und Todestrieb aufeinander zu beziehen sind und gleichfalls die kulturell-gesellschaftliche Dimension miteinschließen. Um also das linear-deterministische Missverständnis des Zusammenhangs von Ereignis/Trauma zu vermeiden, das lange durch die Übersetzung von *deferred action* für Nachträglichkeit in den englischen Übersetzungen der freudschen Werke vorherrschte, hat der Begriff *après-coup* im Französischen im Sinne von "Danach" ein besseres Verständnis in der Folge ermöglicht (Lacan 2010. Lacan 2007, 35ff. Laplanche 2005. Laplanche 2006. Dahl 2010). Es handelt sich dann nicht mehr um einen bloßen Aufschub vergangener realer Ereignisse bis in die Gegenwart, um "abreagiert" zu werden, sondern um eine rückläufige Wirkung von der Gegenwart auf die Vergangenheit, wie wir schon sahen, um eine neue Sinngebung zu erlauben. Es werden also nicht länger bloß empirische Fakten aus der Vergangenheit kausal erklärt; im *apres-coup* ergeben affektiv-präsymbolische Ereignisse eine nachträgliche Deutungsmöglichkeit. Damit wurde innerhalb der

Psychoanalyse die Trennung von Ichpsychologie (Hartmann, Kohut, Kernberg) und Objektbeziehungstheorie (Melanie Klein, Bion) überwunden, die schon bei Freud selbst als solche nicht gegeben war (Fäh 2012, 361ff.). Besonders bei Laplanche wird in dessen generalisiertem Verführungstheorem die "Übersetzung" des psychischen Lebens zu einer Fortentwicklung freudscher Ansätze, wie dieser sie schon im Brief an Fliess vom Dezember 1896 geäußert hatte (Kirchhoff 2009, 72ff. Dahl 2019).

Die Befriedigung illusionärer Wünsche ist nach Freud an die Trennung von Innen/Außen gebunden, wobei dieses psychisch Innere im Gegensatz zur Wahrnehmung der Außenrealität allein dem Lustprinzip folge. Der verborgene Ursprung ist demnach hier ein seelisch Unbewusstes, welches insoweit die Phantasmen hervorbringt, als es ausschließlich diesem Lustprinzip gehorcht. Genau deshalb wird in der Kur die Konfrontation mit der Realität favorisiert, da deren Anerkennung in der Neurose auf halbem Wege stehen geblieben sei. Die psychische Realität – als dritter Bereich zwischen Unbewusstem und äußerer Realität – ist daher die spezifische Dimension der unbewussten Wunschphantasien, welche den fiktiven Ausdruck des Phantasmas bilden und von der Philosophie in der Vergangenheit zumeist nur unter dem Begriff der Phantasie und des Imaginären im Zusammenhang mit den Affekten untersucht wurden (Spinoza 1967, Richir 2004). Freud selbst hat für diesen Bereich seine anfängliche These von der realen sexuellen Verführung des Kindes durch Eltern oder andere Erwachsene und Geschwister als Grund des Traumas aufgegeben, weil er erkennen musste, dass das Trauma das Phantasma selbst ist – nämlich die Maske der spontanen Manifestation der kindlichen Geschlechtlichkeit. Das Kind verbirgt dahinter seine autoerotische Aktivität, so dass sich der latent neurotische Zusammenhang von Sexualität, Trauma und Abwehr für die entstehende Psychoanalyse ergab. Hierbei teilte Freud das Trauma der "Verführungsszene" in zwei Stufen ein; einerseits in ein genital gesehen vorgeschlechtliches Erleben, insofern das anfängliche Kind weder die somatischen Bedingungen sexueller Erregung noch das Empfindungs- und Vorstellungsvermögen zur Integration eines solchen Erlebens besitzt. Nach der Pubertät

als der zweiten Stufe des Traumas bringt andererseits die Erinnerung der "Urszene" eine effektiv sexuelle Erregung hervor, welche das Ich ohne Abwehrmöglichkeiten lässt. Denn diese sind normalerweise gegen die äußere Realität gerichtet, so dass sich jetzt eine pathologische Abwehr einstellt, nämlich die Verdrängung der Erinnerung, was als nachträglich primärer Prozess angesehen wird (Freud 1948. Quindeau 2008).

Dieses psychogenetische Schema der Sexualität beim Kind enthält nun für Laplanche und Pontalis zwei zentrale Aussagen, die wir schon andeuteten. Zum einen breche die Sexualität wie von außen in eine – traditionell gesehen – unschuldige Kinderwelt ein und bringe eine Abwehrreaktion hervor, die in ihrem Ereignischarakter als solche nicht pathogen ist. Aber es stelle sich zum anderen zugleich eine Unlust ein, deren Ursprung die Erinnerung der Urszene wäre, weil das wie von außen hereinbrechende Ereignis als ein innerer "Fremdkörper" erfahren würde. Insofern der Trieb hierbei keine entlastende Entladung herbeizuführen vermag, befinde sich das kindliche Subjekt in einem Zustand grundsätzlicher "Hilflosigkeit", wie es schon bei Freud heißt (Kirchhoff 2009, 285ff.). Das Entscheidende ist mithin für die Frage des Zusammenhangs von Ursprung/Phantasma, dass es die unbewusste Erinnerung ist, welche eine weit beträchtlichere Wirkung hervorbringt als das Ereignis selbst. Demzufolge wird die eigentlich metapsychologische Problematik darin erblickt, dass das seelische Trauma von etwas ausgehe, das bereits da ist – ein "Da", welches gerade in seiner Bildung zu erklären bleibt, wozu die erste Szene als Ur-Szene dient. Sandor Ferenczi (1873-1933) hatte die Theorie der Verführung nach Freud ebenfalls aufgegriffen, indem er vorschlug, dass die Erwachsenen in die kindhafte Sprache der Zärtlichkeit die Sprache ihrer eigenen Leidenschaft einführten, denn das Kind erfährt – selbst wenn es keine tatsächlich sexuelle Verführung gegeben hat – die Introjektion der Erotik der Erwachsenen in seine leiblich-psychischen Affekte (Ferenczi 1933; Freud & Ferenczi 1993-2005).

Wenn Freud mithin die These einer Perversion der Erwachsenen in Bezug auf den familiären oder anderweitigen



Missbrauch eines Kindes aufgibt, da nicht alle Väter pervers sein könnten, dann ergibt sich daraus eine neue theoretische Konstellation hinsichtlich kindlicher Sexualität und Ursprungsphantasma als Wunschphantasie oder Ödipuskomplex. Denn beim Letzteren stelle sich zusammen mit dem Schuldgefühl gerade im hysterischen Phantasma der Verführung durch den Vater zumeist bei Patientinnen ein Bezug zwischen Symptom der Hysterie und kindlich sexuellem Phantasma ein, der Ausdruck des Ödipuskomplexes sei (Freud 1926/1991, 59ff.). Damit kreist die Diskussion der sexuellen Urszene als Ursprungsmythus stets um strukturelle Gegensatzpaare von Eigenem/Fremden im Sinne von Subjekt/Objekt, Konstitution/Ereignis, Innen/Außen und Imaginär/Wirklich. Daraus ergibt sich des Weiteren für die Analyse/Therapie, dass beim Patienten durchgehend – wie im Traum – ein manifestes Material mit einem latenten Inhalt hinter dem Symptom gegeben sei. In diesem Sinne sagen die eingangs genannten Autoren, dass Freud nie darauf verzichtet hätte, die von ihm gesuchte Urszene auf eine rein imaginäre Schöpfung zurückzuführen (Laplanche/Pontalis 1961, 54-55), um mit dem Begriff der "Urphantasie" wie in der Patientengeschichte des "Wolfsmannes" (Freud 1926/1991, 134-135) eine Ursprünglichkeit anzuzeigen, die das individuelle und phantasierte Erleben übersteigt. Da solche Ursprungsphantasmen in der jeweiligen individuellen Biographie nicht direkt aufzufinden sind, versuchte Freud über die Gattungsgeschichte eine archaische Struktur festzuhalten, was jedoch über jedes aufweisbare historische Ereignis hinausgehe (Freud 2012, Totem und Tabu).

Wenn einiges dafür spricht, dass die Patienten in neurotischer Hinsicht meist dieselben Ursprungsphantasmen in die Kur einbringen und jedes Mal entsprechend mit demselben Inhalt gebildet werden, dann liegt dem für Freud nämlich ein phylogenetisches Organisationsprinzip zugrunde. Mit dessen Hilfe würde das Kind die Lücken seines je individuellen Erlebens zu füllen versuchen, was allerdings für Laplanche und Pontalis theoretisch in Bezug auf die Nachträglichkeit gerade einschließt, dass nicht der subjektive Ereignischarakter das ursprüngliche Movens bildet, sondern

eine andere Wirklichkeit vorausliegt (Freud 1926/1991, 59-60). In Übereinstimmung mit den zeitgenössischen Analysen von Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan wird dieses Wirkliche, welches die imaginäre Bildung des Phantasmatischen speist, als eine Vorform der schon genannten symbolischen Ordnung betrachtet (Lévi-Strauss 1964-1971/1976. Derrida 1994, 422-442. Wörler 2015).<sup>2</sup> Was strukturell an Freuds Mythen vom Urvater und der Horde hierbei maßgeblich bleibe, sei die Unzugänglichkeit dieser Ur-Gestalt für das jeweilige Subjekt. Damit liegt bei Freud eine nur relative Synthese vor, denn das phylogenetisch weitergetragene Unbewusste, welches eine ursprünglich konstitutive Gegebenheit für jeden Menschen sein soll, erschließe sich allein über eine analytisch-therapeutische Rückinterpretation in der Kur. Diese vermag daraufhin nur eine strukturelle Parallele zum subjektiven Erleben zu sein, da dieses ursprüngliche Unbewusste nicht direkt aufzufinden ist. Der Ödipuskomplex, welcher dieser Ursprungshypothese ohne eigentliche Vermittlung beigelegt wird, kann hingegen ein subjektives Erleben des Patienten selbst bilden, das durch eine individuelle Deutung in Bezug auf die familiäre Elternkonstellation erschlossen werden kann. Der Begriff, welcher eine Zuordnung von Struktur/Erleben bildet, ist bei Freud jener der schon erwähnten "Urphantasie", wodurch angezeigt sein soll, dass der Ursprung selbst des Phantasmas in die Struktur des ursprünglichen Phantasmas integriert wird, und zwar als biographische Familienlegende wie beispielsweise beim Wolfsmann: "Die Aktivierung des Bildes, das nun dank der vorgeschrittenen intellektuellen Entwicklung verstanden werden kann, wirkt wie ein frisches Trauma, ein fremder Eingriff analog der Verführung." (Freud 1914/1948, 92-93. Freud 2012, 91-119. Hamburger 2005)

Wie der Mythos in der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Weltanschauungen sollen die Ursprungsphantasmen 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 nämlich 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, Struktur und Funktion enthalten dadurch Hinweise für jenes Wahrnehmungsfeld, in dem sich die individuelle Suche nach den unbewussten Anfängen herausbildet, so dass die Annahme einer bestimmten phantasmatischen Urszene den Ursprung des Subjekts als solchem ergibt. In der Sprache Lacans lässt sich mithin sagen, dass die Ursprungsphantasmen mittels einer imaginären Inszenierung die Einschreibung des Symbolischen in die Wirklichkeit des subjektiven Leibes darstellen (Laplanche/Pontalis 1961, 69-70). Man muss daher den historischen Versuch Freuds positiv 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 wird. Dies kann von einer radikal phänomenologischen Analyse in Bezug auf eine originär transzendente Lebensaffektabilität weitergeführt werden, deren leiblich impressionale Wirklichkeit die immanente Einheit von Hervorbringung/Hervorgebrachtem als unmittelbaren Affekt betrifft, der als phänomenologische Originarität jedoch nicht auf rein sexuelle Feststellungen im bloß ontischen Sinne reduziert werden kann (Henry 2005, 106-123).

Nach Freud, der stets den Begriff Phantasie benutzte und letztere sowohl als unbewusst wie bewusst betrachtete, hat sich gerade im Französischen die Unterscheidung von *phantasme* und *fantasme* eingebürgert. Mit ersterem Begriff sind das Unbewusste und die Primärinhalte gemeint, während der zweite Begriff die nächtlichen Träume ausdrücken will. Freud fand in den Phantasien (*fantasmes*) den topisch-energetischen Übergang vom bewussten zum unbewussten System, was die Verdrängung und die Wiederkehr des Verdrängten einschließt. Dabei ist es die libidinöse Besetzung, welche die Grenze dieses Übergangs auszeichnet, so dass die Verdrängung jenen Prozess bildet, welcher die transgressiven

Wunschphantasien zurückweist, das heißt aus der bewussten Vorstellung entfernt. Die freudsche Metapsychologie findet dergestalt eine Strukturverwandtschaft zwischen Phantasie und Traum, wie auch bei der Erklärung des religiösen Phänomens (Kühn 2016, 251ff.), denn die Erregung der psychischen Systeme geht von den unbewussten Phantasien bis zum Vorbewussten, wo Traumreste oder Übertragungsgedanken geschöpft werden können. Allerdings ist die Phantasie auch in der sekundären Traumbearbeitung gegeben, insofern in der metaphorischen Traumerzählung gerade Inszenierungen zurückbehalten werden, welche in die nächtlichen Phantasien oder Träume vom Tag vorher übernommen wurden. Die zwei Modalitäten der Phantasie im Traum, nämlich die sekundäre Bearbeitung der verborgenen Traumreste und der unbewusste Wunsch, tauschen sich untereinander aus, indem sie sich gegenseitig symbolisieren. Unterscheidet man nun mit Laplanche und Pontalis ursprünglich unbewusste Phantasmen (*phantasmes*) und bewusste Phantasien (*fantasmes* oder *phantasie*), dann muss für den ersten Fall das ursprünglich unbewusste Urphantasma vom verdrängten unbewussten Phantasma abgehoben werden. Da dennoch beide miteinander vermengt sind, finden wir hier sowohl die allgemeine Erfahrungsstruktur wie das subjektiv Imaginäre wieder (Laplanche & Pontalis 1961, 107-108).

Der nächtliche Traum benutzt alles aus dem individuellen Erleben wie ursprüngliche Phantasmen, die der Familienlegende entnommen und daher durch den Ödipuskomplex strukturiert sind. Bleiben Imaginäres und Struktur hierbei zu unterscheiden, so gilt andererseits ebenfalls, Ich und Subjekt voneinander zu trennen. Der nächtliche Traum ist immer um den Ichpol herum gruppiert, während das Subjekt invariabel ist, folglich seinen Traum lebt, beladen von den geträumten Ich-Szenen (Ricoeur 1965, 99ff. Kirchhoff 2009, 72ff.). Das originäre Phantasma hingegen kennt keine Subjektivierung, welche mit der Präsenz des Subjekts in der Urszene parallel wäre, so dass das Kind beispielsweise nur 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 interpretierbaren Zugängen bietet. Schon für Freud wurzelt das Phantasma (Phantasie) mithin nicht in einer biologischen Faktizität, was man auch daran erkennt, dass er die Triebe nicht mit dem Instinkt der Tiere analogisiert, sondern mit den Ursprungsphantasmen des Menschen. Daraus ergibt sich für das Subjekt des Phantasmas eine strukturelle Reihung von Somatisch–Es–Phantasma (Phantasie) – Abwehrmechanismen des Ichs, denn das Phantasma findet seinen Ursprung in der halluzinierten Befriedigung des Begehrens.

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 Auftrennung zwischen Bedürfnisbefriedigung und Wunscherfüllung. Anders gesagt, gibt es hierbei zwei Zeitformen einer wirklichen Erfahrung und deren imaginär halluzinatorischer Wiederbelebung, so wie es hier ebenfalls ein erfüllendes Objekt und ein Zeichen gibt, welches sowohl die Einschreibung wie reine Abwesenheit eines solch Objektalen darstellt (Laplanche & Pontalis 1961, 90f.). Dies ist folglich jenes "mythische Moment", in dem Laplanche und Pontalis die Aufspaltung des libidinösen oder erotischen "Hungers" (Freud) und der Sexualität in einem "Ursprungspunkt" festmachen wollen. Dies bildet allerdings in unseren Augen einen sekundären Vorstellungsbereich gegenüber der anfänglichen Lebensaffektibilität als Passibilität, welche ausschließlich von der prinzipiellen Unzertrennbarkeit zwischen Leben/Lebendigen gekennzeichnet ist, um unsere Analysen dementsprechend in Bezug auf die urimpressionale wie kulturelle Originarität weiterzuführen.

## **2. Die analytisch-kulturelle Relevanz von Bedürfnis/Wunsch**

Hinsichtlich der Autoerotik des Kindes bedeutet dies das Auftreten einer "Lustprämie" gemäß Freud, welche ein Zusatzeffekt der Stillung des erotischen Hungers ist. Und hier

erkennen wir zugleich die Relevanz unserer Untersuchung zur Originarität hinsichtlich unserer kulturellen Lebenswelt insgesamt, insofern sich der sexuelle Trieb von seiner nicht sexuellen Funktion trennt, welche die permanente Selbsterhaltung betrifft. Die menschliche Sexualität wird auf diese Weise dem Phantasma ausgeliefert, wodurch eine Zirkularität zwischen Sexualität/Bedürfnis eintritt, die beide dem Hervorbrechen des Phantasmas geschuldet sind. Für das Kind trennen sich nämlich die Funktion des Saugens an der mütterlichen Brust als Autoerotik, wo die Lippen sich im Sinne Freuds "selbst küssen", und die genitale Sexualität als Subjekt-Objekt-Verhältnis. Dass sich beide, Autoerotik und Sexualität, dennoch stets miteinander vermischen, ist in dieser Perspektive die Grundfrage der Kultur und ihrer versuchten Entflechtung als Über-Ich in der Psychoanalyse, insoweit es nur eine imaginäre, aber niemals eine reale Verschmelzung der Geschlechter gibt (Badiou & Cassin 2012). Die mütterliche Pflege bedeutet ebenfalls ein Ursprungsmodell für alle kulturellen Beziehungen, denn es sind Begegnungen zwischen dem Begehren, den mütterlichen Phantasien und den Ursprungsphantasmen, die über die Leiböffnungen wie Mund, Anus etc. die Szene für das Phantasma bilden. Dieses wiederholt sich dann in den späteren sozialen Begegnungen als Oralität oder Analität, das heißt als lebensweltliches Nehmen und Verweigern. Das Begehren (*désir*) ist dabei nicht einfach das Hervorbrechen des somatisch libidinösen Triebes, sondern in seiner Bindung an die Ursprungsphantasmen ist es 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 als Wunsch und Abwehr zusammen, wie sie überall im kulturellen Miteinander alltäglich zu beobachten sind (Kirchhoff 2009, 85ff.).

Dass der deskriptiv schwierig zu erfassende Übergang von Bedürfnis/Begehren ein Ursprüngliches beinhaltet, das individuell wie kulturell äußerst relevant ist, steht mithin analytisch-therapeutisch wie radikal phänomenologisch außer Zweifel. Es bleibt jedoch die hier untersuchte Problematik gegeben, ob die letztmögliche Auskunft diesbezüglich ein

imaginär ontisches Phantasma ist oder die bereits erwähnte rein phänomenologische Lebensaffektabilität als ipseisierende Ursprungsgegebenheit. Michel Henry weist mit Recht darauf hin, dass diese imaginäre, halluzinatorische oder onirische *natura naturans* letztlich von keiner Text- oder Sprachstruktur jemals angemessen ergriffen werden kann, da sie ontologisch dem rein affektiven Leben geschuldet bleibt (Henry 1985, 8ff. und 343ff.). In ihrer klinischen Grundausrichtung hat die Analyse/Therapie hingegen ein besonderes Interesse für das Verdrängungs- und Abwehrproblem des frühen sexuellen Traumas, wie es Freud durch seine Studien zur Hysterie begründet hatte (Freud 1925/1991, 47ff.). Es liegt dennoch dabei ein epistemologisches Apriori vor, von dem die Ursprungsfrage als solche nicht abhängig sein kann, sofern Ursprung etwas apriorisch Bedingungsloses bezeichnen will, was wir durch die radikal phänomenologische Wirklichkeit des je ipseisierten Lebens ausdrücken. Der Begriff der "Verführung" macht in solchem Zusammenhang nur darauf aufmerksam, dass Innen/Außen psychisch stets miteinander verschränkt sind – mithin ein äußeres Ereignis wie ein endogenes Erleben gegeben ist, wodurch ein Zuviel wie Zuwenig in der affektiven Dialektik menschlicher Sexualität als libidinöse Grundform des Begehrens gekennzeichnet wäre. Das seelische Trauma entspringt demzufolge gleichzeitig in einem Zu-Früh und Zu-Spät eines Ereignisses. Deshalb vermag jede zeitgebundene Erinnerung, die sich zwischen Bedürfnis/Begehren einschreibt, nur das zu symbolisieren, was in der Tat schon da war und somit nicht originär, sondern als imaginäre Inszenierung erinnert wird. Auch Heidegger verwies auf den Unterschied von Leiblichkeit und Bewusstsein, insofern die Explikation des faktischen Bezugssinns eine unmittelbare Lebensbedeutsamkeit beinhaltet, welche zugleich der "radikalsten Selbstbekümmern" als "Selbsterfahrungssituation" entspricht (Heidegger 1995, 33, 64-65 und 253).

Obwohl also jede erste Szene als "Ur-Szene" unbegreifbar bleibt, muss das Subjekt sich analytisch-therapeutisch dennoch daran ausrichten, da es deren Bedeutung existentiell rein passiv erlebt, nämlich für das Kind

jene Sexualität, die es vorher nicht kannte, welche aber unaufhebbar nunmehr biologisch wie sozial zu ihm gehört. Rein psychoanalytisch kann demzufolge reflexionstheoretisch von einem Subjekt vor dem Subjekt gesprochen werden (Henrichs 2016), was lebensphänomenologisch im strengen Sinne nicht möglich ist, insofern die Ipseisierung durch die originäre Lebensaffektabilität jeweils ein Individuum zeugt, welches im radikalen Ursprungsbereich keine Distanz zu sich kennt und sich dergestalt – von keinem Phantasma imaginär fundiert – als rein passibles Mich/Ich je praktisch erprobt (Kühn 2019, 11-36). Die Kultur versucht sich genau an dieser Stelle des unmittelbaren Übergangs von Bedürfnis/Begehren – mithin von originärer Ipseisierung/Subjektivierung – phallisch einzuschreiben, so dass diese kulturell lebensweltlichen Angebote zumeist biographisch als allgemeine Gesetze oder naturhafte Notwendigkeiten angenommen werden. Aber als diskursiv sprachliche Symbolisierungen sind sie nicht mit dem radikal individuierten Ursprung selbst zu verwechseln, weshalb sich gegenwärtig auch zunehmend die mannigfachsten Identitätsdiffusionen ergeben, indem dieser Unterschied gesellschaftlich nicht genug beachtet wird (Thiberge 2018, 259-272 und 383-334). Exemplarisch haben wir dafür in Bezug auf das Kind Ferenczis Unterscheidung der Sprache der Leidenschaft seitens der Sexualität der Erwachsenen erwähnt. Tritt solche Sprache beim Kind als phallisches Begehren im Sinne von Lust auf, so ist das Verbot zugleich mitgegeben (Rath 2017) – und damit das Gefühl von Schuld, Neid, Wut und Hass, die wiederum narzisstisch oder autoerotisch als eigene Vernichtung erlebt werden können, wie Melanie Klein dies grundlegend untersuchte (Klein 1992). Denn dadurch wird beim Kind jene fundamentale Unlust erklärbar, die sich bei der frühen sexuellen Erregung einstellt und ebenfalls Verdrängung und Abwehr hervorruft, was sich dann als "Kulturverneinung" später zuspitzen kann (Freud 1927, 357-358). Deshalb ließe sich nicht so einfach Theodor W. Adornos Diktum unterschreiben, Freuds Psychoanalyse sei "nichts mehr als ihre Übertreibungen" (Adorno 1970, 56).

Der Mythos als Phantasma dringt demnach gemäß der leiblich sexuellen Zeitlichkeit *sui generis* eines Zuviel und



Zuwenig in das Kind ein, was eine gewisse biologische Entwicklung einschließt, aber zugleich das Zu-Früh der Geburt und das Zu-Spät hinsichtlich der Pubertät. Hingegen ist die Ipseisierung durch das Leben prinzipiell ohne Temporalität, weshalb sie stets neu und in jeder immanenten Modalisierung als Affektibilität am Werk ist, so dass es hier auch keinen ontischen Hiatus zwischen Wahrheit des Unbewussten und Fühlen des Affekts in Bezug auf einen "zurückphantasierten Ursprung" wie bei Carl Gustav Jung gibt (Giegerich 1999, 176ff. Körner 2008). Für die Tiefenpsychologie bleibt allgemein daher nur eine Wirklichkeit gegeben, welche sich als Fiktion manifestiert, das heißt als Phantasma eines Ursprungs, dem ich als solchem niemals beiwohne, während das originäre "Zuviel" des Lebens als sein ständig vorausliegendes "Mehr" unsere abgründige Untrennbarkeit von ihm darstellt, wie dies gerade auch Nietzsche schon gesehen hat (Kühn 2023, 37ff.). Deshalb ist der Affekt als unsichtbarer Trieb ohne Repräsentanz ein Affekt diesseits jeglicher Vorstellungsmöglichkeit, um denselben in einer je unmittelbaren Lebensselbsterprobung existieren zu lassen (Proença 2016). Demgegenüber beinhaltet das Zuviel/Zuwenig als Nicht-Koinzidenz von Phantasma/Trieb mit einer gewissen logischen Konsequenz bei Freud die Konzeption eines "schwebenden Subjekts", welches die Postmoderne als dezentriertes Subjekt festschrieb, da dieses sich in der symbolischen Ordnung nirgendwo festmachen könne. Daraus folgte dann Lacan seinerseits kritisch, dass eine religiöse Frage in der Analyse/Therapie fortbestehe, wenn der Ursprung als "das Reale, das Ding oder das Eine" weder durch die Wissenschaft noch durch die Kur beantwortet zu werden vermag (Žižek 2020). Die psychische Realität des Phantasmas bleibt – ohne die Unterscheidung von einem Affekt als Lebenspassibilität ohne Triebrepräsenz und als traumatische Phantasie – rein imaginär, was aber nicht heißt, dass das Phantasma seelisch nicht gegeben wäre. Diese Spannung in der Verführung zwischen vorsubjektiver Struktur und phantasmatischem Ereignis auszuloten, impliziert analytisch-therapeutisch daher nicht nur eine flexible oder "schwebende Logik" der Gegensätze (Kühn 2018 (2), 107ff.). Für

Sexualität und Kultur bedeutet dies außerdem, dass alle subjektiv gelebten Ereignisse mit Verbot und Umkleidungen im Sinne Freuds maskenhaft konfrontiert sind. Denn Phantasma und Verführung können als symbolische beziehungsweise phallische Erregung weder voneinander getrennt noch als Struktur des Ursprungs über das kollektiv Imaginäre aufgeklärt werden, da dieses sich selbst vom Phantasma nährt.

Fassen wir die erläuterte Position von Laplanche und Pontalis zum psychoanalytischen Ursprungsdenken hier kritisch zusammen, dann gibt es einerseits ein fast transzendentes Schema typischer Phantasmen wie vor allem vorgeburtliches Leben im mütterlichen Schoß (Rank 1924/2004. Freud 1926/1991. Meyer 2004),<sup>3</sup> traumatisch miterlebten Koitus der Eltern, Verführung oder Kastration und andererseits eine postmoderne Sichtweise solch phantasierter Urszenen im Sinne neo-strukturalistischer Nachträglichkeit, wie sie besonders Derrida zum Zentrum seiner Dekonstruktion gemacht hatte (Kühn 2019 (2), 353-407). Das heißt, die Struktur ist in gewisser Weise autonom im Sinne einer organisierenden Signifikanz, welche kein Subjekt jemals als seine singuläre Wahrheit einzuholen vermag, sie aber dennoch als psychische Realität in sich trägt, um damit eine gewisse Wirklichkeit seines subjektiven Lebens fiktiv zu berühren. Dieses Leben tritt jedoch nicht radikal phänomenologisch als Selbstgebung im Sinne einer unmittelbaren Lebensaffektabilität auf, sondern als eine imaginär geprägte Symbolkette, die wie ein innerer struktureller Diskurs als phallische Möglichkeit von Erfahrungen überhaupt fungiert, die dann phantasmatisch in ihrer individuellen Kontingenz erlebt werden. Kulturell bedeutet dies zugleich, dass die nachträgliche Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs von psychischem Erleben/Ereignis als Bedürfen/Begehren eine Austauschstruktur bildet, in die sich das unbewusst Parentale wie Archaische als "Name-des-Vaters" eingeschrieben haben und als alltägliche Besetzungen über Objekte und Beziehungen inszeniert werden (Thiberge 2018, 479-489).

Positiv gesehen, handelt es sich dabei nicht nur um eine bloße Kombinatorik von isolierten Elementen, sondern

um die Konfiguration von unbewusstem Begehren, das nach Henry als Ipseisierung und Kopathos eine unmittelbare Gemeinschaftlichkeit im Ursprung des Lebens selbst gewährt, was die lebendige Kulturation aller Individuen als solche phänomenologisch erst konkret ermöglicht. In der klassischen Analyse/Therapie als dualem Beziehungsgeschehen tritt daher die "Familienlegende" als Ödipuskomplex in den Vordergrund, wobei jedes Gesagte (*Dit*) des Patienten retroaktiv auf die Ursprungsfrage dieser Legende im Sinne von frühkindlichen und aktuellen Wunschphantasien (*fantasmes*) zurückbezogen wird. Assoziative Hinweise aus Träumen und anderen Formen des individuellen Erlebens wie Lapsus, Vergessen, Symptome etc. haben entsprechende Indexfunktion auf einen solch ursprünglich relationalen Anfang hin, der sich – gedeutet – jedoch stets nur als Inszenierung erweist (Donnet 2001). Dadurch sei das Subjekt imaginär gegründet, und zwar zwischen einem phantasierten Akt der Zeugung oder Geburt und der Kindschaft, anders gesagt zwischen kontingentem Elternkoitus und ödipaler Triade von Mutter-Kind-Vater. Gewiss wird dem subjektiven Leib hierbei eine affektive Primordialität zuerkannt, aber nur in dem Maße, wie sich die genannte phantasmatische Symbolik in ihn einschreibt. Dies wird dann im Übergang von der frühen leiblichen Autoerotik zur späteren genitalen Sexualität hin von Laplanche & Pontalis als "Menschwerdung" in deren besonderer zeitlichen Dialektik von Zuviel/Zuwenig in jedem libidinösen oder phallisch bedingten Bedürfen/Begehren gefasst. Allerdings sollte die Einsicht Heideggers dabei mitgegeben bleiben, dass der existentiell faktische Vollzugssinn des Lebens nie vergegenständlicht werden kann, da sich "der Vollzugszusammenhang selbst mit dem Vollzug bestimmt" und dergestalt auf einem "vorstellungsmäßigem Nichts" gründet (Heidegger 1995, 109).

Mit anderen Worten ist die Inszenierung eines letztlich unbewussten Begehrens stets eine ontische Subjektivierung im Modus von Abwehrmechanismen, mithin keine ursprüngliche oder unmittelbare Subjektivität im urfaktischen Sinne von absoluter Lebensaffektabilität ohne Deformierung oder Masken. Die Phantasie, welche phantasmatisch den Ursprung

zu symbolisieren versucht, ist daher analytisch-therapeutisch weniger die freiheitlich transzendente Einbildungskraft im Sinne Kants und Heideggers (Heidegger 1951, 117ff.) als das Phantasieren einer imaginären Welt. Dabei ist allerdings das Schöpferische dieser Aktivität zu würdigen sowie darüber hinaus in dieser Tätigkeit die selbstaffektive Lebensursprünglichkeit in ihrem Selbstbegehren als Selbststeigerung in jedem ihrer Momente zu erkennen. Die strukturelle Nachträglichkeit von Ereignis/Erleben lässt nämlich das Phantasma in seiner Ausdehnung unbegrenzt sein (Turnheim 1996), weil es analytisch-therapeutisch stets auch mit der perzeptiven Außenrealität und den kulturellen Ansprüchen konfrontiert. Dennoch kann es als rein empirische Feststellung kein absolut Ursprüngliches im Sinne einer unmittelbaren Lebensselbstgebung offenbaren, wodurch überhaupt erst jede Transzendenz in der Immanenz einschließlich des Imaginären ermöglicht ist (Henry 2005, 72ff.). Auf der anderen Seite durchzieht das Phantasma die gesamte psychische Realität, ist sogar deren Kern, so dass es analytisch-therapeutisch als ein Reales betrachtet wird. In Letzteres sind außerdem das schon erwähnte Archaische und Parentale als transindividuell typische Ereignisse eingetreten, um mit dem subjektiven Erleben Konstellationen einzugehen, die sich nicht grundsätzlich einer möglichen Sublimierung widersetzen (Rath 2019). Aber trotz dieser Offenheit für eine gewisse affektive Subjektivierung des nachträglich erlebten Phantasmas bleibt die radikal phänomenologische Zentralfrage bestehen, wer prinzipiell Struktur, Phantasma und Nachträglichkeit als Erleben eint, damit sich überhaupt ein selbstaffektiv bedingtes subjektives Erleben ergeben kann.

Zwar gestand schon Freud zu, dass die Phantasien (*fantasmes*) sich ebenfalls dem Bewusstsein nähern und dort solange verharren können, wie ihre Besetzung nicht zu intensiv ausfällt (Freud 1915/2014, 141ff.). Aber diese Feststellung dient hauptsächlich dazu, Analogien oder Übergänge zwischen perversen, paranoiden und hysterischen Phantasmen zuzulassen, wodurch das gesamte libidinöse Leben des Subjekts durch eine Phantasmatik geprägt ist. Hier liegt gleichfalls wieder die erwähnte allgemeine Struktur dem einzelnen

subjektiven Erleben voraus, aber diese generalisierte Phantasmatik ist weniger eine jeweils inhaltliche Thematik als vielmehr eine Dynamik. Diese findet ihren libidinösen Ausdruck in Bewusstsein und Handeln, indem stets neues objektale Material herangezogen wird, mit anderen Worten sich im kulturellen Austausch mit den Dingen wie Situationen symbolisiert und individualisiert. Insoweit das Phantasmatische nach Freud grundsätzlich auf die imaginär halluzinatorische Besetzung einer früheren Erinnerung von Befriedigung zurückgeht, stellt es ein Begehren als Wünschen dar, das phallisch objektal wiederholt wird. Auf diese Weise kann es phänomenologisch nicht auf eine "wache Intentionalität" des Subjekts im Sinne Husserls zurückgeführt werden, so dass es eine Mittelstellung zwischen bewusster Anschauung (Intuition) und originärer Lebensaffektibilität (Pathos) einnimmt (Nakamura 2019).<sup>4</sup> Dies erlaubt es nicht nur, die analytisch-therapeutischen Hinweise von Freud, Abraham, Rank, Lacan, Laplanche & Pontalis wie Kirchhoff für eine Problematisierung der hier verfolgten affektiv-impressionalen Originarität zu berücksichtigen, sondern auch kategorial zu erkennen, dass in beiden Perspektiven der Ursprung niemals ein Objekt sein kann, das imaginär als Ursache vorstellbar wäre. Ursprung im radikal phänomenologischen Sinne ist stets unmittelbare Ipseisierung – und nicht bloß eine Inszenierung als Sequenz von symbolisierender Teilnahme und Rollenzuteilung an das Subjekt, die es tiefenpsychologisch erst zu einem solchen werden lassen, und zwar stets in der primären Gegensätzlichkeit von Begehren/Verbot sowie Verneinung/Projektion. Diese beinhalten ein prinzipielles Leidenkönnen, welches die originäre Subjektivität vor allen feststellbaren Einzelmomenten eines unbewusst oder reflexiv aufgefassten Subjekts ausmacht.

Entscheidend für Analyse/Therapie bleibt hierbei die tiefenpsychologisch kaum abgeschlossene Untersuchungsfrage, was letztlich den Ursprung der Neurose bildet, die für Freud primär sexuell bedingt war, nämlich als Triebverzicht aus Kastrationsangst. Radikal phänomenologisch bleibt die Ursprungsfrage eine Selbstgebung transzendentaler Subjektivität als reine Empfänglichkeit des Lebens, mithin als ein Mich/Ich, welches nie von seiner lebendigen Ipseität getrennt

ist und auch nicht mit "mythischen Konstruktionen" geklärt werden kann (Freud 1962, 252-253. Freud 2005, 22).<sup>5</sup> Ein phantasmatisches Leben, sollte es epistemologisch die anfänglich allgemeine Form des Lebens sein, wäre kein unmittelbares Leben, sondern als halluzinatorisch begehrtes Leben ein unwirkliches Leben, weil sich eine Distanz zwischen originär gelebter Selbstaffektion und der Nachträglichkeit des phantasmatischen Wünschens einschleibt – selbst wenn der Affekt der Halluzination als Pathos eine immanente Modalisierung des Lebens impliziert. Versteht man solche Distanz, Differenz oder Dialektik der Nachträglichkeit in analytisch-therapeutischer Hinsicht als traumatische Urszene, weil keine Erinnerung ein solches Ereignis jemals einzuholen vermag, dann kann allein die Rückführung des Traumas auf die Ursprungsgewalt des Lebens im Sinne reiner Passibilität diese ontische Kontingenz von Erleben/Ereignis als Spannung von Zuviel/Zuwenig auflösen (Kühn 2018, 12-22). Dass die Phantasmatik als eine regulierende Struktur zum Beantwortungsversuch der Grundrätselfragen menschlicher Existenz heuristisch hinführen kann, muss dadurch nicht in Zweifel gezogen werden, wobei jedoch sowohl die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung wie ihre prinzipielle Abgründigkeit zu berücksichtigen bleibt (Kühn 2019, 409-432). Das heißt, dass außer der Psychoanalyse gerade auch Philosophie und Phänomenologie neben Ästhetik und Religion sowie Ökonomie, Soziologie und andere Kulturwissenschaften hiervon nicht ausgeschlossen werden können, wie es mit Blick auf unsere Zukunft und ihre kulturelle Vielfalt leicht einsehbar ist. Eine vorschubjektive Struktur des Erlebens verhilft begrenzt zu einer mythischen Anerkennung der menschlichen Grundrätselfragen, womit zugleich eine Einbettung in die Geschichte möglich ist – der eigentliche Träger der subjektiven Erfahrung bleibt allerdings weiterhin unbeantwortet. Auch eine zusätzlich intergenerative Erklärung übergibt das einzelne Erleben dabei einer historischen Kontingenz (Shchytsova 2012), die gleichfalls radikal phänomenologisch hinterfragt werden muss, sofern die jeweilige Erfahrung als selbstaffektive Erprobung eine phänomenologisch absolute ist, nämlich notwendigerweise stets individuiert und modal konkret bestimmt.

Zwischen radikaler Lebensphänomenologie und Psychoanalyse ließe sich in solcher Perspektive eine mittlere Position wie vergleichsweise im *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari auffinden. Der Zentralbegriff der *machines désirantes*, um das schizophrene Phantasma zu beschreiben, vertritt nämlich bei ihnen weder eine sprachlich symbolische Struktur noch eine symptomale Normalisierung mythologischer Fixierungen durch Bewusstwerdung, sondern eine transversale Präsenz des individuellen Begehrens in allen sozialen und familiären Systemen. In Verbindung mit einem als "organlos" gedachten Körper finden affektiv nur noch intensive Ein- und Ausschlüsse als Erleben statt, die weder metaphorisiert noch diskursiv verallgemeinert werden können, insoweit es sich um ein je singuläres Geschehen im Sinne rein immanenter Differenzierungen als Wiederholungen des Begehrens handelt. Gewiss ist diese Immanenz nicht jene des absolut phänomenologischen Lebens, aber sie teilt mit dessen ursprunghafter Ipseisierung die Wirklichkeit unmittelbar passibler Ursprünglichkeit, auch wenn letztere sich nicht als zeitlicher Werdensprozess im Sinne eines anonymen Lebens ereignet, um allerdings wie schon bei Schopenhauer und Nietzsche durch keine Vorstellung mehr kodierbar zu sein. Die Verknüpfungen der *machines désirantes* markieren außerdem weder einen Mangel noch ein fehlendes Objekt wie bei Lacan, sondern schaffen nomadische oder rhizomatische Vielfalt, die keinem begrifflichen Austauschgesetz mehr unterliegen und dadurch auch zu keiner Ordnung irgendeines Allgemeinen gehören. Damit wird ebenfalls in den Augen von Deleuze & Guattari die phantasmatische wie ödipale Struktur nach Freud, der sie zu einer geschichtlich universalen Gesetzmäßigkeit des Unbewussten erhob, dieser singulären Vielfalt des Begehrens nicht gerecht. Denn auch die Mythologien von Verführung und Verwerfung als Ur-Verdrängung versuchen noch eine Einheit innerhalb des Unbewussten herzustellen, während es im *Anti-Ödipus* gerade um eine unablässige Produktion der genannten Vielfältigkeit des Unbewussten selbst geht, die radikal phänomenologisch dem ununterbrochenen Vollzug

selbstaffektiver Modalisierungen des Lebens als originär subjektiver Praxis entspricht.

Im gesellschaftlichen Gefüge tritt beides oftmals als "Störung" im psychoanalytischen Sinne auf, aber die Einschnitte der Intensität rhythmisieren unabwendbar eine nur vermeintliche Kontinuität des Werdens. Deshalb sind Begehren wie Leben nicht diskursiv symbolisierbar, weil Symbolisierung stets Repräsentationseffekte anstelle von jenen lebendigen Einschnitten hinterlässt, die keinem Herrschaftszentrum – sei es Psyche oder Markt – länger folgen, sondern reine Immanenz ohne jede leitende Transzendenz bleiben. Auch nach dieser Sichtweise als Kritik an Freud und der jüngeren Psychoanalyse liegt demnach dem Phantasma eine unmittelbare Wirklichkeit im Sinne einer Begehrendynamik voraus, die keine erinnernde Nachträglichkeit kennt, ohne damit jedoch als Immanenzphilosophie ein Ursprungsdenken zu postulieren, um jedem postmodernen Metaphysikverdacht zu entgehen, so dass an die Stelle von "Ursprung" (*origine*) die "Abdrift" (*dérive*) tritt (Deleuze & Guattari 1972, 61ff., 94-95, 127ff. und 211ff. Kühn 2019, 217-262). Anders gesagt, bildet der Ödipuskomplex als mythologische Konstruktion hier einen familiär ideologischen "Schirm" gegenüber der begehrenden Produktion der immanenten "Wunschmaschinen", um in dieser Funktion als Vorstellbarkeit des Unbewussten zu dienen, wie auch die Kritik bei Henry etwa zur gleichen Zeit lautete. In Verbindung mit einer an Marx angelehnten Kapitalismusanalyse werden zudem Politik und Ökonomie als libidinöse Besetzungen gesehen, für welche die anti-psychiatrische "Schizo-Analyse" von Deleuze & Guattari die Grenzen einer solchen Marktvorherrschaft über die Vielfalt als affektives Leben aufzeigt, welches sich nicht als ein konstitutiver Mangel hinsichtlich rein objektaler Bedürfnisbefriedigung vereinnahmen lässt. Die noch umfassendere Debatte, welche sich daraus zusätzlich als Vergleich zwischen Kulturalismus und Tiefenpsychologie zum Verständnis von ethnologisch erhobener Partikularität und ödipalem Universalismus ergibt (Blankenburg 1984), ist ein weiterer Hinweis darauf, dass Kultur und Leben nicht über bloße Vorstellungsstrukturen subsumiert werden können. Vielmehr folgen beide eigenen



Begehrens- und Triebgesetzen, welche auch Ursprung und Mythos schließlich als immanent praktisches Lebenswissen des Subjektiven wie Gemeinschaftlichen zusammenfallen lassen.

### 3. Nachträglichkeit und genetisches Nicht-Wissen

Freuds Betrachtung des Unbewussten trug – wie wir gesehen haben – in der neueren Moderne zu einer Denkbewegung bei, die man als Dezentrierung des Subjekts bezeichnete und speziell in Analyse/Therapie im Sinne von verdrängter Erinnerung eines noch nicht präsent gewordenen Sinns der subjektiven Zeitlichkeit untersucht wurde. Diese kann zusätzlich die Spannung zwischen *carpe diem* und *momento mori* als manische Verleugung und depressive Reaktion umfassen (Kirchhoff 2019). Die Kernfrage solch unbewusster Verdrängung soll abschließend philosophisch noch genauer aufgegriffen werden, um die Diskussion zwischen Psychoanalyse, Phänomenologie und Dekonstruktion in ihrer unterschiedlichen Grundproblematik als Bezug von Ursprung/Genese methodologisch besser nachvollziehen zu können. Dies vermag zu einem breiteren Verständnis dessen zu verhelfen, worum es hinsichtlich einer genetischen Theorie und Praxis des Aufschubs oder Supplements als Nachträglichkeit unbewusster Sinnbildung letztlich geht und mit Blick auf die originäre Passibilität des rein phänomenologischen Lebens als ein "Nicht-Wissen" schlechthin einzuordnen bleibt, wie letzteres auch bereits von Heidegger für den direkten Vollzugssinn von Leben festgehalten wurde. Durch die "faktischen Sinnesimplikate" als "hermeneutische Existentialien" sind nämlich nicht nur die traditionellen Kategorienlehren von Aristoteles und Kant erweitert, sondern das "absolute Sein" wird nicht länger mit dem "allgemeinen Sein" verwechselt, da es immer geschichtlich "einzelnes Sein" ist. Dadurch wird die Frage virulent, wie "das Leben sich selbst haben kann als Abfall und Gewinn seiner selbst", ohne ein vorheriges oder umfassendes Wissen davon zu besitzen, wie es die bisherige Metaphysik noch voraussetzte (Heidegger 1995, 245 und 260. Serban 2013).

Bereits das husserlsche Begriffspaar Urpräsenz/ Appräsenz wich seinerseits 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 im Sinne Maurice Merleau-Pontys (Merleau-Ponty 1945, 417. Kühn 2019, 123-175) schon zu einem gänzlich "Aus-mir-Herausgeworfen-sein" macht. Diese Sichtweise hatte Husserl 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, dessen Begriff dann Heidegger existenzanalytisch weitgehend zugunsten der "Geworfenheit" des Daseins aufgab (Heidegger, 1968, 175ff.), 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 (Kühn 1998, 39ff.). Als habitualisierte Spontaneität finde ich diese passive Investitur 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 beziehungsweise einer gegen-intentionalen Gegebenheit (*Donation*) in den nachfolgenden Phänomenologien bis hin zu Marc Richir, Renaud Barbaras und Jean-Luc Marion diskutiert wird (Gondek & Tengelvi 2011, 238ff. und 581ff.).

Die Radikalisierung eines solch phänomenologischen Grundsachverhalts führt 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 Differe(ä)nz (*différance*) hinüberlenkt. Letztere schließen sich nicht mehr zu irgendeinem festen Sinn zusammen, weil das vielgestaltige Bedeutungsspiel das Subjekt ständig mit seinen darin verflochtenen Fremdheiten überbordnet und dementsprechend als ausschließlichen Referenzpunkt dezentriert, wie wir schon bei

Freud sahen. Eine solche Konsequenz zog exemplarisch Jacques Derrida, dessen Lektüre die husserlschen Empfindungsanalysen an den neuralgischen Punkt der originären Sinnkonstitution als angenommener "Selbstgegebenheit" überhaupt verweist. Für die neo-strukturalistische Postmoderne sei nämlich in der "lebendigen Gegenwart" – als prinzipiellem Anspruch auf eine universal absolute Form der transzendentalen Erfahrung – ein zu destruierendes allgemeines Metaphysikpostulat auszumachen. Dieses verliert 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 selbst" auszumachen wäre. Vielmehr ließe er sich nur metaphorisch zum Beispiel als "Widerspiegelung, Abbildung und Einbildung" anzeigen, was genau auf die Problematik von Phantasie, Phantasmen und Illusion in der Psychoanalyse zurückverweist.

Wenn Husserl auch die Bedeutsamkeit der kinästhetischen Bewegungen für die passiven Synthesen bis hin zu einer instinktiv gespannten Urhyle immer stärker herausgearbeitet hatte, so gilt dennoch, dass einzelne impressionale "Daten"-Elemente nicht als Konstitutiva isoliert werden können, sondern die Sinndiffere(ä)nz als solche jede Erscheinung begleitet oder – gemäß Derrida – sogar begründet. Nach Husserl müssen passiv-genetische Ähnlichkeiten keineswegs thematisch erfasst sein, um phänomenal wirken zu können, denn auch als unbemerkt selbständige Sinnstiftungen 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 Grundproblem impressionaler Urformen, die nicht in einem metaphysikfreien Bezug zu einem ontologischen Ursprung oder einer logischen Ganzheit gedacht werden können, wie es die husserlsche teleologische Vernunft als deskriptiv aufgeklärtes An-sich der Erfahrung überhaupt sein soll. Das heißt, Husserls Analysen sind nicht, wie er selber sagt, "Analysen im gewöhnlichen Sinne (reelle Analysen), sondern Enthüllungen intentionaler Implikation (im Fortgang etwa von einer Erfahrung zum System der als möglich vorgezeichneten Erfahrungen)" (Husserl 1929/1981, 147, 214,

217 und 275ff.). Die Gespanntheit zwischen einer vorintentionalen Konstitution von primärem Gegenstandssinn (Husserl) und perzeptiver Identität im Sinne jeweiliger Sinn Ganzheit ohne einholbare Weltvorgängigkeit als Differe(ä)nz (Derrida) bildet folglich eine Schlüsselkonstellation der neueren Phänomenologie und Dekonstruktion, die sich reduktiv in immer mehr Substrukturen des phänomenalen Feldes verzweigen (Bernet 1986).

Denn sieht man dieses Problem von der fertig konstituierten Vorstellungsseite her, die alle Bewusstseinserscheinungen nach einem Ausdruck Freuds "überdeterminiert", oder 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 zueinanderstehen, ohne die habituell gewordene Übertragung als "Assoziation" immer ausfindig machen zu können, weil sie in einer ursprünglichen "Verflochtenheit" nach Derrida gründet. Außerdem lernen wir die Bedeutungsdifferenzen kulturell und bilden sie dergestalt lebensweltlich oder kontextuell zu "Dingen" heraus, wobei passive Wiederholung und Generalisierung als universale Strukturprinzipien eine entscheidende Rolle spielen, so dass sich der Übergang vom Eigenen zum Fremden nicht mehr ohne weiteres entscheiden lässt. Insofern ist es für das Verhältnis von Affekt/Vorstellung als Nachträglichkeit wichtig festzuhalten, dass die *surdétermination* in der französischsprachigen Phänomenologie auf Freud (Freud 1942, 289 und 313) zurückgeht, der in solcher "Überbestimmung" eine gemeinsame phantasmatische Struktur zwischen Totemismus, Traum, Neurose und religiöser Illusion sah.

Genau dieses reduktive Problem von Geschichte als empirischer Existenz und transzendentaler Genese wird als Grunddifferenz in Husserls eigener Werkentwicklung wie auch als Hauptgegenstand der phänomenologischen Analyse in dekonstruktivistischer Perspektive diskutiert. Als Konzept vereinigt Genese zwei gegensätzliche Bedeutungen, nämlich Ursprung und Werden als Antizipation oder Protention. Jede

Genese ist zunächst absolut neues Hervorbrechen eines Moments oder Vollzugs, die sich als radikal originäre Autonomie nur auf sich selbst beziehen und damit als Originarität anzusprechen sind, wie wir es für die Lebensaffektibilität meta-genealogisch in Anspruch nehmen. Auf der anderen Seite jedoch gibt es Genese nur innerhalb einer ontologischen wie zeitlichen Totalität, welche die originäre Genese als metaphysisches Formproblem umfasst, insofern *eidós/morphé* unabtrennbar von der *ousía* und dem seit Platon kategorial daran geknüpften Prädikat "Ist" als ständig koextensiver Präsenz des Seins bei jeglichem Seienden als Sinn, Noema, Begriff, Ausdruck usw. bleiben (Derrida 1972, 189ff.). Jeder Genese geht mithin noch eine immemorale Vergangenheit voraus, von der aus das ontisch Genetische oder Genealogische hervorgebracht wurde, wie es die Psychoanalyse für das affektive und traumatische Tribschicksal einzufangen versucht.

Genese ist also nicht nur reine Transzendenz als das ursprünglich Neue, sondern ebenfalls Bedeutung in einem jeweiligen Kontext der Bewusstseinsimmanenz. Wenn sich Husserl also der Genese des transzendentalen Ego in der phänomenologischen Reduktion zuwendet, dann geht es dabei um den Ursprung der Philosophie im Allgemeinen. Denn entweder empfängt dieselbe ihren Gehalt von einer zeitlichen Vorgegebenheit aus wie Geschichte, Existenz, Praxis, Epistémé, Trieb, Wille zur Macht usw., oder sie etabliert sich in der Epoché aller Empirie, um stets absolut ursprunghaft nur sie selbst zu sein – mithin rein ausgewiesener Sinn von effektiv Erlebtem im Gegensatz zu mundan Realem jeglicher Natur: "So ist die einzelne Wahrnehmung mit ihrer Retention und Wiedererinnerung doch nie eine abgeschlossene Evidenz für Seiendes, sondern es ist weiter zurückzufragen, was das Seiende konstituiert, als innerhalb des identischen Ego identisch Seiendes." (Husserl 1929/1981, 252) Und genau dies macht die Diskussion mit der Psychoanalyse aus, insofern letztere von einer – durch das Unbewusste oder die Libido geprägte – Geschichte des "archaischen Erbes" als 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 (Ziegler 2010). Wenn der verallgemeinernde Begriff philosophisch die Bewegung des nomadischen Sinns in den Ausdruck hinein bedeutet, mithin schweigende Intention des Bedeutens als "Sagen-Wollen" (*vouloir-dire*) nach Derrida ist (Derrida 1972, 196-197), dann ist dieses prä-reflexive Schweigen bei Freud die Widerspiegelung des Triebs in der Repräsentanz. Letztere impliziert damit eine genetische Verflochtenheit von Sinn und Metaphorik, um sich im nachträglichen Erleben libidinös wie subjektiv aussagen zu können.

Im postmodern dekonstruktiven Sinne soll die Differe(ä)nz zwischen empirischer Existenz und transzendentaler Absolutheit des reduktiven Ursprungs hinsichtlich einer genetischen Dialektik aufrechterhalten 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 realitätsbezogene Triebgenese einschreibt, was dementsprechend den bleibenden epistemologischen Unterschied zwischen Psychoanalyse/ Philosophie ausmacht. Letztere interessiert als Phänomenologie die konstituierende Ursprungssphäre als solche, was aber trotzdem ein originär zeitliches Erlebnis besagt, denn sonst bliebe die Reduktion eine bloß logische Operation von formalen Begriffen aus: "So verfahren hat man stets von Neuem lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens und der ihm zugewandten Selbstbesinnung in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung." (Husserl 1929/1981, 246) In ihrer Originarität ist die Zeit dieses Erlebnisses der Reduktion die Zeit selbst, die sich selbstverzeitlichend konstituiert. Die Schwierigkeiten dieser Selbstverzeitlichung des transzendentalen Ego sind früh diskutiert worden (Held 1966), 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 verfallt eine solch zeitliche Genese in einen Regress, falls man nicht im postmodernen Sinne das existentiell geschichtliche Moment in der Transzendentalität selbst beibehält, und zwar als ein konstitutiv unverzichtbares. Dies impliziert zugleich die Begrenzung der logischen Begrifflichkeit in ihrer allgemeinen Formalität, denn niemals wird letztere die Integralität des vorausliegenden noematischen Sinns in das Bedeuten als Ausdruck überführen können (Derrida 1972, 201-202).

Da es dementsprechend um den Sinn der Philosophie schlechthin geht, nämlich eine transzendente Reduktion sein zu müssen, um sich keinem bloß faktischen Werden ihrer historisch aufeinander folgenden Themen zu überlassen, verweist Derrida (Derrida 1967, 59ff.) 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 [...]. Dieses Nichts (*rien*), das die Parallelen des Psychologischen und Transzendentalen voneinander scheidet, dieses Nichts, ohne welches keine Erklärung, d. h. keine Sprache (*langage*) sich frei in der Wahrheit entfalten könnte, ohne durch Reales deformiert zu werden, dieses Nichts, ohne welches keine transzendente, d. h. philosophische Frage Luft zum Atmen fände, erscheint, um es so auszudrücken, insofern die *Totalität* der Welt in ihrer Existenz neutralisiert und auf ihr bloßes Phänomensein reduziert wird. *Und diese Operation ist die der transzendentalen Reduktion.*" Die Zeitlichkeit sei dabei zugleich primitives Substrat, von dem aus sich alle transzendente Konstitution entfalten wird, wie auch die originäre Bewegung

der intentionalen Protention auf Anderes hin. Mit anderen Worten ist der logische Kern im Sinne allgemeiner Form als schweigend gegenwärtiges Seiendes der dekonstruktive Grundsachverhalt des "Übergangs" (*passage*) jeden Diskurses von Sinn/Bedeutung und somit die Verflochtenheit von Eigenem/Anderem im Ausdruck (Derrida 1972, 206-207).

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 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. Da keine abstrakte Dialektik – wie die Hegels etwa (Derrida 1972, 79-128) – die These der geschichtlich existentiellen Mit-Phänomenalisierung in der transzendentalen Sinngeneese metaphysisch formal unterminieren soll, ist die Entfremdung des originär Absoluten eine Umschreibung des eingangs genannten subjektdezentrierten Abwesenheits-Phänomens im Ursprung selbst. Für die Psychoanalyse heißt dies methodisch, 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 denkbaren 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 oder die psychische Realität zu einem ständigen Aufschub werden zu lassen, der nie zum Originären hinfindet, da die Dialektik von Topik/Energetik oder Eigenem/Fremdem sonst zum Stillstand käme.

Die Zeit und der Andere als Nachträglichkeit sind dergestalt stets konstituierend anwesend (Green 2003. Altmeyer & Thomä 2006), während die transzendente Reduktion in ihrer phänomenologischen Autonomie jegliche Existenz aufheben muss. Das heißt, die Zeit und der/das



Andere können nur als "abwesende Anwesenheit" erscheinen, falls man die transzendente Genese nicht durch eine mundane Genese kontaminiert 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 wird als fragmentierende Struktur überall am Werk gesehen, auch wenn man sie nicht erneut ontologisieren will, um die analytisch-deskriptive beziehungsweise phänomenologisch-dekonstruktive Problematik unentscheidbar offen zu halten. Dadurch ergibt sich das Aufschieben von Vorstellung zu Vorstellung aus der nicht abbrechbaren Widerspiegelung von Metaphorik und Begrifflichkeit allgemein oder von Text und Rand. Auf diese Weise lässt sich in einer faktischen Endlichkeit eines je phantasmatisch unbegrenzten Bedeutungsspiels operieren, was bei Freud zuletzt der Wiederholung als Todestrieb und bei Lacan der Signifikantenkette als Mangel im subjektiven Bedeutungsintervall entspricht (Kirchhoff 2009, 92ff.).

Das phantasierte 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 letztangewiesene Sinnssubstrat (Reduktion) bildet. Dem entspricht in der analytisch-therapeutischen Fortentwicklung nach Freud, dass die Ursprungsmythologien wie Vätermord, Kastration oder Geburtstrauma als Ursprung und Struktur des Erlebens dialektisch gesehen werden, mithin sich als Mythos des Ursprungs ins Erleben selbst mythisch als unzugängliche Archaik einschreiben. Verfolgen wir dabei insbesondere die Kritik der zeitlichen Unmittelbarkeit als Augenblick noch genauer, da er ebenfalls zentral für die Kur als Moment subjektiver Wahrheit ohne weiteres festgeschriebenes Wissen im Sinne des jeweiligen "Einfalls" ist. Die husserlsche

anschauliche Gegebenheit des intentional erfassten Dings 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 des Augenblicks – nunmehr als "Infektion" für Derrida – durch Zukunft und Vergangenheit bedeutet gerade ein "ursprüngliches Supplement", und zwar genau als jene 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. Dies ist gerade auch für die zuvor genannte Nachträglichkeit in der Psychoanalyse maßgeblich, insofern Repräsentanz und Affekt der 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 aktualisiert werden kann (Henry 1985, 379-380. Riss 2018).

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 (Derrida 1967, 63-64). Dies korrespondiert analytisch-therapeutisch mit der

"schwebenden Logik" gemäß Jacques Lacan zwischen einem mythisch oder illusionär angenommenen Originären und der signitiv symbolisierten Nachträglichkeit (Kühn 2018 (2), 218ff.). 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 erhöhte phänomenologische Wachsamkeit dafür, wie ein Phänomen durch ein anderes verdeckt wird (Kirchhoff 2009, 25, 33-34 und 56-61), um dieses Andere – ergänzend wie ersetzend – in den Rand bisheriger philosophischer oder subjektiver Kontextualität einzutragen. Was hierbei mithin 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 wie Erinnerung handelt, besteht mithin 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 durchgehend im Rahmen der Wahrnehmungsanalyse denkt, ist die Retention nur eine Modifikation der Urimpression, die phänomenologisch die ursprüngliche Gegenwart des Jetzt bestimmt. Aber eine solche Reduktion setzt einen Jetzt-Punkt gegenwärtig, der nicht mehr als gegenwärtig gefasst wird, so wie die analytisch-therapeutische Wiedererinnerung eine aktualisierende wie verschiebende Repräsentanz des früheren Affekts als Tribschicksal darstellt (Ricoeur 1965, 396ff.).

Für eine dekonstruktive Kritik der Zeitlichkeit 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 im Sinne Husserls. Sofern die Retention ein wesentliches Moment der Gegenwart ist, muss die Erfassung des Jetzt in seiner Gegenwärtigkeit von der Erfassung eines vergangenen Jetzt begleitet werden. Selbst wenn diese Retention keine eigentliche Wahrnehmung ist, aber doch zur Erfahrung der Gegenwart notwendig bleibt, dann wird

eine solche Gegenwärtigung als Anwesenheit auch niemals ganz wahrgenommen. Insoweit die Anwesenheit nicht nur Abwesenheit ist, ist sie dennoch stets mit dieser durchsetzt, so wie das freudsche Unbewusste unsichtbar in der Repräsentanz des Triebes gegeben sein soll. Die Erfassung eines rein gegenwärtigen oder unbewussten Augenblicks erscheint mithin als reduktives Phänomen nicht möglich, so dass er auch keine selbständige Identität beanspruchen kann. Eher ist der Augenblick die Bruchstelle zwischen Selbst/Anderem oder zwischen Trieb/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 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 als Ego hat mithin die Form der Nachträglichkeit und nicht der "strömenden Gegenwart" als einer "verharrenden Form für immer neue Materie" gemäß Husserl (Husserl 1976, 183). Denn für das Selbstbewusstsein des Jetzt bedarf es der vergegenwärtigenden Retention eines Nicht-Mehr-Jetzt als Kontrast oder Abgrund. Damit ist dekonstruktivistisch 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 phantasmatischen 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 dadurch nicht völlig ausgeklammert, sondern Sein

bedeutet nunmehr "Retardieren" oder "Differe(ä)nz" im Gegensatz zur philosophischen Tradition als Identität von Sein/Denken seit Parmenides. Gegenwart ergibt sich erst, nachdem der passiv vorintentionale Konstitutionsakt der Zeit sein Werk vollendet hat, damit Gegenwärtiges existieren kann. Mit dieser Kritik sieht die Postmoderne die bisherige Geschichte des Seins als metaphysisches Postulat von Anwesenheit/Gegenwart zum Abschluss gekommen. So wie Freud selber diese Sichtweise mit vorbereitet hat, indem er das Selbstbewusstsein des Ichs im Sinne angenommener Unmittelbarkeit seiner eigenen Ego-Wahrheit aufhob, um jedes Vorgestellte mit einer Mehrdeutigkeit zu versehen. Dies verweist auf eine archaisch neurotische Latenz des Unbewussten zurück, die in sich einen phantasmatischen Aufschub für das Zusammentreffen von Affekt/Vorstellung als stets differiertem oder überdeterminiertem Ichbewusstsein enthält.

Um hier in eine Bewertung der dekonstruktivistischen wie 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 (Dopatka 2019).

Vielmehr muss ebenfalls epistemologisch erkannt werden, dass diese Einwände ihrerseits methodisch – trotz aller berechtigten Traditionskritik – dem Wahrnehmungspriori verhaftet bleiben. Das problematische Originäre verharrt als ein zeitlich Distanziertes in der Schau und somit als ein vorgestelltes Originäres, während wir nicht nur die weiteren Selbstradikalisierungen der Phänomenologie in Rechnung stellen, sondern dadurch auch für einen notwendigen Umsturz des Gegenstandes der Phänomenologie selbst plädieren. So schreibt Husserl selber: "In den Gang der Welterfahrung mich ganz einlebend und in alle offenen Möglichkeiten ihrer konsequenten Erfüllung, richte ich dabei den Blick auf das Erfahrene und seine allgemeinen, eidetisch zu fassenden Seinsstrukturen." (Husserl 1929/1981, 214) Anders gesagt, ist das absolut selbstaffektive Leben gerade vor diesem Blick als

differierender Schau noch verortet, was auch die Psychoanalyse mit ihrem ontisch Unbewussten betrifft, das weiterhin der herkömmlichen Metaphysik der prinzipiellen Vorstellbarkeit oder Repräsentanz zugeordnet bleibt. Daher liegt über die Verabsolutierung der strukturalen Differenz als solcher hinaus nicht nur die Verkennung vor (Frank 1991, 45ff.), dass jede erkennbare Differenz in einem Struktursystem ein Minimum an erkennbarer Identität voraussetzt. Hinzu tritt vielmehr, dass das retardierende Sein als originäres Supplement, welches Ursprung nicht ohne Ek-sistenz erscheinen lassen kann, nur *hin-sichtlich* eines Seins für das Bewusstsein gilt, welches seine Selbstwerdung in der Distanz zwischen Demselben/Anderen oder zwischen Affekt/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 gemäß den gegenreduktiven Analysen Henrys, dann ist die verbleibende Spur des Ursprungs und des Anderen, der Existenz oder der Zeit, phänomenologisch konkret nur auf dem ursprünglichen Grund dessen möglich, was selbst keine Aufschiebung beinhaltet, sondern die Hervorbringung aller Differenzen transzendental erst erlaubt (Sebbah 2001). Denn ohne diese absolut innere Affektion, die keine signitive Immanenz einer Totalität ist, sondern die originäre Selbstbindung an sich selbst als Leben ohne Referenz zu einer Ordnung welcher Art auch immer, steht jedes "Bewusstsein von ..." (Husserl) über einem – materialphänomenologisch festzuhaltenden – Nichts der Genese (Kühn 2021, 44-51).

Kein Jetzt-Originäres könnte retardiert werden, wenn es nicht von einem stetig es verlebendigen Ursprung gezeugt und bewegt wäre, der diese zeitlich primäre Distanz aus der methodischen 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 in der Tat jedes Jetzt des Sich zu einem intentionalen Grenzerlebnis werden, so dass dieses

limeshafte Unbewusste – als von der Bewusstseinspriorität noch abhängig – selbst zu verlassen ist. Ein Un-Bewusstes gibt es nur in Bezug auf ein Bewusstes, das damit im Sinne einer Vorstellungsinstanz weiterhin als maßgebliche Phänomenreferenz anerkannt wird, wie wir ebenfalls für Freuds Repräsentanzbegriff 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 anonymer Weltphänomenalität und dezentrierter Endlichkeit bestehen. 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 Henry unterstrichen werden, dass eben ein Seinsbereich anderer Ordnung hierbei vorausgesetzt bleibt, wo sich das Urimpressionale als lebendige *cogitatio* hält (Henry 1992, 169ff. Henry 2002, 81ff.). Eine Selbstaffektion als ein ontisches "Danach" gemäß Laplanche oder 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 strengen Sinne kein zeitliches "Jetzt" kennt) nicht über einem Abgrund des Nichts als "Nicht-Mehr" steht, sondern sich bereits immer schon in einer material passiven Selbstimpressionalität ergriffen hat. Die Anwesenheit der originär affektiven Jetzt-Gegenwart ist somit keine Wahrnehmungszeit; sie ist die immanente Historialität der Sich-Affektion, die in keiner temporalisierten Gegenwart sichtbar wird – und damit auch keine "Infektion" darstellt, sondern ein originäres Nicht-Wissen diesseits jeder Genese bleibt.

Die postmoderne wie analytisch-therapeutische Nachträglichkeit erscheint dergestalt als eine weitere philosophisch ererbte Weise des mundanen Abstandes als Differe(ä)nz, Außen oder Rand, mit der die abendländische Metaphysiktradition zumeist die Phänomenalisierung des

Erscheinens gedacht hat, so dass hier zu früh ein historischer Abschluss solcher Metaphysikgeschichte angenommen wird. 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 Sinnidentität, kein Supplement zu toten Noemen. Vielmehr radikale Immanenz als sich selbstphänomenalisierendes Leben in sich und aus sich allein heraus, das nie abwesend sein kann, weil kein affektives Empfinden als unmittelbar erprobtes – und nicht nur als vorgestelltes – ohne dieses selbsterscheinende Leben denkbar wäre. Das Jetzt schwebt mithin nur transzendent bewusstseinsabhängig über einem Nichts. Die ursprüngliche Anwesenheit, aus der es originär hervorbricht, ist ausschließlich die sich selbsterscheinende Selbstgebung des Lebens in sich selbst, und zwar außerhalb eines jeden wahrgenommenen oder wiedererinnerten Bewusstseinsflusses. Wird aus dem Begriff der Anwesenheit als effektiver Parusie des transzendental Lebendigen jede methodische Gegenüberstellung reduziert, so ist sie absolut, nämlich in einem affektiv erprobten Sinne, denn sie benötigt kein Sein mehr, das sich immer schon zu Differe(ä)nz, Abwesenheit oder Supplement ausgeformt hat. 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 in solcher Nachträglichkeit nicht weiterhin gegeben wäre, um dergestalt auf sein immanentes Nicht-Wissen im thematischen Sinne zu verweisen. Dies ist es, was letztlich auch jede phantasmatische Nachträglichkeit unsichtbar zu erproben gibt, um die reine Unmittelbarkeit des Lebens zur absolut phänomenologischen Selbstgewissheit werden zu lassen.

Somit ist die interpretationsbezogene Nachträglichkeit eine Problematik, welche das Denken sich selbst schafft, wenn es versucht, den niemals unbewussten Affekt als unmittelbar sich manifestierendes Bedürfen/Begehren oder Wunsch in eine



Vorstellung zu heben. Natürlich ist es notwendig, therapeutisch diese Einsicht zu vermitteln, solange das Denken in sich selbst fixiert bleibt, ohne die Erprobung des originären Lebens diesseits von phantasmatischer Schau und Befriedigungserlebnis anwesend sein zu lassen. Die Nachträglichkeit kann daher ein Vermittlungsversuch sein, um auf das hinzulenken, was in sich selbst nie vermittelt werden kann – nämlich auf die Unmittelbarkeit unserer Affektibilität als subjektive Passibilität vor jeder diskursiven Symbolisierung wie Metaphorisierung, die stets auch ein traditionelles Erbe implizieren, das kritisch angefragt werden kann (Kühn 2023, 181ff.). Es gibt hingegen keinen Augenblick, der nicht zunächst lebendig empfunden oder gefühlt werden müsste, so dass alle Differenzierungen, Aufschübe oder Nachträglichkeiten immer sekundäre Sinnvorstellungen beinhalten, die dem Leben in seiner absoluten Parusie fremd sind. Daher bleibt auch die Nachträglichkeit als das einzustufen, was sie bewirken kann, nämlich in einer zu starken Affektbeladenheit eine vorübergehende Distanzierung herbeizuführen, die es gegenüber der Originarität des Lebens als solcher allerdings niemals geben kann.

Die Nachträglichkeit selbst hat also ihrerseits aufschiebenden Charakter, anstatt durch den originär nicht möglichen Aufschub gegenüber dem unmittelbar selbstaffizierenden Leben dessen Wirklichkeit als solche sein zu lassen, von der es keine Loslösung zu keinem Augenblick gibt. Schon bei den Griechen, insbesondere durch Platon, war der Affekt mit der Ananke im Sinne einer unlösbaren Bindung an den Leib identisch, was von Freud wieder aufgegriffen wurde, ohne jedoch dem Affekt eine eigene ursprüngliche Wahrheit zuzuerkennen (Schreckenber 1964, 150). Sekundäre Vorstellungen oder Erinnerungen sind daher nicht *per se* falsch, aber sie sind dem Anspruch einer hermeneutischen beziehungsweise wissenschaftlichen Erklärung geschuldet, die sich als konzeptuelle Konstruktion nicht der rein subjektiven Selbstgegebenheit lebendiger Wirklichkeit zu substituieren vermag. Reduziert man diesen Erklärungsanspruch, wie er gleichfalls in der Psychoanalyse vorliegt, zugunsten des je unmittelbar selbstaffektiven

Vollzugs, der jeder Vorstellung vorausliegt, dann fällt auch der sekundäre Wirklichkeitsanspruch einer diskursiv gedeuteten Nachträglichkeit dahin, um uns mit der Abgründigkeit unsichtbaren Lebens in dessen rein praktischem Wahrheitsanspruch zu konfrontieren. Insofern gewinnt dann auch eine Aussage wie die des Psychoanalytikers André Green (Kirchhoff 2009, 21) ihren phänomenologisch plausiblen Hintergrund: "*No psychoanalytic theory escapes from the need to establish an origin of psychical processes*".

## NOTES

<sup>1</sup> Für die radikal phänomenologische Selbstgegebenheit des Ursprungs als transzendente Lebendigkeit über Husserl und Heidegger hinaus s. Angabe.

<sup>2</sup> Die umfangreichen Arbeiten zum Mythos (welche an eine Kontroverse mit Sartre über die analytische wie dialektische Vernunft geknüpft sind) zeigen deutlich die strukturalistische Abkehr von jedem Cartesianismus oder Subjektivismus bei Claude Lévi-Strauss, insofern hier eine Rationalität ohne Subjekt erschlossen werden soll, in welcher die Mythen nicht länger als vom Menschen gemacht erscheinen, sondern "sich im Menschen denken", was an die strukturelle Gleichsetzung von Sprache und Unbewusstem bei Lacan erinnert, der dieses Denken früh rezipierte.

<sup>3</sup> Wäre die Geburtsangst das älteste Phantasma, dann fiel die Kastration durch den Ödipuskomplex dahin, weshalb Freud sich von Rank diesbezüglich distanzierte. In Lacans Augen herrscht hier die Vorstellung einer primordialen Einheit im Mutterleib vor, die ebenfalls auf Grund seines Subjektverständnisses als "Fehlen-an-Sein" verworfen wird, denn dann wäre die Kur der Versuch, diese Einheit nochmals wieder zu ermöglichen.

<sup>4</sup> Dies bleibt im Folgenden noch zu nuancieren, wenn etwa schon für Husserl die passiven Synthesen als vor-intentionale Teleologie des Bewusstseins mitberücksichtigt werden.

<sup>5</sup> Vgl. zum Beispiel die methodischen Hinweise auf Mythologie und Konstruktion bei Sigmund Freud. Auch 1932 im Brief an Einstein (*Warum Krieg?*) spricht er von "unseren Theorien" als "eine Art von Mythologien", auf die auch jede Naturwissenschaft – wie in der Physik – hinauslaufe.

## LITERATUR

Adorno, Th. W. 1970. *Minima Moralia*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Altmeyer, M. & H. Thomä. 2006. *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Badiou, A. & B. Cassin. 2012. *Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren*. Zürich: Diaphanes.

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

Blankenburg, W. 1984. "Ethnopsychiatrie im Inland. Normprobleme im Hinblick auf die Kultur- und Subkultur-Bezogenheit psychiatrischer Patienten". *Curare* 2: 39-52.

Botella, C. 2014. "Über das Erinnern. Das Konzept eines Gedächtnisses ohne Erinnerung". *Internationale Psychoanalyse* 10: 169-200.

Dahl, G. 2010. "Nachträglichkeit, Symbolisierung, Wiederholungszwang". *Psyche* 64: 385-407.

\_\_\_\_\_. 2019. "Ein zweiter Fall von Nachträglichkeit. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz zwischen Sigmund Freud und Karl Abraham". *Psyche* 72: 342-373.

Dejours, Ch. & F. Votalolovo. 2016. *La séduction à l'origine. L'œuvre de Jean Laplanche*. Paris: Presses universitaires de France.

Deleuze G. & F. Guattari. 1972. *Capitalisme et schizophrénie. Tome 1: L'Anti-Oedipe*. Paris: Les Éditions de Minuit. [dt. 2005. *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp].

Derrida, J. 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France. [dt. 1979. *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt/M.: Suhrkamp].

\_\_\_\_\_. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit. [dt. 2009. *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen Verlag].

\_\_\_\_\_. 1994. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Donnet, J.-L. 2001. "Von der Grundregel zur Situation des Analysierens". *Jahrbuch der Psychoanalyse* 43: 36-43.

Dopatka, U. 2019. *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*. Paderborn: Brill/Fink.

Eickhoff, F.-W. 2009. *Primäre Identifizierung, Nachträglichkeit und "entlehntes unbewusstes Schuldgefühl". Ausgewählte Schriften zu psychoanalytischen Themen 1976-2008*. Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Fäh, M. 2012. "Das Menschenbild der Psychoanalyse Freuds". In *Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen*, hrsg. von H. G. Petzold, 345-368. Wien: Aisthesis.

Ferenczi, S. 1933. "Die Leidenschaften der Erwachsenen und deren Einfluss auf Charakter und Sexualentwicklung der Kinder". *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 19: 5-15.

\_\_\_\_\_. 1933. "Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind (Die Sprache der Zärtlichkeit und der Leidenschaft)". *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 19: 16-27.

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

Freud, S. 1895/1950. "Entwurf einer Psychologie". In *Gesammelte Werke. Nachtragsband*, 387-477. Frankfurt/M.: Fischer.

\_\_\_\_\_. 1914/1948. "Aus der Geschichte einer infantilen Neurose". In *Gesammelte Werke XII*, 29-154. Frankfurt/M.: Fischer.

\_\_\_\_\_. 1915/2014. "Das Unbewusste". In *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, 117-154, Frankfurt/M.: Fischer.

\_\_\_\_\_. 1925/1991. "Selbstdarstellung". In *Gesammelte Werke XIV*, 51-97. Frankfurt/M.: Fischer.

- \_\_\_\_\_. 1926/1991. "Hemmung, Symptom und Angst". In *Gesammelte Werke XIV*, 111-206. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1927/1991. "Zukunft einer Illusion". In *Gesammelte Werke XIV*, 325-380. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1942. "Die Traumdeutung". In *Gesammelte Werke II/III*. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1944. "Studien über Hysterie". In *Gesammelte Werke I*, 75-314. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1948. "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie". In *Gesammelte Werke V (1904-1905)*, 29-148. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1948. "Ein Kind wird geschlagen". In *Gesammelte Werke XII (1917-1920)*, 54-69. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1950. "Der Mann Moses und die monotheistische Religion". In *Gesammelte Werke XVI (1932-1939)*, 101-248. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1962. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fließ. Abhandlungen aus den Jahren 1887-1902*. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falls von Paranoia". In *Gesammelte Werke X (1915-1917)*, 91-119. Frankfurt/M.: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Totem und Tabu*. In *Gesammelte Werke IX*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Freud, S. & S. Ferenczi. 1993-2005. *Briefwechsel. 3 Bände*. Wien: Böhlau.
- Giegerich, W. 1999. *Der Jungsche Begriff der Neurose*. Frankfurt/M.: Lang.
- Gondek, H.-D. & L. Tengelyi. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Green, A. 2003. "Zeitlichkeit in der Psychoanalyse. Zersplitterte Zeit". *Psyche* 57: 789-811.
- Hamburger, A. 2005. "Das Motiv der Urhorde. Ererbte oder erlebte Erfahrung in Freuds Totem und Tabu? ". *Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 24: 45-86.

Heidegger, M. 1951. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_. 1967. *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_. 1968. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

\_\_\_\_\_. 1995. "Phänomenologie des religiösen Lebens". In *Gesammelte Ausgabe* 60, 5-66. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Held, K. 1966. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Springer.

Henrichs, D. 2016. *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Henry, M. 1985. *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. 1992. *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber.

\_\_\_\_\_. 2002. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: Karl Alber.

\_\_\_\_\_. 2005. *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg/München: Karl Alber.

Husserl, E. 1929/1981. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Tübingen: Springer.

\_\_\_\_\_. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch. Husserliana III/1*. Den Haag: Springer.

Kerz-Rühling, I. 1993. "Nachträglichkeit". *Psyche* 47/10: 911-933.

Kirchhoff, Ch. 2009. *Das psychoanalytische Konzept der "Nachträglichkeit". Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

\_\_\_\_\_. 2019. "Seltenheitswert in der Zeit. Vergänglichkeit und Nachträglichkeit in der Psychoanalyse". *Paragrana*.

*Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 27: 37-50.

Klein, M. 1992. *Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühle*. Frankfurt/M.: Fischer.

Körner, J. 2008. "Erinnern oder Zurückphantasieren? Über Nachträglichkeit in der Psychoanalyse". In *Erinnerung – Reflexion – Geschichte*, hrsg. von M. Dörr, H. Felden, R. Klein, H. Macha und W. Marotzji, 102-129. Wiesbaden: Springer.

Kühn, R. 1998. *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber.

\_\_\_\_\_. 2016. *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik*. Dresden: Text & Dialog.

\_\_\_\_\_. 2018. *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*. Dresden: Text & Dialog.

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

\_\_\_\_\_. 2019. *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*. Dresden: Text & Dialog.

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

\_\_\_\_\_. 2020. *Psychoanalyse, Philosophie und Kultur – wer leitet die Kultur?*, Göttingen: V&R unipress.

\_\_\_\_\_. 2021. *Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*. Dresden: Text & Dialog.

\_\_\_\_\_. 2023. *Originäres Nicht-Wissen und Tradition. Skizzen zur Begrenzung der Diskursivität*. Dresden: Text & Dialog.

\_\_\_\_\_. 2023. *Seinserfahrung durch Lebenserprobung*. Wiesbaden: Springer.

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

\_\_\_\_\_. 2007. *Freuds technische Schriften (Das Seminar 1953-1954)*, Wien: Walter.

\_\_\_\_\_. 2010. "Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse (1953)". In *Schriften I*, 385-407. Frankfurt/M.: Turia + Kant.

Laplanche, J. 1988/2017. *Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze*. Tübingen/Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.

\_\_\_\_\_. 1999. *Entre séduction et inspiration. L'homme*. Paris: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. 2005. "Deferred Action". In *International Dictionary of Psychoanalysis*. Detroit: Macmillan Library Reference.

\_\_\_\_\_. 2006. *Problématiques VI. L'après-coup. La "Nachträglichkeit" dans l'après-coup*, Paris: Presses Universitaires de France. [dt. 2022. *Nachträglichkeit. Problemstellungen VI*. Gießen: Psychosozial].

\_\_\_\_\_. 2011. *Neue Grundlagen für die Psychoanalyse. Die Urverführung*, Frankfurt/M.: Psychosozial.

Laplanche, J. & J.-B. Pontalis. 1961. *Fantasme originaire fantasmes des origines origines du fantasme*. Paris: Hachette Littérature. [dt. 1992. *Urphantasie. Phantasmen über den Ursprung Ursprünge der Phantasie*. Frankfurt/M.: Fischer].

Lévi-Strauss, C. 1964-1971. *Les Mythologiques I-IV*. Paris: Plon. [dt. 1976. *Mythologica I-IV*. Frankfurt/M.: Suhrkamp].

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

Meyer, G. 2004. *Angst, Tod und das Begehren nach dem Mutterleib. Geschichte der Urszenen in der Psychoanalyse*. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.

Nakamura, T. 2019. "Die Phänomenologie des Unbewussten als Grenzproblem bei Husserl". *Phänomenologische Forschungen* 1: 99-116.

Nancy, J.-L. 2023. *Derrida. Supplements*. New York: Fordham University Press.

Proença, N. M. 2016. "La signification de l'Inconscient. Psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie". In *Paul Ricoeur et Michel Henry. Entre héritages et destinées*



*phénoménologiques*, hrsg. von J.-S. Hardy, J. Leclercq und C. Sauterau, 111-131. Louvain: PU Louvain.

Quindeau, I. 2004. *Spur und Umschrift. Die konstitutive Bedeutung von Erinnerung für die Psychoanalyse*. Berlin: Brill/Fink.

\_\_\_\_\_. 2008. *Verführung und Begehren – die psychoanalytische Sexualtheorie nach Freud*. Berlin: Klett-Cotta.

\_\_\_\_\_. 2019. "Nachträglichkeit und die Bedeutung des Anderen". *Jahrbuch der Psychoanalyse* 79 (2019): 7-32.

Rank, O. 1924/2004. *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Leipzig/Gießen: Psychosozial.

Rath, C.-D. 2017. "Einige Beziehungen zwischen Lacan'scher jouissance und Freud'scher Lust". *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan* 85: 22-39.

Rath, C.-D. 2019. *Sublimierung und Gewalt. Elemente einer Psychoanalyse aktueller Gewalt*. Gießen: Psychosozial.

Richir, M. 2004. *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon.

Ricœur, P. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil. [dt. 1969. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp].

Schrekenberg, H. 1964. *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*. München: Beck.

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

Serban, C. 2013. "Michel Henry und der frühe Heidegger als Lebensphänomenologen". In *Seele, Existenz und Leben. Michel Henry und Martin Heidegger*, hrsg. von S. Grätzel und F. Seyler, 107-130, Freiburg/München: Karl Alber.

Shchytsova, T. 2012. *In statu nascendi. Geborensein und integrative Dimension des menschlichen Miteinanders*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Spinoza, B. 1967. *Ethik (Opera – Werke II)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Thiberge, M. 2018. *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*. Paris: Editions L'Harmattan.

Turnheim, M. 1996. "Trieb und Werk". *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 51(1): 35-40.

Wörler, F. 2015. *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell*. Bielefeld: transcript.

Ziegler, H. 2010. "Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten". *Husserl Studies* 26(2): 107-130.

Zižek, S. 2020. *Lacans politische Klinik des Seins*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

**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](mailto:rw.kuehn@web.de)