

Die Tode Freuds

Unbewußtes

Die dezidierte Reserve, aus der Freud seine Vorbehalte gegenüber der Philosophie vortrug, erscheint zunächst als Kritik am Mythos eines sich selbst präsenten Bewußtseins, der sich einer psychoanalytischen Erfahrung sperrt. »Den meisten philosophisch Gebildeten ist die Idee eines Psychischen, das nicht auch bewußt ist, so unfäßbar, daß sie ihnen absurd und durch bloße Logik abweisbar erscheint.«¹ Diese Diagnose scheint unanfechtbar zu sein. Seitdem der cartesische Einschnitt, das *Cogito*, dem neuzeitlichen Wissen eine nicht weiter befragbare Gewißheit seiner selbst verschaffen wollte, erscheint alles Nicht-Bewußte im Horizont des seiner selbst gewissen Bewußtseins. Doch könnte eine zweite Lektüre des cartesischen Einschnitts, quer zu Freud, nicht zeigen, daß sich dem *Cogito* der *Meditationes* im gleichen Augenblick, in dem es sich behauptet, die Welt nur unter der Voraussetzung eines Ich erschließt, das *mehr ist, als es weiß?*² Einerseits nämlich verbürgte die cartesische Konstellation das »Ich bin«, indem es das Denken und damit die Gewißheit der Existenz aus dem Zweifel hervorgehen ließ. Zu zweifeln, das hieß, zu denken: also zu sein. Einer unerschöpfbaren Reserve gleich, die jede Erschütterung der Fundamente in eine Bestätigung oder Konfirmation überführte, durchmaß dieser Zweifel den Horizont einer Welt, um sie dem »Ich bin« gewogen zu machen. Doch der Ontologie einer Wahrheit verschworen, die der Instanz des *Unendlichen* bedarf, um das Endliche überhaupt denken zu können, konnte der Zweifel andererseits nur Gewißheit erzeugen, indem er die Instanz des Göttlichen nicht nur einführte, sondern bereits voraussetzte.

Der Gott Descartes' nämlich ist dem Zweifel bereits gegeben, aufgegeben. Er mußte schon im Spiel gewesen sein, bevor der Zwei-

1. Sigmund Freud: *Das Ich und das Es*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 283.
2. Vgl. René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner 1977, S. 85.

fel ins Endliche griff, bevor er Endliches in einer Bewegung, die nichts übergeht, einklammerte und verwarf, um das »Ich bin« *entwerfen* zu können. Bereits der Zweifel am Endlichen unterstellte also das Unendliche, ohne das es *als Endliches* nicht einmal vor Augen hätte treten können. Nur im Namen Gottes war der Zweifel möglich. Und deshalb versetzt die Unkonstruierbarkeit dieses Namens, die das »Ich bin« wie aus einer Folie göttlicher Geborgenheit hervorgehen ließ, den Horizont der Moderne in ein Gefüge brüchiger Gewißheit, das sich im Moment seiner Konstruktion selbst schon unterhöhlt hat. Denn die Gewißheit fundiert sich darin, »daß mehr Sachgehalt in der unendlichen Substanz als in der endlichen enthalten ist und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d.i. der Gottes dem meiner selbst gewissermaßen vorhergeht. Wie sollte ich sonst auch begreifen können, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d.i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Vorstellung von einem vollkommeneren Wesen in mir wäre, womit ich mich vergleiche und so meine Mängel erkenne?«³ Daß also jenes »Ich bin«, das sich da als Mangel entwarf, nur der Entwurf oder die Projektion einer anderen Instanz war, derer es nicht mächtig war, gehört zur Bedingung seiner selbst. Und deshalb bleibt der Umstand, daß sich diese Selbstbegründung nur als *Simulation* zuließ, der Geburt des neuzeitlichen *Ich* als Insuffizienz seiner selbst auch einbeschrieben. Sie mutete ihm von Anbeginn ein Sprechen zu, das sein Wissen sprengt: ließ es aus einem *anderen Sprechen* hervorgehen, das die Fiktion eines Ursprungs der Selbstgewißheit bereits unterbrochen und verschoben hat. Dieses *Ich* ist, in anderen Worten, ein von Anfang in sich gespaltenes Ich, und zu keinem Zeitpunkt hat sein Wissen diese Spaltung überwölben können. Vielmehr dezentrierte es sich in ihr, generierte es ein »Wissen« seiner selbst nur, indem es die Trias von Unterschied, Abschied und Entscheidung in einer Abschüssigkeit wiederholte, die Nietzsche den Nihilismus oder die Wüste des Wissens genannt hatte.

Aber eben dies erlaubt es auch, das Denken Freuds als genau in philosophisch zu lesen noch da, wo es sich in scharfen Schnitten von der Philosophie absetzt. Man »muß sich an den Gedanken gewöhnen, daß das ›Denken‹ (*cogitatio*) nicht unsichtbarer Kontakt zu sich selbst ist, daß es außerhalb dieser Intimität zu sich, *vor* uns und nicht *in* uns lebt und immer exzentrisch ist«⁴. Wie szientistisch sich das Denken Freuds also geben mag – es setzt doch in jener

3. Ebd., S. 83.

4. Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Wilhelm Fink 1986, S. 296.

cartesischen Struktur ein, die das Begehren aus einer Spaltung des Subjekts hervorgehen läßt, in deren Zeichen es bereits mehr »ist«, als es weiß. Und indem dieses »Mehr« vom Einbruch eines Unendlichen zeugte, das cartesisch den Namen Gottes führte, schreibt sich die psychoanalytische Erfahrung selbst noch in den nihilistischen Horizont der metaphysischen *epoché* ein. Sie ist eine der Gestalten, in denen sich dieser Horizont zersetzt hat und weiter zersetzt. Text der Philosophie an ihren äußersten Grenzen; Text, der sich in eine Beziehung zu seiner eigenen Unmöglichkeit setzt. Und wenn deshalb der Freud'sche Vorbehalt gegenüber der Philosophie eher noch forciert werden müßte, dann weil er längst von etwas anderem spricht als der unzureichenden Aufnahme einer philosophischen Problematik. In ihm artikuliert sich die Erfahrung, daß sich an den Grenzen der Philosophie etwas ereignet, was sich in philosophischen Begriffen *nicht sagen läßt*. Freuds Vorbehalt sucht eine Zäsur zur Sprache zu bringen, die im Innern der Philosophie einer spezifischen Abwehr ausgesetzt worden war: so sehr, daß der Name der Philosophie vielleicht nur der Name dieser Abwehr gewesen sein könnte – und ihre Bewegung zugleich die Spur eines Begehrens, das über diese Abwehr auch hinaus gewesen wäre. Nicht umsonst verrät sich, wo sich Freuds Distanz zur Philosophie am deutlichsten ausspricht, seine empathische Nähe zu ihrem Begehren am intensivsten. Zwar lautet die Anklage Freuds, die Philosophie habe in ihrem Wunsch, das Weltganze mit ihrem Sprechen zu erfüllen, eine gewisse Nähe zu archaischen Denkformen nie verloren. Ausdrücklich erklärt er etwa, daß die Philosophie »wesentliche Züge der animistischen Denkweise bewahrt hat, die Überschätzung des Wortzaubers, den Glauben, daß die realen Vorgänge in der Welt die Wege gehen, die unser Denken ihnen anweisen will«⁵. Doch andererseits öffnet sich sein Denken der philosophischen Spekulation immer dort, greift es sie auf und zitiert sie, wo es sich um die Zäsur von Unterbrechungen und Spaltungen handelt, in denen der Animismus der Philosophie aus dem Eklat eines Chiasmus aufsteigt. Ausdrücklich wird ihm das Verhältnis der psychoanalytischen Erfahrung zur philosophischen etwa dort zum Thema, wo es sich um die Unterbrechung, den Einschnitt *par excellence* handelt, der die philosophische *epoché* in bestimmter Weise determiniert und beherrscht. Weder die Philosophie noch die deskriptive Psychologie, so heißt es in den *Vorlesungen*, sei imstande, »über die Beziehungen zwischen dem Körperlichen und Seelischen etwas Brauchbares zu sagen und Ihnen

5. Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Studienausgabe Bd. I, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 593.

die Schlüssel zum Verständnis einer möglichen Störung der seelischen Funktionen in die Hand zu geben«⁶.

Nietzsches Verdacht, die philosophische Unterscheidung von Sinnlichem und Intelligiblem, die sich in der von Körper und Denken wiederholte, sei selbst Ursache der Krankheit, deren Meditation die Philosophie in abschüssigen Bahnen einer Wiederholung beschreibt, wiederholt sich der klinischen Erfahrung Freuds im Einsatz von Praktiken, die den sprachlos gebliebenen Ort der Philosophie im analytischen Sprechen supplementieren. Aber auch hier bricht Freud mit der Philosophie nur, um sie ihrer Bestimmung entgegenzuführen. Denn der Unterschied von Sinnlichem und Intelligiblem hat das abendländische Denken nicht nur beherrscht, strukturiert und determiniert. Mehr noch war er der Herd einer beständigen Unruhe, einer unstillbaren Insuffizienz und einer erregten Nervosität. Wenn sich in ihm nämlich die Übersetzung oder Übertragung eines anderen Unterschieds vollzieht und entstellt: des Unterschieds des Anderen, der sich in ihm ebenso entzieht wie repräsentiert, anzeigt und substituiert, dann kann die Grenze zwischen Intelligiblem und Sinnlichem nicht nur Indiz einer »Verdrängung« des Anderen sein. Dann ist sie in einem präzisen Sinn vielmehr die Verdrängung »selbst«. Sie ist – als Unterschied – der Aufschub eines Zerspringens, dem zuvorzukommen und den hinauszuzögern alle Macht der Bilder aufgeboten wurde. Von der Differenz des Anderen unterschieden, inszeniert er zwar dessen Eingemeindung. Aber als Eingemeindung schleppt er die Spur einer Verfehlung mit sich, artikuliert er sie in den Versehrungen eines Sprechens, das die Substitution unterbricht, ohne daß sich ein Original des Substituierten manifestieren ließe.

Die Störung, die sich an den Grenzen von Seele und Körper abzeichnet, ist also in gewisser Hinsicht die Störung der Philosophie selbst. Oder ihre Sprachlosigkeit indiziert eine heillose Krankheit dieser Grenze. Sie fordert ein Sprechen heraus, das nicht mehr philosophisch sein kann; genauer: philosophisch wäre es in dem Maß, *in dem es die Philosophie unterbricht*. Unterbrechung eines Denkens, »das mit sich nicht identisch ist, das nur dann an sich selbst denkt, wenn es nicht denkt, daß es denkt (...)«⁷. Freuds Vorbehalt wahrt diesen Unterschied zur Philosophie, in dem die Philosophie sich allerdings auch von sich selbst unterschied, wenn ihre Meditation des Anfangs stets anderes war als die Frage eines Ursprungs, nämlich Einsatz eines »Inmitten«. Das Subjekt des Freud'

6. Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, S. 46.

7. Samuel Weber: *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*, Wien: Passagen 1990, S. 115.

schen Wissens ist nicht ein anderes als das des cartesischen *Cogito*; es ist dieses Subjekt selbst. Es ist, genauer, die Aporie eines Sich-Selbst-Denkens dieses Subjekts. Diese Aporie rührt aus der Unmöglichkeit, die Selbstgewißheit noch aus dem Einbruch einer Unendlichkeit hervorgehen zu lassen, die einst den Namen Gottes führen sollte. Dieses Subjekt ist also das einer neuzeitlichen Selbstfundierung, die die unverzichtbare transzendente Instanz dieser Fundierung verloren hat. Es ist jenes Singulär-Werden dieses Subjekts, das sich im Zeichen eines fundamentalen Abschieds aller transzendentalen Voraussetzungen vollzogen hat, und seien es jene, die sich in Nietzsches Philosophie leibgewordener Vernunft abgezeichnet hatten. Welchen Schwankungen die Formulierungen Freuds auch ausgesetzt waren – sein Text läßt keinen Zweifel daran, daß der Begriff des Triebes keine biologische Gegebenheit bezeichnet, die in eine kulturalistische Ordnung der Versagung ragen würde, sondern daß er die Versehrung selbst schon ist.⁸ Die eminenten Probleme Freuds, das Unbewußte einzuführen, bewegen sich deshalb auch nicht auf der Ebene eines Widerstands, den ein landläufiger Moralismus den Artikulationen des Begehrens entgegensetzt. Auf dem Grund dieses Moralismus insistiert ein anderer Widerstand, der ungleich hartnäckiger ist, weil er in der epistemischen Struktur möglichen Wissens, der cartesischen *epoché* selbst, verankert ist. Es ist jener Widerstand, der die Ordnung des Wissens und die Imperative der Moral in der Instanz eines Dritten verbürgt sehen will, das die Singularitäten überwölbt und die Differenz oder den Unterschied in sich begreift. Es ist jener Widerstand der Metaphysik, jener *metaphysische Widerstand*, der noch die Destruktion Nietzsches dazu verhalten hatte, den Unterschied zum differentiellen Prinzip eines Willens zur Macht zu erheben, als *Prinzip* aber zugleich, im Künstler, in die philosophische *epoché* rückzubinden.

Freuds Einführung des Unbewußten ratifiziert den Zusammenbruch dieser Konstellation, doch wie oft, so auch hier, auf Taubenfüßen. Denn eine Vielzahl bewußter Akte bleibt »zusammenhanglos und unverständlich, wenn wir den Anspruch festhalten wollen, daß wir auch alles durchs Bewußtsein erfahren müssen, was an seelischen Akten in uns vorgeht (...). Gewinn an Sinn und Zusammenhang ist aber ein vollberechtigtes Motiv, das uns über die unmittelbare Erfahrung hinaus führen darf. Zeigt es sich dann noch, daß wir auf die Annahme des Unbewußten ein erfolgreiches Handeln aufbauen können, durch welches wir den Ablauf der bewußten Vorgänge zweckdienlich beeinflussen, so haben wir in diesem Erfolg

8. Vgl. Sigmund Freud: *Triebe und Triebchicksale*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 81ff.

einen unanfechtbaren Beweis für die Existenz des Angenommenen gewonnen.«⁹ Die Annahme des Unbewußten ist also einerseits Resultat einer Operation, die alle Techniken der Philosophie wiederholt. Sie stellt einen Zusammenhang der Phänomene her, indem sie an ein Drittes appelliert, das unmittelbarer Erfahrung entzogen ist. So trägt sie die Bedeutung der Phänomene auf die Folie eines Sinns ein, der sich den Oberflächen entzieht und alle Bedeutung in die Tiefe dieses Entzugs verweist. Nicht anders bringt auch Freuds Denkbewegung einen »Gewinn an Sinn und Zusammenhang« hervor, der den unbestreitbaren Vorzug einer Operationalität erfolgreichen Handelns aufweist. Nicht weniger als die philosophische Differenz scheint die der psychoanalytischen Erfahrung auf die anonyme Instanz eines Dritten bezogen zu sein, deren Name sich bei Nietzsche als das Geheimnis der Philosophie selbst ausspricht: *Es*. Und doch ist diese Instanz andererseits von einer Spaltung durchzogen, die sie in Vielheiten eines *Insistierens* hat zerspringen lassen. Die Legitimation einer Annahme des Unbewußten wird nicht durch den Appell an eine Wesenheit erarbeitet, die als Metaphysik des Dritten für die Einheit von Welt und Wissen entsteht. Die *Annahme* des Unbewußten nötigt sich angesichts der *Anderen* auf. Denn »daß auch ein anderer Mensch ein Bewußtsein hat, ist ein Schluß, der *per analogiam* auf Grund der wahrnehmbaren Äußerungen und Handlungen dieses anderen gezogen wird, um uns dieses Benehmen des anderen verständlich zu machen«¹⁰. Deshalb lautet die Freud'sche Forderung, jene psychischen Akte, die dem Bewußtsein als zusammenhanglos und unverständlich erscheinen, zu behandeln, als wären sie die Akte eines Anderen. Der Analogieschluß richtet sich also gegen den Schließenden selbst. Er eröffnet dem Akt des Anderen einen Ort im Psychismus des Selben, genauer: er verschiebt den Schauplatz des Selben auf eine Weise, die noch den Analogieschluß unterbricht, spaltet oder durchkreuzt. Es ist nicht mehr die Analogie zwischen dem Einen und dem Anderen. Es ist die Inversion des Anderen im Einen, die Analogie des Einen *als* des Anderen, die das Subjekt der Freud'schen Erfahrung um den Nicht-Ort einer Differenz situiert. Diese Inversion dezentriert das Subjekt auf eine Weise, die es aus dieser Spaltung erst hervorgehen läßt. Der Bruch, den die Einführung des Unbewußten in der philosophischen *epoché* einleitet, besteht also in der Unmöglichkeit, den Akt des Anderen auf ein Denken des Selben zurückzuführen – oder in einer Vervielfachung dieses Denkens zu bergen, die nur darauf hinauslaufen

9. Sigmund Freud: *Das Unbewußte*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 126.

10. Ebd.

könnte, »nicht nur ein zweites Bewußtsein in uns anzunehmen, sondern auch ein drittes, viertes, vielleicht eine unabschließbare Reihe von Bewußtseinszuständen, die sämtlich uns und miteinander unbekannt sind«¹¹. Es handelt sich also um eine »Reduktion«, die die phänomenologische einerseits wiederholt, andererseits aber streicht. Als Wiederholung, die die »natürliche« Weltauffassung einklammert, streicht sie jedes transzendente *Cogito*, das sich den Namen eines »Ich« geben würde. Das »Ich« ist ein Anderer, oder das Subjekt ist in der Selbstgegenwart eines *Cogito* nicht hinreichend bestimmt. Ihm fehlt, was es »ist«, und über dieses Fehlen täuscht es sich in egologischen Konstruktionen nur hinweg. Die in sich gekreuzte oder unterbrochene Analogie des Einen und des Anderen situiert das Freud'sche Subjekt also in vielfachen Relationen einer Zerrissenheit, in der die philosophische *epoché* zerspringt. Der Unterschied, der zwischen dem Einen und dem Anderen besteht, durchzieht den Einen als unzeitige Inversion des Anderen. Das Subjekt könnte, was es ist, nur im Zeichen dieser Zerrissenheit und Inversion aufsuchen. Aber diese Zerrissenheit ist nicht mehr eine konstitutive Bestimmung des Subjekts, die als dessen transzendentaler Ausgangspunkt fungieren könnte. Sie zeugt davon, daß das Subjekt einer Grenze ausgesetzt ist, die es mit Anderen teilt und in der es sich teilt, und daß diese Teilung so etwas wie eine unhintergehbare Bestimmung dieses Subjekts ist. Sie entzieht ihm die Möglichkeit einer Bestimmung in sich oder seiner Immanenz. Ihm fehlt, was es ist, und eben darin besteht sein »Sein«.

Der Name, den Freud für diesen Entzug einsetzt, ist das Unbewußte. Es bezeichnet weder eine Essenz des »Natürlichen« noch ein animalisches Erbe des Menschen. Denn »würde der Trieb sich nicht an eine Vorstellung heften oder nicht als ein Affektzustand zum Vorschein kommen, so könnten wir nichts von ihm wissen«¹². Das Unbewußte markiert den Niederschlag einer Struktur, der das Subjekt in den Stand des Begehrens eingesetzt hat und den »Trieb« an der Grenze dieser Spaltung situiert. Dieser Triebkörper ist kein biologisches *skándalon*. Er ist nicht ein Ursprung, der von der »Kultur« domestiziert oder entstellt worden wäre. Ebenso wenig folgt er einem Begehren, das ihren Tabus unterworfen wurde. Er ist vielmehr, was die Möglichkeit einer Unterscheidung von Sinnlichem und Intelligiblem selbst elementar bedroht. Deshalb ist er vor allem anderen ein metaphysisches *skándalon*. In ihm oder an ihm erweisen sich Innen und Außen als invertiert, zeichnet sich ein Beben, eine Verwirrung, eine Unterbrechung ab, die sich nicht beruhigen

11. Ebd., S. 129.

12. Ebd., S. 136.

oder schließen kann. Sie läßt, was die Philosophie als Verhältnis von Sinnlichem und Intelligiblem konstruiert, sich an einer äußersten Grenze berühren. Dies aber begrenzt noch die Grenze in sich selbst. Und deshalb ist der »Trieb« in bestimmter Hinsicht die Grenze der Philosophie, ihre Bestimmung oder ihr äußerster Fluchtpunkt, der sie im gleichen Moment, in dem sie ihn einholen würde, auflösen oder sprengen würde.

Von hier aus wird die Herausforderung erkennbar, die Freuds Intervention inmitten der philosophischen Ordnung dazu nötigt, sich in jeder Geste seines Textes von der Philosophie abzusetzen. Wäre sein Begriff des Triebes animalistisch geblieben, hätte er sich also in einer Beschwörung von biologischen Gegebenheiten erschöpft, so hätte er nur eine Opposition wiederholt und bestätigt, die jene der Metaphysik selbst ist: die von Geist und Körper. Aber der Trieb ist nichts, was vom Körper ausgeht, um die Idealität des Denkens aufzustören. Er überschreitet nicht die Grenze der Philosophie in die eine oder die andere Richtung, vom Körper zum Geist und zurück, um ansonsten die Ordnung, die sich in solcher Grenzziehung herstellte, unangetastet zu lassen. Der Begriff des Triebes ist der Problemtitel der Grenze selbst. Und dies katapultiert seinen Text, indem er im blinden Fleck der Philosophie einsetzt, an deren äußerste Grenze und darüber hinaus. Weit von jenem »Obskuranismus«¹³ einer Psychoanalyse entfernt, der das Unbewußte vom Animalischen her denkt, kommt Freuds Sprechen aus einem Jenseits der philosophischen Ordnung. Doch um so geschliffener sucht es deren Syntax heim, als in ihm zur Sprache kommt, was deren unsagbare Voraussetzung ist. Ebenso wenig wie im Unbewußten ragt im »Trieb« so etwas wie eine verkannte Wahrheit des Animalischen in eine kulturalistische Ordnung des Versagens. Genauso wie das Unbewußte ist der Trieb Repräsentant einer Grenze, erscheint er »als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist«¹⁴. Den Leib als Grenzbegriff der Philosophie anzusetzen bedeutet also nicht, ihn als eine Instanz zu verstehen, an der deren Sprechen verstummt oder ihr Text in Schweigen versinkt. Ganz im Gegenteil, cartesisch ist der Leib sogar das Sprechen selbst, das Zur-Bedeutung-Kommen der Dinge, die Extensität als Medium des verlautenden Sinns. Wenn die Philosophie also auf

13. Jacques Lacan: *Die Stellung des Unbewußten*, Schriften II, Weinheim, Berlin: Quadriga 1986, S. 209.

14. Sigmund Freud: *Triebe und Tribschicksale*, S. 85.

dem Unterschied von Sinnlichem und Intelligiblem besteht, dann ist dieser Unterschied bereits so etwas wie der unverzichtbare Bestand ihres eigenen Sprechens. Dann läßt sie den Leib als komplementäres Moment erscheinen, das ihren Sinn nur unterbricht, um ihn zu erfüllen. Die Extensität ist bereits erfüllt von allen Anordnungen einer göttlichen Wahrheit, die sie im *lumen naturale* erstrahlen läßt, jenem Licht, das ein Sprechen des Anderen bereits zum Sprechen des Selben machte; was Spinozas ebenso behutsame wie kühne Überwindung des cartesischen Dualismus folgerichtig in Szene setzt.¹⁵

In diese Symmetrie bricht die Gottlosigkeit Freuds ein wie der Furor einer Verfinsterung, die noch mit dem spinozistischen Gott des Lichts und der Offenbarung gebrochen hat. Sie registriert, daß dessen Platz einer ontologischen Stabilisierung der Beziehungen des Sinnlichen und des Intelligiblen erschlichen ist. Zum Grenzbegriff emaniert der Trieb in Freuds sorgloser Wachsamkeit, indem er zur Instanz des Anderen wird. Wo sich im Trieb artikuliert, was des Anderen ist, hat sich die göttliche Symmetrie aus sich selbst entfernt; hat sie sich ent-nähert; hat sie sich in einer Weise invertiert, die den Platz der Wahrheit in einer Nomadologie des Begehrens verschiebt, ohne einer Lektüre in Aussicht stellen zu können, ihrer habhaft zu werden. Die Wahrheit Freuds zerbricht die Instanz der Wahrheit als eines eidetischen Stillstands. Sie generiert einen anderen Terminus, der an seinem Platz fehlt: weder sinnlich noch intelligibel, weder Körper noch Geist, nicht *res cogitans* oder *res extensa* – weil nicht *res*, sondern *Symbol* oder *Sprache*.

Wortmagie

Die Distanz, in die eine psychoanalytische Theorie zur Philosophie tritt, ließe sich deshalb nicht zuletzt an dem Abstand ermessen, den sie zur Magie des Wortes, zum Wortzauber herstellt. Dies um so mehr, als sie an ihrem Anfang, wo sie sich ihrer eigenen Möglichkeiten zu versichern sucht, selbst noch genuin »philosophisch« ist. Denn sie appelliert zunächst selbst an diesen Zauber; etwa dort, wo sie nach ihren eigenen Mitteln fragt: »Ein solches Mittel ist vor allem das Wort, und Worte sind auch das wesentliche Handwerkszeug der Seelenbehandlung. Der Laie wird es wohl schwer begreiflich finden, daß krankhafte Störungen des Leibes und der Seele durch ›bloße‹ Worte des Arztes beseitigt werden sollen. Er wird meinen, man

15. Vgl. Baruch de Spinoza: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg: Meiner 1976.

mute ihm zu, an Zauberei zu glauben. Er hat damit nicht so unrecht; die Worte unserer täglichen Reden sind nichts anderes als abgeblaßter Zauber. Es wird aber notwendig sein, einen weiteren Umweg einzuschlagen, um verständlich zu machen, wie die Wissenschaft es anstellt, dem Worte wenigstens einen Teil seiner früheren Zauberkraft wiederzugeben.«¹⁶ Auch Freud geht es also zunächst um die Wiederherstellung eines »Früheren«, um die Wiederholung eines Zaubers, den die alltägliche Rede nur als verblaßten kennt. Dessen Wirkungen müssen wieder aufgerufen, wirksam gemacht werden. Leib und Seele, diese zwei Dimensionen eines cartesianisch inspirierten Dualismus, werden einer Magie unterstellt, die von nun an von der Wissenschaft ausgehen wird. Allerdings wird es eine andere Magie, eine andere Wissenschaft sein müssen, die hier Platz greift. Nur so wird sie auch der Philosophie ihren Platz anweisen können. Doch dazu ist es notwendig, sich dem Problem über einen »Umweg« zu nähern. Wie Freud erklärt, handelt es sich um den Umweg jenes Leibes, der Gegenstand der Medizin gewesen war. Denn die Medizin hatte sich im cartesianischen Dualismus eingerichtet. Sie hatte den ihr vorgeschriebenen Leib-Gegenstand fraglos übernommen, wobei die Ärzte »die Beschäftigung mit dem Seelischen den von ihnen mißachteten Philosophen gern überließen«¹⁷. Doch zeigte sich in den ärztlichen Praktiken auch, daß Leib und Seele einer »Wechselwirkung« gehorchen. Sie läßt jede Frage nach dem Leib inmitten eines Zusammenhangs auftauchen, der nicht der des cartesianischen Leibes allein ist. In ihm schlägt sich eine Differenz nieder, die er über das Seelische zu sich selbst unterhält. Und dies nötigt zum einen dazu, das Seelische in die Behandlung einzubeziehen; zum andern aber, wie der Fortschritt der Freud'schen Metatheorie zeigen wird, den cartesianischen Unterschied zwischen Seele und Leib selbst einer Revision zu unterziehen.

Zunächst schien der Platz, den der Analytiker einnimmt, nur eine Wiederholung des philosophischen zu sein. Er gebraucht die Worte als ein »Mittel«; er bedient sich ihrer als eines Werkzeuges, um bestimmte Wirkungen in der Ordnung des Körpers hervorzurufen. Erneut also kommt eine gewisse platonische Ökonomie des Zeichens zum Tragen, in der sich der verantwortliche Arzt, wie schon der Philosoph, einer Art Wortmagie bedient. Wie der Philosoph, der sich dem Enthusiasmus des Sprachrealismus für einen Moment hingibt, um sich der Kraft zu vergewissern, die er als Dia-

16. Sigmund Freud: *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, Schriften zur Behandlungstechnik, Studienausgabe Ergänzungsband, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 17.

17. Ebd., S. 18.

lektiker kontrollieren wird, stellt auch der Arzt diese Magie über einen *Umweg* her, um sie »sodann« kontrolliert im Zentrum des Leidens plazieren zu können. Insofern scheint es sich bei der analytischen Anordnung des Sprechens nur um eine Wiederholung der platonischen zu handeln, ohne daß schon absehbar wäre, worin sich die Analytik vom Gestus der Philosophie absetzt. Es sei denn, es würde sich auf diesen Umwegen ein Unterschied einstellen, der sich aus deren *Natur* ergibt; aus einer Zäsur also, die eine Analytik des Unbewußten jeder Wiederaneignung durch die Philosophie entzieht: müßte der Philosoph doch, um sie denken zu können, »die grundlegenden Forderungen seiner Egologie vergessen«¹⁸. Denn die Philosophie hatte den spekulären Zug ihrer Spekulation in ihrem *eidos* geschlossen, in einer Wesensschau, deren Stillstand das Ende einer Arbeit des Zeichens, seine Auflösung in Bedeutungspräsenz anzeigt. Wie sich der Eine und der Andere, *jeder* Eine und *jeder* Andere in einer Wahrheit treffen können, die ihnen gemeinsam sein muß, um Wahrheit zu »sein«, verbarg sich in der philosophischen Begrifflichkeit wie ein Palimpsest. Zwar kennt die Philosophie Differenzen, Alteritäten, an denen ihr erschüttertes *thaumazein* stets aufs neue einsetzt. Doch steht sie um so nachhaltiger unter dem Zwang, zeigen zu müssen, daß es sich dabei um Differenzen *innerhalb* des Einen und eines Horizonts seiner Präsenz handelt. Wo diese Differenzen in Erscheinung treten, da muß es sich um Erscheinungen handeln, die aus dem Sein, der Substanz, dem Geist, dem autonomen *lógos*, hervorgehen, also Erscheinungen eines *óntos ón* dieses *lógos* »sind«. Alle Ontologie einer Gemeinsamkeit des Einen, des Anderen und eines Dritten muß aus Techniken einer Reduktion hervorgehen, die sie auf das Eine zurückführt. Immer geht es also um eine Reduktion, deren spekulatives Begehren jenem zirkulären Stillstand gehorcht, der schon Narziß gefangengenommen hatte: »Die Autonomie – die Philosophie, soweit sie bestrebt ist, die Freiheit oder die Identität des Seienden zu sichern – setzt voraus, daß die Freiheit selbst ihres Anspruches gewiß ist, sich ohne Rückgriff auf etwas anderes rechtfertigt, sich wie Narziß an sich selbst genug ist.«¹⁹

Wie aber wäre dann dem Gefängnis zu entgehen, dessen Grundrisse sich hier abzeichnen? Wie könnte sich die Analyse von jener Wortmagie, die sie einerseits kalkuliert ins Spiel bringt, andererseits auch befreien? Oder auch: von wo aus könnte sie sprechen, um sich von ihr zu verabschieden? Und *wie* müßte sie sprechen?

18. Paul Ricœur: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 438.

19. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 189.

Das »Ich« jedenfalls, das sich narzißtisch spiegelt, ist nicht nur schwach und verletzlich. In sich selbst vernarrt, verfällt es einer selbstverzehrenden Bewegung, die doch ebenso auf Abstand wünscht, was es begehrt. Nur so könnte es einem tödlichen Zyklus entgehen, die dem Narziß der *Metamorphosen* als Unmöglichkeit einer Selbstaneignung widerfährt: »Schon entnimmt mir die Kräfte der Schmerz; nur wenige Dauer / Steht dem Leben bevor; und kaum aufblühend, verwelk' ich. / Nicht ist schwer mir der Tod, da im Tod' ausruhen die Leiden.«²⁰ Der Tod, die Figur des Todes, stand insofern immer schon im Horizont der »narzißtischen« Erfahrung. Die Erschöpfung aller Kräfte, die sich in der selbstverzehrenden Verausgabung des egologischen Zirkels abzeichnet, ließ dessen libidinöse Ökonomie an einem gewissen Punkt an die Grenzen seiner eigenen Energetik stoßen. Das entropische *télos*, dem sich alle Ego-logie unterstellt sieht, schließt das Lustprinzip gleichsam in sich selbst ein. Aber andererseits schließt es dieses Prinzip auch von sich aus. Der Zirkel setzt die Erfahrung frei, daß sich nicht aneignen kann, wer in ihm gefangen ist: und dieser Unmöglichkeit entspringt der narzißtische Todeswunsch. Wo, im Augenblick eines Auftreffens im Spiegelbild, das Bild bereits zerfallen ist, da ereignet sich an der opaken Struktur des Mediums jener Skandal einer Übertragung, der bereits die Metaphern Nietzsches heimsuchte: Übertragung *qua Riß* zu sein, wie Benveniste semiotisch akzentuiert.²¹ Daß jede Selbstgegenwart eine Selbstverkenntung ist, die sich im Trugbild eines anderen herstellt, geht aus dem Schein jedes »Mediums«, jedes »Inmitten« hervor, als bloße Vermittlung auch das Nichtige zu sein, ohne eine Spur zu hinterlassen. Spätestens dort aber, wo er einholen will, was ihm das Medium derart versprach, widerfährt dem narzißtisch Gefangenen, daß das Versprochene ein Ver-Sprechen im doppelten Wortsinn gewesen war. Die *imago* zerfällt. Das Medium schreibt sich in einer Ordnung des Begehrens, im Zerfall des spekulären Anscheins seiner Transparenz, vor allem als *Platzhalter des Anderen*. Einerseits ließe sich deshalb sagen, daß Freuds »erste Reduktion über alle phänomenologische Reduktion hinaus«, seine methodische Prämisse also, das, was »Ich« sagt, sei ein »Anderer«, der es sprechen läßt, den cartesischen Zweifel zwar radikalisierte, aber noch nicht mit ihm brach: diesen Zweifel also seinerseits nicht einem Zweifel unterzog, der ihn durchkreuzt hätte. Doch zeichnete sich andererseits an dessen Grenzen – dort, wo die Energetik an die Möglichkeit ihres Nicht-mehr-Vermögens rührte – eine Frage der

20. Ovid: *Metamorphosen*, Frankfurt/Main: Insel 1990, S. 80.

21. Vgl. Emile Benveniste: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Frankfurt/Main: Syndikat 1977, S. 94.

Bestimmung des Lustprinzips ab, die sich immanent schon nicht mehr beantworten ließ. Denn »dieser Aneignungswunsch enthüllt sich als eine Enteignung«²². Der Todeswunsch, der den Narziß heimsucht, resultiert bereits aus der Erfahrung, daß sich der Tod aus der Immanenz nur um den Preis ausschließen läßt, in ihr als Resultat der eigenen Erfahrung wiederzukehren. Als Äußerlichkeit eines Endes ist er ihr selbst schon auf eine Weise unveräußerlich gewesen, die alle Verdrängung aus einer »Urverdrängung« hervor-gehen läßt oder sie an diese bindet.

Nicht weniger als dies bestätigt sich der Freud'schen Erfahrung, wo sie sich der Frage ausgesetzt sieht, wie eine Verdrängung überhaupt möglich sein soll. Ein »monistischer« Triebbegriff, der um das Lustprinzip zentriert bleibt, müßte eigentlich darauf rechnen können, im verdrängten »Material« seinen Verbündeten zu finden. Denn weshalb sollte eine Triebregung, die dem Lustprinzip gehorcht, dem Schicksal der Verdrängung unterliegen? »Offenbar muß hier die Bedingung erfüllt sein, daß die Erreichung des Triebzieles Unlust an Stelle von Lust bereitet. Aber dieser Fall ist nicht gut denkbar. Solche Triebe gibt es nicht, eine Triebbefriedigung ist immer lustvoll.«²³ Unerklärlich muß einem monistischen Triebbegriff also bleiben, weshalb der psychische Apparat Energien aufwendet, um die Verdrängung aufrechtzuerhalten, die Unlust bereitet, und nicht weniger, woraus sich diese Energien speisen. Deshalb wird eine andere Hypothese notwendig, die das energetische Prinzip *éros* gleichsam unterläuft. Die immanente Ökonomie des Subjekts – und alle Ökonomie ist um eine Immanenz zentriert, ist Ökonomie dieser Immanenz, weil dem *nómos* des Eigenen unterworfen – muß von einer Zäsur gebrochen sein, die sich »in« der Verdrängung artikuliert haben wird: »Wir haben also Grund, eine *Urverdrängung* anzunehmen, eine erste Phase der Verdrängung, die darin besteht, daß der psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes die Übernahme ins Bewußte versagt wird. Mit dieser ist eine *Fixierung* gegeben; die betreffende Repräsentanz bleibt von da an unveränderlich bestehen und der Trieb an sie gebunden.«²⁴ Die »eigentliche Verdrängung«, die Verdrängung also, die im Eigenen spielt, muß gleichsam skandiert sein von einer anderen, einer »Urverdrängung«, die ihr vorgelagert ist und deshalb der Analyse des Verdrängten in gewisser Weise sogar entgeht.

Freud vermeidet es zwar, die Natur dieser »Urverdrängung«

22. Samuel Weber: *Rückkehr zu Freud*, S. 131.

23. Sigmund Freud: *Die Verdrängung*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 107.

24. Ebd., S. 109.

näher zu bestimmen. Wenn sich über sie eigentlich nicht viel sagen läßt, dann deshalb, weil sie dem »Eigentlichen« im Grunde gar nicht angehört. Aber sie setzt Wirkungen frei, die im wesentlichen in der Anziehungskraft bestehen, die sie auf das »eigentlich« verdrängte Material ausübt. Ohne sie wäre diese »eigentliche« Verdrängung ebenso wenig verständlich wie der Widerstand, den das Verdrängte seiner Analyse entgegensetzt. Die Verdrängung besteht also doppelt, sie wiederholt sich, und nur deshalb *besteht* sie, hat sie *Bestand* oder strukturiert sie sich als *Widerstand*. Die »eigentliche Verdrängung« umgibt den ortslosen »Kern« der Verdrängung wie eine geschichtete Textur, in der sich dessen Ortslosigkeit ebenso verstellt, wie sie ihm einen Ort anzuweisen sucht. Undarstellbar, weil ortslos, ist die Urverdrängung traumatischen Charakters, trägt sie alle Merkmale eines Einbruchs oder Einschnitts der Immanenz. Damit stellt sich nicht nur die Frage, ob nicht jede Neurose einen »traumatischen Kern« hat, traumatische Neurose ist. Mehr noch: in der traumatischen Unterbrechung des psychischen Apparats und seiner libidinösen Ökonomie ereignet sich der analytischen Theorie des Subjekts etwas, was sie dazu nötigt, im Innern dieses Apparates die Möglichkeit eines Nicht-Vermögens zu entziffern, das dem Subjekt unveräußerlich ist. Der »Tod«, der sich als Entropie am Horizont einer libidinösen Energetik nur abgezeichnet hatte, hat sich in deren Binnenraum bereits eingeschrieben, bevor er sich in Bahnen einer libidinösen Ökonomie herstellen kann; oder aber: Er ist in einer »Energetik« nicht hinreichend beschrieben.²⁵

Doch um welchen anderen »Tod« kann es sich hier handeln, wo es doch gerade dessen Verkennung war, die den ersten, den narzißtischen Todeswunsch evozierte? Wie also wäre ein »Tod« denkbar, dessen Zäsur es erlaubt, den Todeswunsch der Egologie zu umgehen, ihn also einer Pathologie des sich als autonom mißverstehenden Lebens zu entreißen? Mit dieser Frage steht mehr auf dem Spiel als nur ein klinisches Problem. In ihr geht es um die Möglichkeit, die Differenz des Unbewußten einer philosophischen Wiederaneignung vorzuenthalten; und damit zugleich: im Innern der Philosophie jene Struktur einer Verdrängung kenntlich zu machen, die ihren anamnetischen Zirkel dazu verhielt, Bahnen einer Wiederholung zu durchlaufen, ohne daß ihr die Logik dieser Wiederholung selbst thematisch hätte werden können. Sobald sich ihr – bei Kierkegaard – eine Logik der Wiederholung aufnötigt, die sich dem Zirkel der *anámnesis*, der Erinnerung, entgegensetzt und gegen die

25. Vgl. Jean Laplanche: *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main: Nexus 1985, S. 166ff.

Tradition der Griechen Einspruch anmeldet²⁶, da handelt es sich schon um eine Niederschrift dessen, was Freud das »Unbewußte« nennen wird. Aber sobald man, existential-ontologisch etwa, diese Wiederholung einer ontologischen Fundierung oder Re-Fundierung anheimstellen würde, einer philosophischen Aneignung oder Wieder-Aneignung also, hätte sich der Abschied der Philosophie, der sich hier ankündigt, nur zum Schein vollzogen. Als Bestimmung eines »Seins« nämlich bliebe die Wiederholung untergeordnetes oder akzidentielles Moment eines erinnernden Denkens dieses Seins, wäre sie Modus einer *anámnēsis*, nicht Bruch mit ihr.

Freuds Zumutung, diesen Bruch, diese Alterität nicht als Gegebenheit zu betrachten, die vom Einen bereits umfassen wird, sondern als unaufhebbare Lücke, kommt deshalb einem irreversiblen Bruch mit der Ontologie gleich. Es ist unmöglich, der »Urverdrängung« innezuwerden. Aber dies folgt nicht etwa aus einer Unzulänglichkeit des analytischen Sprechens, sondern der eines jeden Sprechens. Es registriert den Riß eines Ver-Sprechens, der sich in allen Begrifflichkeiten zugetragen haben muß, um als Anspruch, als Ansprechen oder Sprechen über die Selbstversenkung eines narzißtischen Schweigens hinaus sein zu können. Im Symptom, dem die analytische Lektüre folgt, manifestiert sich der Einbruch der »Urverdrängung« wie auf Umwegen. In ihm manifestiert sich eine gewisse signifikante Verbindung oder Verkettung, die sich zwischen dieser »Urverdrängung« und der »eigentlichen Verdrängung« aufbaut: »Die zweite Stufe der Verdrängung, die *eigentliche Verdrängung*, betrifft psychische Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz oder solche Gedankenzüge, die, anderswoher stammend, in assoziative Beziehung zu ihr geraten sind. Wegen dieser Beziehung erfahren diese Vorstellungen dasselbe Schicksal wie das Urverdrängte. Die eigentliche Verdrängung ist also ein Nachdrängen.«²⁷ Eine analytische Lektüre des verdrängten Materials folgt deshalb Assoziationen dieses Nachdrängens, diesem Sprechen des Unbewußten, um es zur Sprache kommen zu lassen. Aber dieses Zur-Sprache-Kommen-Lassen kann auch kein Sprechen mehr sein, sondern nur dessen Abreißen vor der nicht-erfahrbaren Voraussetzung der Möglichkeit eines jeden Sprechens. Eben dies akzentuiert den Umweg, den die Analyse nimmt, indem sie den Leib, über den sie sich adressiert, als *symbolisch gezeichnet voraus-setzt*. Um begehren zu können, muß er in die Möglichkeit seines Begehrens einge-

26. Vgl. Søren Kierkegaard: *Die Wiederholung*, in: *Die Wiederholung. Die Krise*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991, S. 7.

27. Sigmund Freud: *Die Verdrängung*, S. 109.

setzt sein. Diese Voraussetzung einer jeden Setzung entgeht möglicher Erfahrung; denn alle Erfahrung hat es bereits mit Setzungen zu tun. Deshalb kann der Umweg, den die Analyse nimmt, auch nicht mehr phänomenologisch sein, selbst wenn man diesen Titel im weitesten Sinn versteht. Der Umweg wird nicht dem folgen können, was sich zeigt; oder er wird ihm nur so weit folgen können, wie er benötigt, um jene Zäsur eines nicht-einholbaren Einschnitts zu akzentuieren, der sich phänomenologisch nicht einholen läßt. Die Inschrift des Gesetzes, die allen Setzungen und damit möglicher Erfahrung entzogen bleibt, bleibt der Magie des Wortes unzugänglich, in der sich die Allmacht des »Ich« restituieren will. Gesetz und Übertragung verhalten sich in einer Art ursprünglicher Verspätung zueinander, die alles vereitelt, was versucht sein könnte, den Riß »organisch« zu füllen. Und dies ruft jede Ur-Szene als nachträglich auf: »Irgend einmal bekommt das auf seinen Penisbesitz stolze Kind die Genitalregion eines kleinen Mädchens zu Gesicht und muß sich von dem Mangel eines Penis bei einem ihm so ähnlichen Wesen überzeugen. Damit ist auch der eigene Penisverlust vorstellbar geworden, die Kastrationsdrohung gelangt nachträglich zur Wirkung.«²⁸

Die Wirkung ist stets nachträglich; sie ist immer Wirkung qua Nachträglichkeit, Wirkung einer Differenz, die sich auf Abstand zu sich hält. Und deshalb genügt sich die Assoziation nicht, die ähnliche Wesen einander zukehrt. Noch diese Zuordnung setzt voraus, was als »Urverdrängung« jeder »eigentlichen« vorausgeht und jede Assoziation aus beider Differenz entstehen läßt. Das Gesetz dieser Differenz ist nicht nur ein Zerreißen jeder Assoziation, sondern, mehr noch, die *Zerrissenheit seiner selbst*. Die Zerstreuung, die sich hier abzeichnet, hat jeden *lógos*, alle Logizität dieses *lógos*, splintern lassen, noch bevor er das Zerstreute einer Lektüre des »Eigenen« oder »Eigentlichen« unterziehen kann. Es handelt sich also um so etwas wie eine Schrift und eine Lektüre, die sich diesseits oder jenseits jeder hermeneutischen Perspektive, jeder Erfahrung, Anwesenheit oder Transparenz des »Sinns« situieren. Die Freud'sche Zumutung »geht von einem der theoretischen Perspektive genau entgegengesetzten Begriff aus. Sie beginnt damit, eine Welt des Begehrens zu setzen. Sie setzt sie vor jeder Art von Erfahrung an, vor irgendeiner Erwägung über die Welt der Erscheinungen und die Welt der Wesenheiten.«²⁹ *Vor jeder Art von Erfahrung*, wie Lacan betont; denn *in* dieser Erfahrung haben die Phänomene bereits den

28. Sigmund Freud: *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, Studienausgabe Bd. V, Frankfurt/Main: Fischer 1972, S. 247.

29. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Olten, Freiburg i. Brsg.: Walter 1980, S. 283.

Charakter eines Illusorischen angenommen hat, in dem sich der Riß des Anderen ebenso zeigt wie verbirgt. Der Gott der Philosophen: »Idee«, »Substanz«, »Geist« oder »Sein«, ist selbst eine solche Illusion, Gestalt gewordener Mangel, der sich, seine eigene Unerfüllbarkeit, in der Eidetik unendlicher Größe und Macht nur ersetzt. Platzhalter des Unersetzbaren, kann sich in ihm nur suggerieren, daß sich die Inversion des Anderen im Einen ontologisch schlichten lasse. Und das heißt ja immer auch: daß sie dem Vermögen des Einen zugänglich, von ihm kontrollierbar und beherrschbar sei. Nur deshalb kann die Philosophie an der Magie des Worts partizipieren; kann sie ihre Bestimmung in der Übertragbarkeit der Übertragung suchen und in einer allgemeinen Metaphorologie das Geheimnis ihrer eigenen Verfehlung buchstabieren. Insofern wird es auch nicht darum gehen können, die Philosophie an eine Verdrängung des »Unbewußten« zu erinnern, an eine A-Präsenz, die sich als noch-nicht-präsent der Ordnung ihrer Präsenz unterwerfen würde. Es geht um die stillschweigenden, die »verdrängten« Voraussetzungen der Philosophie selbst, die sich jeder Zentrierung eines Inmitten und damit jeder philosophischen *epoché* widersetzen. Stets fragte die Philosophie nach dem »Was«, war ihr *tí tó einai* in eine Optik eingelassen, die sich des Gesetzgebers bedient, um ihn nach Maßgabe dieses »Was« kontrollieren zu können. Von hier aus markiert selbst noch eine Destruktion der Philosophie, die das »Wer« Zarathustras³⁰ ins unmögliche Zentrum eines Inmitten rückt, so etwas wie den äußersten Punkt, an dem sich die Philosophie ebenso auflöst, wie sie sich als Artistik des Künstlers wiederherstellt. Das »Wie« jedoch, mit dem eine Analytik des Unbewußten in diesem Feld interveniert, liest jeden Gedanken einer »Fülle des Anfangs« als Abkömmling einer Nicht-Präsenz, die sich im Gedanken der Fülle nur verkennt. Und damit unterbricht sie das philosophische Gefüge in dessen Fundamenten.

Zwar rührt jeder »Trieb« aus einem Anspruch auf Befriedigung, der an den Anderen ergeht. Aber gerade als Anspruch ist er schon ein Sprechen, war er bereits eingelassen in die Ordnung der Sprache, in der er sich äußert: Artikulation eines Einschnitts, in dem die Anderheit dem Animalischen bereits widerfahren ist. Deshalb ist das Begehren, das sich hier artikuliert, über das »Was« eines Begehrten immer schon hinaus. Indem es »etwas« begehrt, artikuliert es dieses »Etwas«, doch subvertiert es dieses »Etwas« nicht weniger. Es streicht nämlich jede Bewegung, die sich in Bahnen einer narzißtischen Selbstbezüglichkeit schließen würde. Der Tod, der den Narziß ereilt, kündigt zwar von einer selbstverzehrenden Bewegung, die

30. Vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 84f.

sich an der Unmöglichkeit erschöpft, seiner selbst innezuwerden. Doch wenn sich an den Grenzen der Libido die Möglichkeit dieser Erschöpfung, dieses Todes abzeichnet, so schreibt sich in ihr eine Grenze ein, die nicht von der Libido ausgeht, sondern den Einbruch des Anderen nachzeichnet. Sie besteht also nicht darin, die Libido quantitativ begrenzt zu haben. Sie gibt ihr kein Maß, das dem Vermögen des Einen gesetzt wäre, keinen Horizont, der von einem Monismus der Trieblehre erleuchtet werden könnte. »Denn, nicht wahr, das Maximum des Lichts ist auch die Quelle aller Verdunkelung. All das ist schon impliziert in der symbolischen Anrufung. Das Auftauchen des Symbols *schafft* buchstäblich eine neue Seinsordnung in den Beziehungen zwischen den Menschen.«³¹

Dies bricht die Wortmagie, derer sich noch die Analytik bedient. Um Wirkungen hervorzurufen, gehört sie zwar, wie sie selbst einräumt, als »Glauben an die Allmacht der Gedanken« noch einer spekulären, mythischen, magischen oder auch philosophischen Welt an, über die Freud schreibt: »Nach unserem Urteil ist es eine Überschätzung des Einflusses, den unsere seelischen, hier die intellektuellen Akte auf die Veränderung der Außenwelt ausüben können. Im Grunde ruht ja alle Magie, die Vorläuferin unserer Technik, auf dieser Voraussetzung. Auch aller Zauber der Worte gehört hierher und die Überzeugung von der Macht, die mit der Kenntnis und dem Aussprechen eines Namens verbunden ist.«³² Indem sie sich dieser Wortmagie bedient, scheint die Freud'sche Technik also selbst noch einen Analytiker zu unterstellen, der diese Verschränkung, einem Meister des Wissens gleich, handhabt, so als hätte er den Ort des Nomotheten okkupiert. Diese Okkupation aber würde nur erneut heraufbeschwören, wovon zu befreien die Technik doch anhält – jene Magie des Wortes, die ebenso animistisch wie philosophisch ist. Einem *phármakon* gleich, das sowohl Arznei wie auch Gift ist, operiert die Freud'sche Technik mit dem Wort, dessen magische Wirkung einerseits Heilung verspricht, die Erkrankung andererseits auch affirmiert. Eine unlösbare Ambivalenz also, die den Analytiker dazu verhält, sich unablässig in jener Philosophie abzustützen, die er verläßt: »Die psychoanalytische Annahme der unbewußten Seelentätigkeit erscheint uns einerseits als eine weitere Fortbildung des primitiven Animismus, der uns überall Ebenbilder unseres Bewußtseins vorspiegelte, und andererseits als die Fortsetzung der Korrek-

31. Jacques Lacan: *Freuds technische Schriften*. Das Seminar Buch I, Weinheim, Berlin: Quadriga 1990, S. 299.
32. Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/Main: Fischer 1982, S. 559.

tur, die Kant an unserer Auffassung der äußeren Wahrnehmung vorgenommen hat.«³³

Mit der Magie des Wortes zu brechen wird deshalb heißen, dessen Virtualitäten über all das hinaus zu forcieren, was sich in einer Ökonomie des *lógos*, in einer Fülle des *mythos* bändigen ließe. Die Analyse widerruft den Würfelwurf Schellings also ebenso wenig wie den Nietzsches. Sie bejaht ihn im Gegenteil über die Grenzen dessen hinaus, was sich in Bahnen einer Mythologie der Offenbarung oder im Nu jenes Stillstands der Zeiten bergen ließe, der Zarathustra tanzen läßt. Ihr unmögliches *télos* beschreibt nicht eine Fülle, sondern den Riß jeder Übertragung, die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung und damit die unaufhebbare Distanz zum Gesetz: das Gesetz *als* Distanznahme, die nicht Distanz zwischen Orten oder Zeiten sein kann, sondern Distanz des Wortes zu sich, das fällt. Als Bedeutungsabdruck geht es stets aus anderer, möglicher Bedeutung hervor und verlangt nach anderer, möglicher Bedeutung, *die Wirklichkeit nicht werden kann*.

Trivialität

Jede Ökonomie des Eigenen oder Eigentlichen setzt diese Differenz voraus, die sie weder als Einnahme noch als Ausgabe verbuchen kann. Einnahme und Ausgabe unterstellen bereits ein gewisses Verhältnis von Innen und Außen. Aber dieses Verhältnis enthüllt nicht die Genealogie der Grenze, über die hinweg es sich realisiert. Sie ist erste und deshalb sich selbst entzogene Voraussetzung des Austauschs, »früher« als er. Und darin ist sie »symbolisch«, weder außen noch innen verortbar und deshalb in einem bestimmten Sinn ortslos. Als *nómos* eines *oikos* gehorcht jede Ökonomie diesem Gesetz eines ortslosen, eines atopischen Unterschieds, der im eigentlichen Sinn, im Sinn des Eigenen also, »Unterschied« nicht ist. Und dies macht das Gesetz in einem gewissen, keineswegs eindeutigen Sinn »sprachlos«. Viel genauer als eine Begrifflichkeit des Unterschieds spräche deshalb die Abgeschiedenheit, die dem Privaten eignet, von jenem *Abschied*, den sie genommen haben muß. Nur so wird sich eine Arbeit der Ökonomie, eine Ökonomie der Arbeit in Szene setzen können, die mit dem Innen und dem Außen rechnet und umgeht. Aber wenn dieser Abschied notwendig ist, um arbeiten zu können, dann wird diese Arbeit vom Abschied auch nicht frei. Dann ist sie immer Arbeit *des* Abschieds, Arbeit *am* Abschied: Trauerarbeit. Sie hat in der Anerkennung eines Verlusts eingesetzt, der

33. Sigmund Freud: *Das Unbewußte*, S. 130.

ursprünglich ist und deshalb jeden Ursprung als Verlust seiner selbst markiert. Von daher die tiefe, unauflösbare Ambivalenz, die der Trauerarbeit aufgegeben ist.³⁴ Sie rührt einerseits aus der Unwiederbringbarkeit dessen, was sich im Verlust ereignete: unwiederbringbar deshalb, weil nie gegeben war, was sich verlor; denn alle Gegebenheit impliziert bereits die des Verlusts. Andererseits aber ist alle Arbeit auch die am Sinn. Also wird sie nicht aufhören, dem Verlust eine Bedeutung anzuweisen, ihm einen Ort in der Ordnung des »Sinns« zu verleihen. Und dies läßt um die Bedeutung, die die Trauerarbeit dem Verlust zuweist, einen Konflikt entstehen, der sie ins Zentrum nicht nur der philosophischen Frage rückt. Soweit der Analytiker nämlich seinerseits Philosoph hatte bleiben müssen, wird er nicht weniger ein Defizit zu beklagen haben, das seine anamnetische Intention am Phänomen des Uneinholbaren desillusioniert. In der Wiederholung, im Durcharbeiten und Ausagieren schlagen sich Widerstände nieder, die sich der *anamnesis* sperren: »Wir merken bald, die Übertragung ist selbst nur ein Stück Wiederholung und die Wiederholung ist die Übertragung der vergessenen Vergangenheit nicht nur auf den Arzt, sondern auch auf alle anderen Gebiete der gegenwärtigen Situation.«³⁵

Aber welchen Sinn könnte das Wort von der »vergessenen Vergangenheit« noch haben, wenn es sich um eine Vergangenheit handelt, die niemals Gegenwart war? Und was wäre unter einer Gegenwart zu verstehen, auf die sich das Vergessene überträgt, wenn diese Gegenwart vom Rhythmus der Wiederholung einer Nicht-Gegenwart skandiert ist? Man weiß um die Auswirkungen, die die Nicht-Beherrschbarkeit dieser Frage auf die Theorie Freuds gehabt hat, sofern auch sie *Theorie* hat bleiben müssen: ein Versuch also, anschaulich zu machen, was keine Gegenwart hat und deshalb auch keiner Anschauung zugänglich ist. Diese Auswirkungen sind selbst mythischer Natur. Überall, wo Freud sich genötigt sieht, dem Verlust des Ursprungs so etwas wie eine Begründung zu geben, da handelt es sich um *mythische* Figuren einer Grundlegung. Ödipus ist der griechische Name eines Verlusts, in dem sich die Leerstelle eines jeden Namens mitteilt, die das Subjekt versehrt hat und jeden Namen eines Subjekts hinken läßt. Und in den Erzählungen vom Urvater, dessen Ermordung in den Riten von *Totem und Tabu* wiederkehrt, die sein Gesetz zirkulieren lassen, scheint zwar das Unwiederbringbare als Geschehnis aus einer Vergangenheit widerzu-

34. Vgl. Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 198.

35. Sigmund Freud: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, Studienausgabe Ergänzungsband, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 210.

hallen, die sich archaisch eingefärbt hat. Doch bei all dem unterläßt es Freud in keinem Satz, den mythischen Charakter dieser Erzählung hervorzuheben; und das heißt: Techniken bereitzustellen, die den Mythos bereits als Destruktion seiner selbst lesbar machen.

Wenn sich davon sprechen läßt, daß Freuds Text eine ununterbrochene Meditation über den Vater darstellt, deren Intensität seinen Autor gelegentlich selbst überrascht³⁶, dann deshalb, weil sich in ihm der Verlust, die Uneinholbarkeit, die Unwiederbringbarkeit und damit das Gesetz der Alterität *nur vertritt*. Diese Nachträglichkeit, diese substitutive Struktur ohne Original kennzeichnet den Freud'schen Text in jeder Zeile. Jener Anblick eines kleinen Mädchens nämlich, dem der Penis fehlt, ist nichts anderes als die nachträgliche Einsetzung der »Ur«-Szene; und bewundernswert die Ironie, mit der sich diese Einsetzung vollzieht. Denn zum einen ist es ganz offensichtlich ein Umweg, über den sie sich ereignet: Umweg einer Anschauung, die erst im traumatischen Schock, im Zusammenbruch aller Anschauung, im Kollaps ihrer selbst also, realisiert haben wird, was sie nicht ist. Zum anderen aber und oder vielmehr gerade deshalb: das Gegenüber, *an dem* sie sich vollzieht, das kleine Mädchen, entzieht diesem Kollaps um so nachhaltiger jede Plausibilität einer »Wahrheit«, als sich diese keineswegs, wie Lacan sagt, im Schoß der Frau wiederfinden dürfte: ist sie doch von allem Anfang an der Möglichkeit ihres Selbstverlusts ausgesetzt.³⁷ Von Anbeginn stützt sich die Konstruktion eines »phallischen Signifikanten« nämlich auf eine Anschauung. Sie gehorcht dem Sehen einer *theoría*, die selbst noch zur beständigen Unterbrechung dessen herausfordert, was sie als mythisches Resultat erarbeitet. Erst recht also nötigt sie zur Destruktion dessen, was nicht aufhört, jenes Organon, das »seither« fehlt, in phallischen Trugbildern zu imaginieren. Ganz so, als liefe die *imago* beständig Gefahr, einer »transzendentalen Illusion« im Sinne Kants zu verfallen, könnte man die analytische Intervention deshalb als Versuch beschreiben, diese Illusion zu zerstreuen und mit dem analytischen Sprechen in das Bilderverbot des Gesetzes einzuführen. Freuds rastlose Begrifflichkeit, seine unausgesetzten Versuche, dem Verlust des Ursprungs einen Namen zu geben, partizipieren einerseits selbst noch am Mythos. Aber sie tun dies nur, indem sie über ihn hinaus sind, indem sie dieses Hinausgegangen-Sein »sind« oder *jeden* Mythos einer *jeden* Urszene destruieren. Gerade der Mord am Ur-Vater, dessen

36. Vgl. Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/Main: Fischer 1974, S. 439.

37. Vgl. Jacques Derrida: *Die Postkarte. 2. Lieferung*, Berlin: Brinkmann & Bose 1987, S. 213.

die Brüder sich schuldig machten, wird ihnen als Schuld nur erfahrbar geworden sein können, weil es das Gesetz bereits gegeben haben wird, dem sie unterstehen. Kein Verbrechen schließlich wäre denkbar, dessen Schwere von sich aus schon das Trauma einer Schuld hinterlassen könnte; keine Selbst-Evidenz eines Verbrechens also, der die Evidenz des Gesetzes nicht schon vorausgeschickt sein müßte.

Deshalb verlangt der Mythos, der Freud'sche Mythos, die Erzählung von der Verortbarkeit des Unverortbaren danach, als Figur seiner Selbstdestruktion gelesen werden. Denn der Mythos ist nur der Doppelgänger der Illusion eines sich selbst präsenten Wissens. Er partizipiert am Sichtbaren. Er erstattet dem Wissen, was ihm fehlt, um Wissen zu sein. Aber deshalb »ist« auch er nicht Ausdruck des Unbewußten, sondern Niederschlag eines Textes, der sich in Erinnerung rufen will, ohne jemals »Gegenwart« gewesen zu sein. Er ist die Verlegenheit eines Schauplatzes, der Platz einer Schau, *theoría* also nicht sein kann, sondern nur »Symbol« der Urszene³⁸. Hier jedenfalls schreibt sich ein, was den Freud'schen Text zur beständigen Verschiebung eines Chiasmus, einer Kreuzung werden läßt, an der sich *drei Wege schneiden* oder sich das »Triviale« ereignet. Denn es gibt zwar das »Ich«, das sich in seinem Begehren an Andere richtet und an die Welt, die es mit ihnen teilt. Es gibt also ein Begehren, mit dem es diese Welt in Anspruch nimmt, sie als Wunsch durchläuft und sich aneignet, was ihm fehlt, um »ganz« zu sein. Aber wenn sein Begehren auf dieser Stufe vom Narzißmus nicht freiwird, dann deshalb, weil ihm die Anderen nur zum Spiegel geworden sind, in dem sich das »Ich« als das zu erkennen meint, was es in Gänze sei. Der Ordnung des Blicks und der Spiegelung, des Optischen und Spekulären unterworfen, entgeht es nicht schon jenem Fehlen eines Fehlens, das es als Befriedigung seines Anspruchs verkennt. Und deshalb spricht der Todestrieb, dessen Schweigen alle Kohärenz, alle Immanenz dieses Zirkels unterbricht, auch nicht von einer biologischen Determinante. In ihm trägt sich zu, daß jeder Anspruch bereits ein Sprechen war. In ihm macht sich kenntlich, daß sich das Begehren, um ansprechen zu können, vom Signifikanten dieses Sprechens schon in die Wüste einer ihm uneinholbaren Ferne vertrieben worden war. Aus ihr aufzutauchen hört es nicht auf; doch nie wird das gelobte Land betreten, das sich damit verspricht.³⁹ »Zwischen« Begehren und Begehrtem nämlich war etwas »Drittes« oder vielmehr *Anderes* eingebrochen, das alle Kohärenzen einer Erfüllung geschnitten hat. Wenn sich dieser

38. Jean Laplanche: *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, S. 56.

39. Vgl. Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, S. 559ff.

Schnitt also im Gesetz in Erinnerung ruft, als Innehalten gleichsam, das bereits ein Aussetzen gewesen sein wird, dann deshalb, weil es die mögliche Befriedigung durch eine Zäsur gezeichnet sein läßt, die sie vom Begehren auch unterscheidet. Das Begehren ist deshalb nichts, was vom »Ich« ausgehen könnte, um sich im Zirkel einer Aneignung zu schließen. Vielmehr hat es, als radikale Alterität des Signifikanten, das »Ich« bereits in Anspruch genommen, wo sich sein Anspruch auf den Weg macht. *Hekate*, die griechische Todesgöttin, und die römische *Trivia* wachen am mythischen Dreiweg dieses Einschnitts. Trivial im Wortsinn nämlich ist, was sich in Freuds Absage an die Philosophie mitteilt: daß es mit den Annäherungen des *Cogito* nichts ist; doch ebenso, daß auch der Mythos den trivialen Einschnitt nicht erfüllen wird, der sich hier setzt.

Doch wo dieser Abschied eines Unterschieds nicht gelang, wo er sich nur zum Schein nimmt, also das »symbolische« Moment verfehlt, das ihn als Unterschied akzentuiert, da kehren die nicht Abgeschiedenen, die im »symbolischen« Sinn nicht Verschiedenen, als Gespenster wieder. Da verstellen sie den mißlungenen Schnitt im phantasmatischen Flirren einer spektralen Gestalt. Wiedergänger des mißlungenen Abschieds, werden sie zu Doppelgängern des Eigenen, Schatten eines »Ich«. Sie gehen im Zwielight eines Heimlichen als eines Unheimlichen um, das »auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht«⁴⁰. Wenn es denn erlaubt sein sollte, Begriffe der Analytik auf Geschicke des Denkens zu beziehen, und Freud läßt keinen Zweifel daran, so müßte man sagen: die Unheimlichkeit, mit der die Philosophie ihre Geschichte »letzter Worte« passieren läßt, um sie als jeweils »vorletzte« zu verwerfen, spricht von nichts anderem als einem mißlungenen, einem unglücklichen Abschied. Die Philosophie als Gespenstergeschichte also; immer ist sie ihren eigenen Doppelgängern konfrontiert: dem Priester, dem Sophisten, dem Künstler. Auch der Analytiker ist ein solcher Doppelgänger, sofern seine Anstrengung um das »Ego« zentriert bleibt, anstatt in das einzuführen, was ihm notwendig fehlt: also alle Egologie zu subvertieren oder sie einer bestimmten Wiederkehr auszusetzen. Unheimlich am Doppelgänger ist deshalb nicht er selbst. Die Frage, ob Wachsfiguren, kunstvolle Puppen oder Automaten belebt sind, führt zwar in eine Zwischenwelt ein, von der eine bestimmte metaphysische Unruhe ausgeht. Ausdrücklich hatte Descartes die Möglichkeit in Rechnung gestellt, am Leib mit einem Automaten konfrontiert zu sein. So sieht er andere, doch sieht er dabei »nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Automaten verbergen

40. Sigmund Freud: *Das Unheimliche*, Studienausgabe Bd. IV, Frankfurt/Main: Fischer 1974, S. 244.

könnten! Ich urteile aber, daß es Menschen sind.«⁴¹ Von Anfang an also war das *Cogito*, das sich hier entwarf, vom »Unheimlichen« umstellt oder sogar infiltriert. Das »Unheimliche« spielte in den Prozeß dieses Entwurfs hinein. Es hat jenem sanften Schrecken bereits Aufnahme verschafft, der die »Moderne« des Denkens gründen sollte. Doch versprach sich in der cartesischen *epoché* vor allem, diesen Schrecken im *Cogito* gebändigt zu haben. Das »Unheimliche«, das im Automaten begegnet, ist weit davon entfernt, die Evidenz des »Ich denke« anzugreifen. Ganz im Gegenteil wird es von dieser Evidenz vereinnahmt, indem sie sich von ihm abstößt. Gerade weil auf den sichtbaren Körper nicht vertraut werden kann, bedarf es des urteilenden *Cogito*, das sich seiner versichert hat und deshalb urteilen kann, in den Kleidern andere Menschen, nicht Maschinen vor sich zu haben.

Unheimlich also ist nicht der Doppelgänger. Unheimlich ist, daß diese Selbstversicherung nie gelingt. Unheimlich ist die *Wiederkehr* des Doppelgängers: jene Logik einer Wiederholung, die ihn als *Wiedergänger* auftreten läßt. Erst darin stört er ein *Cogito* auf, das im Rhythmus dieser Wiederkehr um die Selbstsicherheit gebracht wird, seiner selbst inne zu sein. In ihr erst zeigt sich, »daß es nur das Moment der unbeabsichtigten Wiederholung ist, welches das sonst Harmlose unheimlich macht und uns die Idee des Verhängnisvollen, Unentrinnbaren aufdrängt, wo wir sonst nur von ›Zufall‹ gesprochen hätten«⁴². Sobald die Wiederholung solche Zufälle generiert, die jeder Absicht entgehen und doch eine Logik, eine Ordnung, eine Struktur aufweisen, erfährt sich das »Ego«, dem sie sich aufdrängen, im Innersten um seine Selbstgewißheit gebracht. Es gibt eine andere Logik, eine andere Ordnung, eine andere Struktur, die sich ihm in der unbeabsichtigten Wiederholung zugleich *mitteilt* und *entzieht*. Der Zufall scheint auf eine ihm undurchschaubare Weise mit dem Automatismus verschränkt zu sein. Und die Machination, die solche Verschränkungen herstellt, läßt in der egologischen Immanenz das Schreckbild einer Maschine auftauchen, die es aus der Evidenz des *Cogito* meinte ausgeschlossen zu haben.

Aber deshalb wirft Freuds Wort von der »unbeabsichtigten Wiederholung« auch Fragen auf. Denn legt sie nicht selbst noch nahe, die Wiederholung in eine bestimmte Absicht zu nehmen, sie zu einer »beabsichtigten Wiederholung« zu machen? Und würde sich in einer solchen *Absichtnahme* nicht wiederherstellen, wogegen Freud doch unablässig Einspruch erhebt: jene Magie, jene Allmachtsphantasien, jener Animismus, in denen der Zauber des Wor-

41. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner 1977, S. 57.

42. Sigmund Freud: *Das Unheimliche*, S. 260.

tes als »Technik gegen die Außenwelt«⁴³ wirksam war? Bereits der narzißtischen Erfahrung aber widerfuhr am Medium des Wassers, daß ihr Spiegelbild im gleichen Moment zerfiel, in dem sie es sich aneignen wollte. Nicht weniger widersteht im »Unheimlichen« etwas, es in den Horizont des Sichtbaren einzuholen. In gewisser Weise ist die Opakheit des Mediums, der Zufall des Würfels nämlich selbst die *conditio* jeder Wiederholung. »Unheimlich« wird es erst, wo es einer Logik des Horizonts, des Sehens und eines Absehens auf unterworfen wird; wo der Narzißmus ihm also eine Gestalt zu verleihen sucht. Erst dort, wo sich der Riß verstellt, wo die Trauerarbeit um den Verlust eines nicht-ursprünglichen Ursprungs versagt oder der Abschied nicht gelingt, der das Verschiedene – im doppelten Sinn dieses Wortes – ebenso freigibt wie auf sich nimmt, kann der Doppelgänger *als Wiedergänger* sein unheimliches Spiel treiben. In dem, was als das Vertraute erscheint, geht dann das Unvertraute um. Das Heimliche wechselt unmerklich in seiner vermeintliches Gegenteil, das Unheimliche, über, um sich im Zwielficht einer Unkenntlichkeit seiner selbst heimzusuchen. Deshalb kann man, so Freud, prinzipiell zwei Wege einschlagen, um sich dem Phänomen des »Unheimlichen« zu nähern: »nachsuchen, welche Bedeutung die Sprachentwicklung in dem Worte ›unheimlich‹ niedergelegt hat, oder zusammentragen, was an Personen und Dingen, Sinneseindrücken, Erlebnissen und Situationen das Gefühl des Unheimlichen in uns wachruft, und den verhüllten Charakter des Unheimlichen aus einem allen Fällen Gemeinsamen erschließen. Ich will gleich verraten, daß beide Wege zum nämlichen Ergebnis führen, das Unheimliche sei jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht.«⁴⁴

Zwei Wege also, die zum selben, zum nämlichen Ergebnis führen werden. Insofern handelt es sich um Wege, die aufeinander verwiesen sind. Sinneseindrücke, Erlebnisse und Situationen korrespondieren mit den Bedeutungen, die die Sprachentwicklung niedergelegt hat. Jeder Signifikant schlägt sich in einem Signifikat nieder. Und das, was sich als Bedeutung niederschlägt, erlaubt es, Wahrnehmungen zu identifizieren und zu Erfahrungen zu machen. Insofern umspielen sich die beiden Wege; in gewisser Weise, im Wortsinn nämlich, *parodieren* sie einander sogar. Ein *párodos* ist ein Durchgang, ein Zugang, aber auch ein Übergang, ein Einzug und Durchzug. So ist der Einzug des Chores in der griechischen Tragödie ein *párodos*. Doch wenn sich die beiden Wege in bestimmter Hin-

43. Sigmund Freud: *Zur Einführung in den Narzißmus* (I), Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 43.

44. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, S. 244.

sicht wie Doppelgänger zueinander verhalten, die das Heimliche und das Unheimliche einander zugänglich machen, ineinander übergehen lassen, so verweisen sie auf etwas, was sie als Verdoppelung ihrer selbst auch abwehren; etwas, was sich zuträgt, ohne daß es begangen werden könnte. Wortbedeutung und Erfahrung sprechen davon, daß alles Heimliche ins Unheimliche, alles Vertraute ins Nichtvertraute, Neue driftet, in dem es nicht geheuer ist, sondern um-geht. Und doch – nicht alles Nichtvertraute, nicht alles Neue ist schon schreckhaft oder unheimlich. »Zum Neuen und Nichtvertrauten muß erst etwas hinzukommen, was es zum Unheimlichen macht.«⁴⁵ Die beiden Wege, diese Parodien einer Methodik, müssen von einem anderen, dritten, aber keiner Absicht zugänglichen Weg also geschnitten worden sein, über den dieses »Etwas« hinzukommt. Um einen Weg kann es sich dabei in einem bestimmten Sinn nicht einmal handeln. Denn er läßt sich nicht begehen, er ist weder methodisch noch parodisch. Er ist der Weg einer Ankunft, einer Dazwischenkunft oder Inter-Vention, in der den beiden Wegen etwas zukommt. Er ist Weg einer gewissen Zukunft, die sich allerdings weder in Absicht nehmen noch absichtlich begehen läßt. Sie wird sich vom Anderen her ereignet haben, ohne methodisch gefaßt werden zu können. Die Frage, was unter einer Vergangenheit zu verstehen wäre, die niemals Gegenwart war, und einer Gegenwart, die niemals vergangen ist, verweist in diese »Zukunft«, auf die nicht vorausgeblickt werden kann. Sie läßt sich auf keiner Achse der Zeit, keiner konsekutiven Anordnung von Zeit-Momenten verorten. Sie wird sich *ereignet* haben: Ereignis eines Risses, der sich im »Etwas« selbst nur verstellt. Das, was hinzukommt, ist also nicht einmal ein »Etwas«, Gegenstand möglicher Erfahrung oder Niederschlag einer Wortbedeutung. Oder es ist, was erst auf den Wegen der Aneignung zum »Unheimlichen« eines »Etwas« geworden sein wird. Es »ist«, was auf den beiden Wegen fehlt und deshalb deren Driften von Bedeutung und Erfahrung ermöglicht. Es ist, was jeder methodischen oder parodischen Absicht entgeht: das Fehlen eines Fehlens, das die Erfahrung des »Unheimlichen« zu einer verfehlten Erfahrung macht, indem sie »merkwürdigste Zusammentreffen«⁴⁶ imaginär überdeterminiert.

In einem sehr präzisen Sinn führt Freud damit in eine Trivialität ein, in eine Dreiwegigkeit, die mit dem »Unheimlichen« insofern korrespondiert, als sie das Subjekt der »Absicht« entmachtet hat. »Unheimlich« ist, diese Entmachtung ihrerseits in eine gewisse Absicht zu nehmen, sie also der Macht dieses Sehens unterstellen

45. Ebd.

46. Ebd., S. 270.

zu wollen. »Unheimlich« ist, sich der Sprache »selbst« bemächtigen zu wollen. Alles, was eine Analytik der Philosophie attestieren muß, versammelt sich dann im »Unheimlichen«, macht die Philosophie unheimlich oder das Unheimliche zum Nexus ihres Denkens; »denn mit dem Animismus, der Magie und Zauberei, der Allmacht der Gedanken, der Beziehung zum Tode, der unbeabsichtigten Wiederholung und dem Kastrationskomplex haben wir den Umfang der Momente, die das Ängstliche zum Unheimlichen machen, so ziemlich erschöpft«⁴⁷. Wenn die Philosophie also am Wortzauber partizipiert, wenn sie sich und ihre Frage im Doppelgänger des Priesters, des Sophisten oder des Mythikers verdoppelt, der in ihr unbeabsichtigt wiederkehrt, dann spricht sie von ihrem Scheitern am Trivialen. Sie spricht davon, jenem Fehlen eines Fehlens verfallen zu sein, das sie wie eine Obsession umkreist, ohne seiner innewerden, sich seiner erinnern zu können. Indem sie ein Begehren des letzten Worts ist, ist sie immer Philosophie des Endes, endgültige Philosophie oder eschatologisches Sprechen gewesen, das sich der Trivialität des anderen, des ausstehenden Worts oder der Dazwischenkunft des Anderen entledigt hat. Dies macht ihre Enden ebenso endgültig wie unheimlich. Es läßt die Eschatologie ihres Sprechens, ihr Begehren nach Heimstatt ins Zwielflicht einer Wiederkehr, aber damit auch in die Wiederkehr ihres eigenen Zwielflichts eintreten. Doch in diesem Zwielflicht ihres eigenen Abschieds forciert sich zugleich eine andere Zäsur. In ihr bedeutet sich das Fehlen des Fehlens eines Sprechens des Anderen als unbeabsichtigte Wiederholung des Selben. Darin hat sich das Sprechen vor allem eines Blicks entschlagen, der in Absicht nehmen könnte. Und darin trägt es seiner Erfahrung Rechnung, sich selbst als Inversion des *Anderen* unbeabsichtigt zu wiederholen: anders als nur sein *eigener* Aufschub oder der Aufschub *seines* eigenen Endes zu sein. Das philosophische Sprechen hätte, um den Preis seines Selbstverlusts als endgültiges Sprechen, einer nomadischen Dazwischenkunft Gastrecht zu gewähren, die immer aus Wüsten eintrifft.

Nicht von ungefähr blieb die Wüste jene ungedachte Metapher des philosophischen Denkens, aus der es seine eigene Ankunft erwartete. Doch ging diese eschatologische Erwartung nicht immer auch damit einher, den ungedachten, undenkbaren, unverortbaren Platz des Anderen im Zeichen dieser Endgültigkeit zu verwüsten? Hätte es je eine Philosophie des Gastes gegeben?⁴⁸

47. Ebd., S. 265.

48. Vgl. Hans-Dieter Bahr: *Das Sprechen des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig: Reclam 1994.

