

Hans-Dieter Gondek

Wie Freud lesen, zwei Versionen

Paul Ricœur, Jacques Lacan

1. Überschnittene Biographien (1067) | 2. Drei Fragen – zur Versachlichung (1075) | 3. Überschneidungen im Werk (1079) | 4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik (1091) | 5. ... im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung (1095) | 6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik (1099) | 7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie (1104) | 8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan (1108) | 9. Fazit (1118)

*Stellen Sie sich vor, dass man [...] einen Satz zitiert,
wobei man mit dem Namen des Autors,
Herr Ricœur zum Beispiel, anzeigt, woher er ist.
Stellen Sie sich vor, man zitiert denselben Satz und setzt ihn
unter meinen Namen.
Das kann in den beiden Fällen absolut nicht denselben Sinn haben.*
Jacques Lacan¹

1. Überschnittene Biographien

Man mag sich noch so sehr auf die in der Sache relevanten Werke und grundlegenden Einsichten konzentrieren wollen, aber wenn man Ricœur und Lacan diesbezüglich ins Verhältnis setzen will, lässt sich eine Bezugnahme auf biographische Details nicht umgehen. Sicher nicht, um in Anekdoten zu schwelgen oder kurzschlüssige psychologische Konstruktionen auszubeuten,² sondern um für einmal

1 J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVII: L'envers de la psychanalyse* [=Sem XVII], Paris 1991, 40; dt.: *Das Seminar Buch XVII: Die Kehrseite der Psychoanalyse*, Wien, Berlin 2023, 42.

2 In genau diesem Sinne schießen die an sich solide recherchierten historischen Analysen von Élisabeth Roudinesco mitunter über ihr Ziel hinaus; vgl. *La Batail-*

grundsätzlich die gescheiterte Begegnung in ihren Eckdaten zu resümieren, da dieses Scheitern alle späteren Stellungnahmen zu diesem Verhältnis und Einschätzungen desselben überschattet – und eine prinzipiell neutrale und unvoreingenommene Einstellung dazu quasi *eo ipso* auszuschließen scheint.³ Das muss nicht so weit führen wie bei einer Übersetzerin, die den »selbstverliebten Selbstdarsteller« Lacan einer »Hexenjagd« gegen Ricoeur bezichtigt, die in Verbindung mit den bekannten Ereignissen in Nanterre⁴ dafür verantwortlich gewesen sein soll, dass Ricoeur seine Lehrtätigkeit ins Ausland verlegte (zunächst nach Louvain, dann nach Chicago).⁵ Doch selbst der Autor der meines Wissens einzigen Monographie über Ricoeur und Lacan sieht sich von vornherein zu einem asymmetrischen Herangehen genötigt: »The present book [...] seeks to mediate between Ricoeur and Lacan, but by so doing is automatically placed on the side of Ricoeur.«⁶ Und hält es im Weiteren für angebracht, sich hinsichtlich ethisch-politischer Fragestellungen vertretungsweise auf Texte von Slavoj Žižek zu beziehen, da es angeblich an entsprechen-

le de cent ans. Histoire de la psychanalyse. 2. 1925–1985, Paris 1986, 398–405; und Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris 1993, 395 f., 423; dt.: Jacques Lacan. *Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*, Köln 1996, Wien, Berlin 2011, 299, 319 f.

- 3 Als große Ausnahme einer sehr aufgeschlossenen Annäherung an Lacan aus Ricoeur'scher Perspektive möchte ich hier drei Artikel von Peter Welsen anführen: *Das Subjekt und sein Anderes – Subversion und Wiederaneignung des Subjekts bei Paul Ricoeur und Jacques Lacan*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), Heft 2, 307–320; *Die Ethik des rechten Sprechens – zur Frage der Verantwortung bei Jacques Lacan*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, Heft 4 (1988), 682–693, und *Opazität und Transparenz – zum Verhältnis von Sprache und Bewusstsein bei Jacques Lacan und Paul Ricoeur*, in: E. W. Orth (Hg.), *Logik, Anschaulichkeit, Transparenz. Phänomenologische Forschungen*. Bd. 23. Freiburg i. Br., München 1990, 74–103.
- 4 Vgl. dazu ausführlich F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913–2005)*. Édition revue et augmentée, Paris 2008 [=SV], Kap. VII, 369–435, v.a. 405–418.
- 5 P. Ricoeur, *Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge*, Gießen 2016, Anmerkungen [der Übersetzerin], Anm. LXXXVII, 297.
- 6 K. Simms, *Ricoeur and Lacan*, London 2007, 2. Simms ist auch der Verfasser einer monographischen Einführung: *Paul Ricoeur*, London, New York 2003, die Ricoeurs Freud-Interpretation behandelt (45–60), Lacan daselbst aber vollständig ausklammert.

den »writings by the master himself« (gemeint ist natürlich Lacan) fehlt.⁷

Was ist geschehen, so dass selbst ein so höflicher und konzilianter akademischer Geist wie Paul Ricœur noch Jahrzehnte später Lacan eines Mangels an »intellektueller Redlichkeit [probité intellectuelle]« bezichtigt?⁸ Zu einer ersten Begegnung kam es auf einem Kolloqui-

7 K. Simms, *Ricœur and Lacan*, 13. Unabhängig davon, ob das Argument stimmt, lässt sich ein Vorbild für diese Verfahrensweise ohne Weiteres ausfindig machen: Jürgen Habermas hatte dereinst die direkte Auseinandersetzung mit dem seines Erachtens nicht so »argumentationsfreudigen Philosophen« Derrida zu Gunsten einer ersatzweisen Befassung mit »seinen im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen literaturkritischen Schülern« abgebrochen (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 228). Doch kann sich Simms gar auf Ricœur selbst berufen, der es vorzog, statt sich direkt mit Lacan auseinanderzusetzen, den damaligen Lacan-Schülern Laplanche und Leclaire, bei deren Vortrag in Bonneval er wahrscheinlich anwesend war, zu folgen, »presumably because the schemata presented in the work of the latter are simpler, while remaining faithful to the Lacanian idea« (Simms, *Ricœur and Lacan*, 49; vgl. P. Ricœur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 [=DII], 385–394; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, 405–415 [=DI]). Dass die von Laplanche und Leclaire verwandten Schemata dem Lacan'schen Denken getreu bleiben, wird von Lacan selbst bestritten; vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [=Sem XI], Paris 1973, 224–226; dt.: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, übers. v. N. Haas, Olten 1978, Weinheim, Berlin ³1987, 261–264, und Sem XVII, 70 f.; dt.: 78 f. Eine umfassende Darstellung und Beurteilung der Auseinandersetzung zwischen Lacan und Laplanche findet sich bei U. Hock, *Lacan – Laplanche. Zur Geschichte einer Kontroverse*, in: H.-D. Gondek, R. Hofmann, H.-M. Lohmann (Hg.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, Stuttgart 2001, 203–235; vgl. auch Roudinesco, *La Bataille*, 319–324; A. Costes, *Lacan: Le fourvoiement linguistique. La métaphore introuvable*, Paris 2003 (mit einem Préface von J. Laplanche, 11–14), und neuerdings F. Martens, *Lacan pris au mot. Les fureurs de Bonneval ou Laplanche maudit par son maître*, Paris 2022. Dass auch und gerade in Fragen der Ethik eine direkte Konfrontation von Ricœur und Lacan möglich ist, zeigt überzeugend Marie-Lou Lery-Lachaume, *Ricœur, Lacan, et le défi de l'inconscient. Entre constitution herméneutique et responsabilité éthique*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 7, no. 1 (2016), 72–86.

8 P. Ricœur, *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* [=CeC], Paris 1995, 107–111, hier: 108; dt.: *Kritik und Glaube. Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg i. Br., München 2009, 98–101, insbesondere 100. In *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995; dt.: *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, verweist Ricœur lediglich auf Lacans Einfluss auf die ablehnende Rezeption seines Freud-Buches

um über *Das Unbewusste*, das vom 30. Oktober bis 2. November 1960 in Bonneval in der Region Centre-Val de Loire abgehalten wurde, organisiert von Henri Ey, der selbst kein Psychoanalytiker war, sondern Neurologe und Psychiater,⁹ und auf dem Psychoanalytiker aus den beiden damals seit der Spaltung von 1953 nebeneinander bestehenden Gesellschaften, aber auch Psychiater und Philosophen sowie der Soziologe Henri Lefebvre vortrugen.¹⁰ Lacan nahm teil, beschränkte sich aber auf Diskussionsbeiträge; aus seinem Umfeld legten Jean Laplanche und Serge Leclaire eine umfangreiche Untersuchung vor: *L'inconscient: une étude psychanalytique*¹¹, womit sich Lacan später, wie schon angemerkt, nicht sehr zufrieden zeigte, vor allem nicht mit Laplanches Anteil.¹² Ricœur hielt den Schlussvortrag über *Das Bewusste und das Unbewusste (Le Conscient et l'Inconscient)*,¹³ der nach übereinstimmender Auskunft von Ricœur und sei-

unter Psychoanalytikern (37; dt.: 30), würdigt aber zugleich dessen Revision der Freud'schen Psychoanalyse (33; dt.: 26).

- 9 Von dem man allerdings wissen muss, dass er seit den Zeiten einer gemeinsamen Mediziner Ausbildung in den frühen 1930er Jahren mit Lacan befreundet war.
- 10 Einen umfassenden Überblick über die Bedeutung, die Umstände und den Verlauf des Kolloquiums von Bonneval gibt Roudinesco, *La Bataille*, 317–328. Siehe auch mit stärkerer Berücksichtigung der phänomenologischen Optionen P. Cabestan, »*L'inconscient est structuré comme un langage*«. *Éléments pour une réception phénoménologique de la conception lacanienne du primat du signifiant*, in: *Alter*, no. 19 (2011), 3–24. Und mit starker Zentrierung auf die dort einsetzende Auseinandersetzung zwischen Lacan und Laplanche Francis Martens, *Lacan pris au mot*.
- 11 J. Laplanche, S. Leclaire, *L'inconscient: une étude psychanalytique*, in: *Les Temps Modernes* 17, no. 183 (1961), 81–129, und in: H. Ey (éd.), *L'Inconscient (VI^e Colloque de Bonneval)*, Paris 1966, 95–130 (die Neuveröffentlichung von 1966 in den Kongressakten enthält eine wichtige Anmerkung von J. Laplanche; 95–96, in der dieser auf Distanz zum damaligen Vortrag, vor allem aber zu Lacan geht).
- 12 Vgl. oben, Anm. 7, die Texte von Hock und Martens. Lacans ausführlichste Auseinandersetzung mit Laplanche findet sich im Vorwort zu einer Dissertation über ihn: *Préface*, in: A. Rifflet-Lénaire, *Jacques Lacan*, Brüssel 1970, 9–20; wiederveröffentlicht unter dem Titel *Préface à une thèse* in: J. Lacan, *Autres Écrits*, Paris 2001, 393–403.
- 13 P. Ricœur, *Le Conscient et l'Inconscient*, in: Ey (éd.), *L'Inconscient*, 409–422; wiederveröffentlicht in: P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013 [=CI], 147–173 (nach dieser, der Taschenbuchausgabe, wird im Weiteren zitiert); dt.: *Das Bewusste und das Unbewusste*, in: P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München

nen Biographen bei Lacan auf ein solches Maß an Anerkennung stieß, dass dieser ihn auf der Rückfahrt nach Paris mitnahm und zur Teilnahme an seinem Seminar einlud, das jeden Mittwoch im großen Hörsaal des Hôpital Sainte-Anne in Paris abgehalten wurde. Auch wenn Ricœur diese Teilnahme nach seinem eigenen Bekunden immer mehr zur lästigen Pflicht wurde und ihn die Art und Weise, wie Lacan sein Seminar durchführte, abstieß,¹⁴ kam er doch über eine längere, in der biographischen Literatur nicht sehr eindeutig eingegrenzte Zeit dieser Einladung nach.¹⁵

Die letzte dokumentierte Begegnung fand 1964 in Rom auf einem von Enrico Castelli organisierten Kolloquium über *Technik und*

1974, 9–35 [=HuP]. Da ich mit den Übersetzungen von J. Rüttsche in vielen Dingen nicht einverstanden bin – wie auch mit einigen anderen Übersetzungen und Übersetzern von Werken Ricœurs (ich habe mich dazu in einem im Zuge der Ausarbeitung des vorliegenden Textes quasi als Nebenprodukt entstandenen Artikel geäußert: *Über's Übersetzen und über den praktischen Umgang mit Übersetzungen – am Beispiel einiger Werke von Paul Ricœur und ihrer Übertragungen ins Deutsche*, in: *Phänomenologische Forschungen* [2022], Nr.1, 57–81), ziehe ich es vor, grundsätzlich nach den Originaltexten zu zitieren, die Zitate selbst zu übersetzen und die vorliegenden Übersetzungen nur hilfsweise und zum Zweck des Vergleichs anzugeben; auf den Hinweis auf etwaige Modifizierungen der Übersetzungen wird verzichtet. Ein Teil der Texte aus *Hermeneutik und Psychoanalyse* sowie aus dem (ebenfalls durch J. Rüttsche übersetzten) Parallelband *Hermeneutik und Strukturalismus* sind inzwischen neu aufgelegt worden: P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, ausgewählt, herausgegeben u. eingeleitet v. D. Creutz u. H.-H. Gander, Freiburg i. Br., München 2010; ärgerlich an dieser Publikation ist, dass trotz einer behaupteten Überarbeitung nahezu alle Fehler und Ungenauigkeiten der früheren Ausgaben beibehalten wurden.

14 Vgl. Ricœur, CeC, 109; dt.: 100; Dosse, SV, 292, 294.

15 Es werden in der Literatur sehr unterschiedliche Zeiträume genannt. Am verlässlichsten scheint mir noch die Angabe bei Charles E. Reagan zu sein, der die Jahre 1960 bis 1963 nennt (C. E. Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1996, 26 – hervorzuheben ist, dass Reagan seinen biographischen Abriss mit Hilfe von vier ausführlichen Interviews mit Ricœur erarbeitet hat, die sich über einen Zeitraum von einer Dekade erstreckten); É. Roudinesco spricht von den drei Seminaren über die *Übertragung*, die *Identifizierung* und die *Angst*, was sich mit den Zeitangaben bei Reagan deckt; vgl. *La Bataille*, 401. Vinicio Busacchi weist darauf hin, dass im Fonds Ricœur rund 30 Seiten Aufzeichnungen Ricœurs zu Lacans Seminar über die *Übertragung* und weitere rund 20 Seiten zu dem Seminar über die *Angst* liegen; vgl. *Lacan's Epistemic Role in Ricœur's Re-Reading of Freud*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 7, no. 1 (2016), 56–71, hier: 60.

Kasuistik statt, auf dem Ricœur über »Technik und Nicht-Technik in der Interpretation«, v.a. der Interpretation bzw. Deutung in der psychoanalytischen Kur, sprach (*Technique et non-technique dans l'interprétation*¹⁶), und Lacan statt eines ausgearbeiteten Vortrags einige grundsätzliche Überlegungen aus dem Stegreif vorbrachte,¹⁷ deren ausführliche Darlegung in dem kurz darauf begonnenen Seminar über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* erfolgen sollte, dem ersten Seminar, das Lacan nicht mehr in Sainte-Anne abhalten konnte, sondern in einem ihm auf Initiative von Louis Althusser hin zur Verfügung gestellten Hörsaal der *École normale supérieure*.¹⁸

Zum definitiven Zerwürfnis kam es mit dem Erscheinen von Ricœurs großer Freud-Studie 1965, auf die Lacan äußerst ablehnend reagierte.¹⁹ Außer im Seminar über *Die vier Grundbegriffe* aus dem Jahr 1964, also vor dem Erscheinen von Ricœurs Freud-Buch, worin sich Lacan sehr deutlich vom Unternehmen einer Hermeneutik im Besonderen und von der Philosophie im Allgemeinen abgrenzt,²⁰ und einigen nicht allzu spezifischen Seitenhieben, die dem Ricœur'schen Verständnis von Energetik gelten,²¹ findet sich eine

16 Erschienen in: *Archivio di Filosofia*, Nr. 34 (1964), 23–50 (mit Diskussion); wiederveröffentlicht (ohne Diskussion) in: Ricœur, CI, 247–270; dt.: *Technik und Nicht-Technik in der Interpretation*, in: HuP, 103–124.

17 Was Ricœur sehr verärgerte. Nach Roudinescos Darstellung habe Lacan behauptet, einen ausgearbeiteten Vortrag aus Furcht zurückgehalten zu haben, dass Ricœur ihm seine Ideen stehlen werde; vgl. *La Bataille*, 401. Ricœur sowie der Philosoph Jean Brun sollen beim Veranstalter E. Castelli mit Erfolg darauf gedrungen haben, dass der »Unruhestifter« zu weiteren Kolloquien dieser Reihe nicht mehr eingeladen werde; vgl. Dosse, SV, 294 f.

18 Was Konsequenz der (zweiten) Spaltung der französischen psychoanalytischen Vereinigung im Jahr 1963 war, zu der es auf Druck der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung kam, die insbesondere auf den Entzug von Jacques Lacans Lehr- und Ausbildungsbefugnis drängte. Siehe dazu Roudinesco, *La Bataille*, 328–377, und in Kurzfassung dies., *Jacques Lacan*, 333–342; dt.: 250–257.

19 Dosse (SV, 300) beschreibt in seiner Ricœur-Biographie einen wütenden, *De l'interprétation* geltenden Auftritt Lacans in seinem Seminar (leider ohne Nennung eines Datums) und kann sich dabei auf mehrere namhafte Gewährsleute berufen.

20 J. Lacan, Sem XI, 140–141; dt.: 160–161.

21 Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris 2006, 32f.; dt.: *Das Seminar Buch XVI, Von einem Anderen zum anderen*, Wien, Berlin 2022, 35 f. (Ricœur wird nicht ausdrücklich genannt, aber die Argumentation ist eindeutig auf ihn gemünzt). Ähnlich Sem XVII, 54 f.; dt.: 58 f. Keine Hilfe

ausführlichere Stellungnahme Lacans zu Ricœurs *De l'Interprétation* in den Sitzungen seines Seminars vom 23. und 30. März 1966.²² Lacan bezieht sich allerdings nicht direkt auf Ricœurs Buch, sondern nimmt – am 23. März 1966 – das Erscheinen einer Rezension von dessen Werk in der Zeitschrift *Les Temps modernes*, die Lacan seinem Publikum dringend zur Lektüre empfiehlt und sachlich so sehr unterschreibt, dass er dem Autor attestiert, eher ein »Freudianer« als ein Philosoph zu sein,²³ zum Anlass einer grimmigen Abrechnung, die im Vorwurf einer »*détournement de pensée*« gipfelt, der »Umwendung«, ja »Entwendung« eines »Denkens«, was den Vorwurf des Plagiats vermutlich gewollt mitanklingen lässt.²⁴ In der Sitzung

bei der Suche nach Stellungnahmen Lacans zu Ricœur leistet Henry Krutzen, *Jacques Lacan. Séminaire 1952–1980. Index référentiel*, Paris 2003, der insgesamt nur zwei Stellen angibt (76), die sich auf Ricœur beziehen, v.a. natürlich die aus dem Seminar XI (vgl. hier Anm. 20).

- 22 Es handelt sich um zwei aufeinander folgende Sitzungen des dreizehnten Seminars *L'objet de la psychanalyse* (1965–1966), für das noch keine »offizielle« Ausgabe innerhalb der Reihe der durch Jacques-Alain Miller herausgegebenen und bearbeiteten Seminare in den Éditions du Seuil vorliegt. Man kann auf verschiedene Versionen von Mitschriften zurückgreifen, unter denen die der Gruppe *Staferla* als sehr verlässlich gilt, auf die ich mich auch hier beziehe.
- 23 Die Rezension, der man vom Umfang und von der Weite des Ausholens her durchaus den Charakter einer *book-length study* zusprechen kann, stammt von einem Schüler von Louis Althusser, Michel Tort, der dem *Cercle épistémologique* zugehörte, der die Zeitschrift *Cahiers pour l'analyse* herausgab, die sich um eine Annäherung an Lacan bemühte, aber u.a. auch Foucault und Derrida einen Raum eröffnete. Michel Tort ließ sich zum Psychoanalytiker ausbilden, aber tat dies ausdrücklich nicht bei Lacan, sondern bei (dem von Lacan nicht unbedingt geschätzten) Daniel Lagache, und er trat auch nicht der von Lacan 1964 gegründeten *École freudienne de Paris* bei (dies als Indizien, die gegen den mitunter geäußerten Verdacht sprechen, Lacan habe diese Besprechung quasi in Auftrag gegeben). Die Besprechung ist unter dem Titel *De l'interprétation ou la machine herméneutique* in zwei Teilen in *Les Temps modernes* 21, no. 237 (1966), 1461–1493, und no. 238, 1629–1652, erschienen; sie ist in einem äußerst ruppigen Ton verfasst, der auch das *argumentum ad hominem* nicht scheut, womit sich der Rezensent allerdings eher selbst schadet, da manches durchaus beachtenswerte Argument in der Sache kaum mehr durchdringt. Rund vierzig Jahre später geht der Autor entschieden auf Distanz zum Lacanianismus und zu der von Lacan mit seiner Lehre vom Vater inthronisierten Gegenreformation in der Psychoanalyse; vgl. M. Tort, *Fin du dogme paternel*, Paris 2005, 478 f.
- 24 Lacan bezieht sich dabei auf eine andere Besprechung, verfasst, wie er selbst sagt, von jemandem »aus meiner unmittelbaren Umgebung«, nämlich Jean-Paul Valabrega (der allerdings auch nicht sehr lange dieser Umgebung angehören

vom 30. März 1966 spricht Lacan abermals von einer »*détournement d'un mouvement de la pensée*«, der Ver- oder Entwendung einer Bewegung des Denkens, ja von einer »*trahison philosophique*«, einem »philosophischen Verrat« – durch jemanden, dem er doch erst beigebracht habe, Freud zu lesen –, der zurückzuführen sei auf eine »*malhonnêteté foncière dans la position philosophique elle-même, si elle ignore combien la psychanalyse la renouvelle*«, »eine tiefgreifende Unehrenhaftigkeit in der philosophischen Position selbst, sofern sie ignoriert, wie sehr die *Psychoanalyse* sie erneuert«. ²⁵

Der Plagiatsvorwurf ist inakzeptabel in jeder Hinsicht, und er ist auch von Ricœur klar zurückgewiesen worden. ²⁶ Die ganze Situation ist in höchstem Maße dazu angetan, jeden Leser zu veranlassen, sich auf eine Seite zu schlagen, und in Anbetracht des Ausgangs des Ganzen wird man den eigentlichen Mangel an Redlichkeit wohl kaum bei Ricœur suchen wollen. Lacans Reaktion auf das Erscheinen von *De l'Interprétation* disqualifiziert ihn insofern schon von der Form her als ernstzunehmenden Diskutanten. So hat sich nicht nur im Umfeld der an Ricœur Interessierten hinsichtlich des Ablaufs der Begegnung zwischen Ricœur und Lacan und der Motive, die dabei im Spiel waren, eine gewisse *doxa* ausgebildet, zu der vor allem Élisabeth Roudinesco in ihren Arbeiten zur Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich und speziell zu Leben und Werk von Jacques Lacan die Grundbausteine geliefert hat, die aber teilweise durch Ricœur selbst in seinen (auto-)biographischen Texten bestätigt wurden, sofern sie nicht sowieso von vornherein auf Angaben Ricœurs, der von Roudinesco interviewt wurde, beruhten.

wird), die unter dem Titel *Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain* in der Zeitschrift *Critique* erschienen war (22, no. 224, Jan. [1966], 68–78) und verhöhnen einen Plagiatsvorwurf erhoben hatte (was Ricœur, da es somit um seine menschliche und akademische Ehre und Reputation ging, zu einer Stellungnahme veranlasste, die in der darauf folgenden Nummer veröffentlicht wurde – *Une lettre de Paul Ricœur*, in: *Critique* 22, no. 225 [1966], 183–186).

25 Die Hervorhebungen sind der zitierten Mitschrift entnommen; sie können, müssen aber nicht herausgehörten Betonungen entsprechen.

26 Ricœur, CeC, 107 f.; dt.: 98 f.

2. Drei Fragen – zur Versachlichung

Diese gängige und in der Sekundärliteratur häufig wiederholte – und wenn variierte, dann im Sinne der Übertreibung und falschen Vereindeutigung – *doxa* möchte ich hinsichtlich dreier Punkte hinterfragen – hinterfragen, mehr nicht:

1. Es wird behauptet, dass insbesondere Lacan und seine Schüler für die schlechte Aufnahme von *De l'Interprétation* verantwortlich seien. Richtig daran ist, dass von ihrer Seite die Ablehnung am schärfsten und auch am unsachlichsten formuliert wurde. Doch, wie noch zu zeigen sein wird, konnte Ricœurs Freud-Buch von praktizierten Psychoanalytikern als Ganzes gar nicht akzeptiert werden, weil es ihnen quasi die Arbeitsgrundlage entzog, und wäre es nur die ihres Selbstverständnisses. So lassen beispielsweise André Green²⁷ und René Major²⁸ durchblicken, dass in dieser Hinsicht die Ablehnung die gesamte französische Psychoanalyse umfasste.²⁹

27 Vgl. A. Green, *Paul Ricœur à Bonneval*, in: *L'Herne. Cahier Ricœur*, Paris 2004, 275–283, v.a. 279: »Wenn die Psychoanalytiker positiv auf Ricœurs Vortrag [es geht um den Vortrag 1960 von Bonneval über »Das Bewusste und das Unbewusste«] reagierten, dann auf Grund seiner Scharfsinnigkeit und seiner Genauigkeit. Aber letzten Endes konnten Sie diese transzendente Trinität nicht akzeptieren, die am Ende stets die Klarheit, den Willen und das Vermögen über sich bevorzugt.« Jüngst ist auch ein Brief von A. Green an P. Ricœur veröffentlicht worden, in welchem ersterer 1961 auf Ricœurs damaligen Vortrag reagiert und dessen Autor als den »jedenfalls meiner Kenntnis nach – einzigen Philosophen« anerkennt, der diese Vermittlung [zwischen Psychoanalyse und Philosophie] wahrhaftig versucht hat« (A. Green, *Lettre à Paul Ricœur*, in: A. Thiriez-Arjani, G. Dierckxsens, M. Funk Deckard, A. Bruzzone [éd.], *Le mal et la symbolique. Ricœur lecteur de Freud*, Berlin, Boston 2023, 467).

28 R. Major, *Paul Ricœur et la psychanalyse*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Éthique et responsabilité – Paul Ricœur*, Neuchâtel 1994, 175–186, v.a. 185. Ähnlich auch Jacques Sédat, der sämtliche Versuche einer wissenschaftlichen Fundierung der Psychoanalyse und damit auch Ricœurs hermeneutische Diskussion als eine Art von »Eskapismus« verwirft; vgl. J. Sédat, *Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique*, in: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris 2007, 97–115, hier: 99.

29 Etwas verhaltener und stärker auf die epistemologischen und methodischen Fragen des Verhältnisses von psychoanalytischer Deutung und philosophischer und/oder theologischer Hermeneutik ausgerichtet sind hier drei Texte von Laplanche von Interesse, der anders als Lacan die Psychoanalyse in der universitären Lehre zu etablieren bemüht war: *Interpréter [avec] Freud*, in: ders.,

2. Welches war Lacans Motivation, Ricœur in sein Seminar einzuladen? Élisabeth Roudinesco und auch andere beantworten diese Frage mit der (angeblichen) Abfuhr, die Lacan 1960 auf dem Kongress in Bonneval durch Merleau-Ponty erfahren habe, der sich gegen eine strukturalistische Sprachkonzeption und deren Implikation für ein Verständnis des sprechenden Subjekts ausgesprochen hatte. Nur war diese Stellungnahme Merleau-Pontys (die im Übrigen nur in einer von Jean-Bertrand Pontalis verantworteten protokollierten Zusammenfassung vorlag; Merleau-Ponty war 1961 verstorben) in nichts überraschend, sondern lag ganz auf der Linie seiner Phänomenologie der Sprache, wie er sie im Grunde seit der *Phénoménologie de la perception* vertrat, spezifisch aber in seiner Diskussion der Saussure'schen Vorlesungen dargelegt hatte.³⁰ Im Übrigen bestand über alle theoretischen Differenzen hinweg eine Freundschaft zwischen Merleau-Ponty und Lacan, die Claude Lévi-Strauss, welcher der Dritte im Bunde war, unmissverständlich beschrieb.³¹ Warum also Lacan nach dem Kongress von Bonneval an Ricœur ein so deutliches Interesse zeigte, lässt sich sicher nicht damit erklären, dass letzterer einen von Merleau-Ponty aufgegebenen Platz einnehmen sollte. Womit nicht bestritten werden soll, dass Lacan sich des Öfteren an jüngere Philosophen auch in der erkennbaren Absicht ihrer Vereinnahmung gewandt hat (Jacques Derrida, Gilles Deleuze und wohl auch Michel Foucault) – in der Regel vergeblich; aber diese Argumentation ist hier nicht schlüssig.

La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967–1992, Paris 1992, 21–36, und *L'Interprétation entre déterminisme et herméneutique. Une nouvelle position de la question*, in: ders., *La révolution copernicienne inachevée*, 385–415; dt.: *Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik. Eine neue Fragestellung*, in: ders., *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1996, 142–176; und *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, in: J.-M. Salanskis, F. Rastier, R. Scheps (éd.), *Herméneutiques: Textes, sciences*, Paris 1977, 149–161; dt.: *Die Psychoanalyse als Anti-Hermeneutik*, in: *Psyche* 52, Nr. 7 (1998), 605–618.

30 Siehe insbesondere M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, in: ders., *Signes*, Paris 1960, 49–104; dt.: *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens*, in: *Zeichen*, Hamburg 2007, 53–116.

31 C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, Paris 1988, 107 f.; dt.: *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt/M. 1989, 112 f.

3. Élisabeth Roudinesco konstatiert, dass Ricœur Lacan einfach nicht verstanden habe, und Ricœur stimmt dieser Behauptung, die für ihn, wie er selbst sagt, »ebenso höchst vorteilhaft wie bedrückend« ist, in seinem Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launey tatsächlich zu.³² Dies überrascht insofern, als dass die von Ricœur besuchten Seminare Lacans, zumindest die beiden über *Die Übertragung* von 1960/61 und über *Die Angst* von 1962/63, für ihn von der Materie her wie gemacht sein mussten, so dass er sogar einen besseren Zugang zum jeweiligen Thema gehabt haben dürfte als die meisten der anwesenden Psychoanalytiker. Denn im *Übertragungs*-Seminar ging es beileibe nicht, wie man auf Grund des Titels hätte erwarten können, um die technischen Regeln zur Handhabung der Übertragung in der Durchführung der psychoanalytischen Kur; zwei Drittel des Lehrjahres stand eine minutiöse Lektüre und Kommentierung von Platons *Symposion* auf dem Plan, und im letzten Drittel ging es um die Coüfontaine-Trilogie von Paul Claudel. Und das Seminar über *Die Angst* behandelt zwar im Wesentlichen die Auffassung der Angst bei Freud, allerdings unter ständiger Herausforderung durch Kierkegaard und Heidegger. Das dazwischen liegende Seminar über *Die Identifizierung* (1961/62) ist von einem sehr speziellen Charakter, da Lacan hier das Thema der Identifizierung signifikantentheoretisch per diskriminierender Merkmale zum Teil in einem hoch technischen Sinne zu klären versucht, dabei aber immerhin die *idem/ipse*-Unterscheidung streift, die Ricœur selbst später zentral in seiner Konstitutionstheorie des Selbst verankern sollte.³³

Darüber hinaus ist jeder, der sich ob dieser Situation von den dokumentierten Texten eine Hilfe erwartet, vor eine eher missliche Situation gestellt. Der Tagungsband des Kongresses von Bonneval

32 Allerdings in einer sehr eingeschränkten Weise, die aber mitunter überlesen wird: Ricœur vermisst bei Lacan die Klarheit des Arguments, und ihm ist die effekthascherische Dramaturgie zuwider, in der er seine Hörer ködert, aber letztlich auf ihrem Appetit sitzen lässt, indem er die verheißenen oder angedeuteten Erkenntnisse immer weiter verzögert und mitunter überhaupt nicht liefert. Vgl. CeC, 109–11; dt.: 100–101.

33 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996. Ricœur arbeitet in diesem Band die Unterscheidung von Ipseität und Identität aus.

1960 über *Das Unbewusste* wurde erst 1966 veröffentlicht.³⁴ Ob, und wenn ja, in welchem Umfang Ricœur seinen damaligen Beitrag für die sechs Jahre spätere Veröffentlichung überarbeitet hat, dazu fehlen Angaben, auch vom Autor selbst.³⁵ Die nachfolgende Diskussion, die Aufschluss darüber hätte geben können, was Lacan am Vortrag von Ricœur hatte begeistern können, wurde auf Lacans Verlangen nicht mitabgedruckt.³⁶ Lacan selbst hatte 1960 keinen eigenen Vortrag gehalten; gesprochen hatten die ihm seinerzeit nahestehenden Jean Laplanche und Serge Leclaire, mit deren Beitrag er allerdings später immer weniger einverstanden war, vor allem nicht mit gewissen Aussagen von Laplanche. Im schließlich veröffentlichten Tagungsband taucht unter dem Titel »La position de l'inconscient«, »Die Position des Unbewussten«, ein Text von Lacan auf, der angeblich seine diversen Interventionen im Lauf der Tagung bündeln soll, vom Stil und von den Themen her jedoch dem Seminar von 1964 über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* entspricht.³⁷ Da auch der kurze Vortrag, den Lacan im Januar 1964 auf einer Tagung in Rom zum Thema *Technik und Kasuistik* hielt,³⁸ auf der auch Ricœur sprach,³⁹

34 Siehe zu den bibliographischen Angaben Anm. 11.

35 Auch der Hinweis von Busacchi auf die unterschiedliche Seitenzahl der Manuskripte muss nichts bedeuten, da nichts über die Formate gesagt wird (vgl. *Lacan's Epistemic Role*, 60). Der Herausgeber des Tagungsbandes, Henri Ey, gibt an, die Beiträge seien für die Veröffentlichung »gründlich überarbeitet« worden.

36 Auf genau diesen Akt bezieht sich Ricœurs Vorwurf eines Mangels an »intellektueller Redlichkeit« gegenüber Lacan (s. o.). Der Herausgeber des Bandes, Henri Ey, sah sich in einer abschließenden Fußnote zu seinem kurzen Vorwort genötigt, sich für den »wenig wissenschaftlichen« Ton gewisser Äußerungen und den Missbrauch der »absoluten Freiheit«, sich nach eigenem Gutdünken zu äußern, zu entschuldigen. Das Bestreben, das Symposium in einen »Zirkus« zu verwandeln, sei nicht hinnehmbar. Bereits im Haupttext hatte er sich für die verspätete Veröffentlichung entschuldigt. Obwohl Henri Ey keinen Namen nennt, hält Alain de Mijolla es für ausgemacht, dass nur Lacan gemeint sein kann; vgl. *La Psychanalyse en France*, in: R. Jaccard (éd.), *Histoire de la psychanalyse*, 2, Paris 1982, 85.

37 J. Lacan, *La position de l'inconscient*, in: ders., *Écrits*, Paris 1966, 829–850; dt.: *Die Position des Unbewussten*, in: *Schriften II. Vollständiger Text*, Wien, Berlin 2015, 369–395.

38 Vgl. oben, Anm. 17.

39 Ricœur, *Technique et non-technique dans l'interprétation*, 23–50 (die Seiten 39–50 [hier zit. nach der Fassung im *Archivio di Filosofia*] dokumentieren die Diskussion des Vortrags, an der auch Lacan, allerdings äußerst wortkarg, beteiligt war).

sich ebenfalls vorgehend aus dem Fundus des Seminars von 1964 bediente, hat man es mit der kuriosen Situation zu tun, dass jede Differenz, ja Diachronie zwischen den von Lacan 1960 und 1964 jeweils vertretenen Positionen ausgelöscht ist; aber auch Ricœur betreffend fällt es schwer, die beiden Vorträge, den auf der Tagung 1960 in Bonneval und den in Rom 1964, werkhistorisch zu situieren. Sie lesen sich erstaunlicherweise beide so, als ob die Arbeit, die sich in der großen Freud-Studie von 1965 niedergeschlagen hat, 1960 bereits geleistet gewesen sei.

3. Überschneidungen im Werk

Bevor wir näher auf die Ausführungen des Freud-Buches von Ricœur eingehen, ist dieses erst einmal im architektonischen Zusammenhang des seinerzeitigen Projekts einzuordnen. Denn anders, als es scheinen mag, ist es keineswegs eine selbstständige, nur in sich ruhende Befassung mit einem relativ neuen Gegenstand. Dazu ist bis ins Jahr 1950 zurückzugehen: *Le Volontaire et l'Involontaire*,⁴⁰ der erste Teil einer einstmals auf drei Bände angelegten umfassenden *Philosophie des Willens*, enthält nicht nur eine erste, wenn auch sachlich-thematisch äußerst beschränkte Auseinandersetzung mit der Freud'schen Psychoanalyse, sondern macht insgesamt wesentliche Voraussetzungen geltend, die sich bis in die neuerliche Befassung mit der Psychoanalyse im Freud-Buch von 1965 hinein auswirken. Ricœur hat das Projekt dieses ersten Bandes als eine *Eidetik des Willens* im Sinne der Husserl'schen Phänomenologie, aber unter Vermeidung ihrer transzendentalen Überhöhung charakterisiert; die späteren beiden Bände sollten eine *Empirik des Willens* und eine *Poetik des Willens* entfalten.⁴¹ Aus der *Empirik* wurde bekanntlich im Wesentlichen eine *Symbolik*, genauer, eine Symbolik des Bösen, der eine Doktrin der *Fehlbarkeit* des Menschen vorgeschaltet war.

40 P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, später unter dem Titel: *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire* [=VI], Paris 2009 (nach dieser Ausgabe wird hier zitiert); dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 [=WU].

41 Die »Vorgängigkeit« der *Eidetik* des Willens ist für Ricœur kein Einwand dagegen, dass alle drei Themen »zu gleicher Zeit« erarbeitet worden sind (VI, 57/WU, 59).

Die *Poetik* im ursprünglich vorgesehenen Sinne ist niemals verfasst worden; auf die Frage, ob dies durch andere Partien des überbordenden Werkes von Ricœur in modifizierter Gestalt aufgefangen wurde, kann hier über an das Freud-Buch heranzutragende Fragen und Überlegungen hinaus nicht eingegangen werden.

Die wichtigste Voraussetzung, die mit dem Projekt einer *Eidetik* oder »Wesensschau«, wie Husserl es auch formulierte, verbunden ist, ist die Ein- oder Ausklammerung von allem, was mit *faute* – »Vergehen«, »Verstoß«, »Schuld« – und mit *Transzendenz*⁴² zu tun hat. Für den Aufweis der Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen im Rahmen einer Fundamentalontologie stellen derlei Phänomene eine »Komplikation«, ja eine »Störung« oder »Entstellung [défiguration]« dar (VI, 19/WU, 23). Dass Ricœur methodisch argumentiert, kann nicht verdecken, dass er sich auf das Feld theo- und anthropologischer Grundsatzfragen begibt und dort Setzungen vornimmt. Es ist nicht nur die Vorrangigkeit einer theoretischen Begriffsklärung qua phänomenologischer Deskription gegenüber jeder empirischen oder gar empiristischen Herangehensweise (VI, 20/WU, 24), sondern die Differenz von Wesen und Akzidenz, die sich hier in Vorgaben niederschlägt: »Die Verfehlung [*faute*] ist kein Element der Fundamentalontologie, das den anderen von der reinen Beschreibung aufgedeckten Faktoren gleichkäme: den Motiven, Vermögen, Bedingungen und Grenzen. Sie kann nur als Einbruch [irruption], Unfall [accident] und Sturz [*chute*]⁴³ gedacht werden« (VI, 44/WU, 47). Wie nicht von daher zu der Annahme gelangen, dass damit das Böse per Zu- oder Unfall, jedenfalls durch ein dem (Wesen des) Menschen äußerliches Geschehen in die (menschliche) Welt gekommen sei, ergo dieses Wesen an sich unschuldig sei? Ricœur bezeichnet die Verfehlung als »das Absurde« (VI, 45/WU, 48), und in einem *argumentum ad absurdum* schließt er dann darauf, dass es nicht sein kann, dass der Mensch mit einer Absurdität, nämlich der Verfehlung beginne, denn das hieße: »[...] die geknechtete Freiheit ist von da an die einzig denkbare Freiheit; das Absurde ist fundamental geworden« (VI, 48/WU, 51). Positiv gewendet ist

42 Wobei der hier verwandte Transzendenzbegriff eigentümlich schwankt – zwischen einem rein formalen Verständnis als Gegenbegriff zu Immanenz und als Chiffre für das Gottesproblem.

43 »Chute« ist im Französischen der gängige Terminus für den »Sündenfall«.

die Transzendenz das, »was die Freiheit von der Verfehlung befreit« (VI, 51/WU, 53).⁴⁴ Nur ist die von Ricœur erkannte »unterirdische Affinität« zwischen der »Affirmation der Transzendenz« und der »Imagination der Unschuld« – erstere ist die »geheime Seele« letzterer – nur innerhalb einer *Mythik* zugänglich, womit auf den zweiten Band des Projekts einer *Philosophie des Willens* vorausgegriffen wird (ebd.).

Ricœurs Vorentscheidungen haben Konsequenzen, welche die Begegnung mit der Freud'schen Psychoanalyse präjudizieren: So wird eine tradierte Rollenverteilung des Normalen und des Pathologischen unterstrichen, die »dem Pathologischen jede eigene Intelligibilität verwehrt« und »sämtliche Versuche, das Normale durch Produkte einer pathologischen Spaltung zu verstehen« zum Ergebnis einer »Illusion« erklärt (VI, 22/WU, 26). Nun ist Freud freilich dafür bekannt, dass er genau gegen diese Ordnung des Normalen und des Pathologischen ins Feld zieht, indem er Phänomene des Traumerlebens zur Erklärung von im Wachzustand erlebten oder agierten psychischen Vorgängen heranzieht, vom Traum auf den Witz und alltägliche Fehlleistungen – Versprecher, Phänomene hartnäckigen Vergessens etc. – zurückschließt, neurotische Symptome als Folie zur Erklärung in der Psychologie des Normalen nutzt und überhaupt ein breites Kontinuum zwischen scheinbar unauffälliger Normalität und angeblich unbestreitbar diagnostizierbarem neurotischen Verhalten aufspannt. In der direkten Auseinandersetzung mit Freud, wie er sie 1950 in *Le Volontaire et l'Involontaire* führt, gibt Ricœur diesem scharfen Ton noch einige zusätzliche Drehungen: Das Verhältnis von normal und pathologisch wird nun überkodiert durch Gegensatzpaare bzw. Wertungen wie höher und niedriger (»der eigentliche Typus der absteigenden Erklärung« – VI, 503/WU, 469), Geist und Trieb bzw. Materie (VI, 506/WU, 472) oder gar Mensch und Tier: Dieser konstatierten »Lust daran, sich zu erniedrigen und sich durch das Tier [bête] zu erklären« (VI, 504/WU, 470) weiß sich der Autor nur durch einen »mir selbst gegenüber getätigten Schwur« zu erwehren: »Ich werde mitnichten das Tier in mir und an meiner Stelle denken lassen und ich werde nicht in die Unverantwortlichkeit fliehen« (VI, 505/WU, 471). Wohlgemerkt,

44 Die Übersetzung von Daniel Creutz gibt »qui libère la liberté de la faute« durch »das zur Freiheit der Verfehlung befreit« wieder.

diese in einem performativen Akt der Selbstbindung und -verpflichtung gipfelnde Argumentation ist nicht etwa gegen einen mutmaßlichen Biologismus der Freud'schen Trieblehre gerichtet, sondern wird in der Diskussion des psychoanalytischen Konzepts des Unbewussten entwickelt. Wie häufig festgestellt, steht die frühe Befassung Ricœurs mit Freud noch unter gewissen Vorgaben, die von Ricœurs früherem Lehrer herrühren, Roland Dalbiez, der einer der ersten Rezipienten des Freud'schen Werkes in Frankreich war.⁴⁵ Dalbiez hatte dazu aufgefordert, bei Freud zwischen Methode und Lehre zu trennen und Freuds angebliche Unfähigkeit zu einer nicht verworrenen Darstellung zu überwinden.⁴⁶ Diese Trennung lässt sich bei Ricœur in einer enormen Überhöhung wiederfinden, wenn er einerseits den praktizierenden Psychoanalytiker als »Geburtshelfer der Freiheit« apostrophiert, der eine »Heilung durch den Geist« vollbringe (VI, 500/WU, 467), andererseits aber dem Freudismus als Theorie und Lehre eine unheilvolle Anziehungskraft auf »schwache Bewusstseine« attestiert, die den die psychoanalytische Lehre entscheidend bestimmenden Determinismus zum »Alibi« für eine in Anspruch genommene »Unverantwortlichkeit von Grund auf« und letztlich für »den Abstieg in die Hölle [les descentes aux enfers]« nehmen (VI, 504/WU, 470).⁴⁷ Im Übrigen aber lassen sich gewisse

45 Ricœur beruft sich direkt auf Dalbiez' Trennung von psychoanalytischer Methode und Freud'schem System (VI, 482/WU, 449). Zur historisch-kontextuellen Einordnung von Dalbiez vgl. É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. I. 1885–1939*, Paris 1994, 306 f.: Dalbiez habe in Freud einen »gescheiterten Philosophen« gesehen, der eine »Reduktion der moralischen und religiösen Ideen« vorgenommen habe, »indem er die Metaphysik in Metapsychologie übersetzte«. Vgl. auch P. Welsen, *Energetik und Hermeneutik – zu Ricœurs früher Deutung der Psychoanalyse*, in: D. Harion, P. Welsen (Hg.), *Der lange Weg der Interpretation. Perspektiven auf Paul Ricœurs hermeneutische Phänomenologie*, Regensburg 2015, 105–121; und ders., *Ricœurs frühe Deutung der Freudschen Psychoanalyse*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 185–206. Lacan hat sich in einem Vortrag deutlich ablehnend zu diesem »Thomisten« geäußert, ohne ihn beim Namen zu nennen; siehe J. Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Paris 2005, 26; dt.: *Der Triumph der Religion* welchem vorausgeht *Der Diskurs an die Katholiken*, Wien 2006, 21 f.

46 R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris 1936, 2 Bde., Bd. I, S. I.

47 Man kann allerdings in dem »Abstieg in die Hölle« auch eine Anspielung auf Freuds der *Traumdeutung* vorangestelltes, der *Aeneis* von Vergil entnommenes

Vorbehalte in ähnlicher Weise auch bei Bezugnahmen auf die Psychoanalyse durch andere Philosophen aus ungefähr derselben Zeit wiederfinden; ich denke beispielsweise an Maurice Merleau-Ponty oder Michel Foucault.⁴⁸

Der 1960 in zwei separaten Bänden – *L'Homme faillible/Die Fehlbarkeit des Menschen* und *La Symbolique du mal/Symbolik des Bösen*⁴⁹ – erschienene zweite Teil der Ricœur'schen Philosophie des Willens weist der Psychoanalyse eine weniger eingeschränkte und anders gelagerte Bedeutung zu als die einer Explikation des Unbewussten als Moment des Unwillentlichen. Ricœur sieht sich genötigt, das ursprüngliche Programm einer Empirik des Willens, die sich von der Eidetik darin unterscheidet, dass in ihr die Einklammerung von Schuld bzw. Verfehlung (»Faute«) und Transzendenz aufgehoben ist, zu revidieren. Um des Aufweises der Phänomene der Schuld willen braucht es auch einen Zugang zur Dimension der Unschuld, die aber als solche in der Empirie des historischen Menschseins nicht gegeben ist; sie ist allein zugänglich in der Erfahrung des Mythos, insbesondere der Ursprungsmythen, weshalb Ricœur eine Verklammerung der Empirik des Willens mit einer »konkreten Mythik« (FC, 26/FM, 7) postuliert. Der Mythos ist als eine »sekundäre Bearbeitung« anzusehen, dem fundamental eine »Sprache des Geständnisses [langage de l'aveu]«⁵⁰ zugrunde liegt, die sich durch und durch »symbolisch« äußert: »[...] sie spricht von Befleckung, Sünde,

Motto sehen: »FLECTERE SI NEQUEO SUPEROS, ACHERONTA MOVEBO«/»Wenn ich die himmlischen Götter nicht erweichen kann, so werde ich die Hölle in Bewegung setzen« (S. Freud, *Die Traumdeutung*, in: *Gesammelte Werke. Bd. II/III*, Frankfurt/M. 1999, II, 613),

48 Vgl. dazu v. Vf., *Der Leib, das Unbewusste und das Fleisch*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 179–198, und *Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit*, in: C. Kammler, R. Parr, U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2020, 14–21.

49 *L'Homme faillible*, Paris 1960; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [=FM], Freiburg i. Br., München 1971/²1989, und *La Symbolique du mal*, Paris 1960; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [=SdB], Freiburg i. Br., München 1971/²1988. Seit 1988 liegt der Originaltext in einer einbändigen Ausgabe mit einem neuen Titel vor: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, der fortan unter der Sigle FC nach der Taschenbuchausgabe von 2009 zitiert wird.

50 Ich ziehe *Geständnis* als Übersetzung für *aveu* dem in *Die Fehlbarkeit des Menschen* verwandten »Bekennen« vor, um jede Verwechslung mit einem (Glau-

Schuld [culpabilité] nicht in direkten und eigentlichen, sondern in indirekten und figürlichen Termini: diese Sprache des Geständnisses zu verstehen heißt eine Exegese des Symbols ins Werk zu setzen, die Entzifferungsregeln aufruft, das heißt eine Hermeneutik« (FC, 26 f./FM, 8; siehe auch FC, 211/SdB, 15). So gelangt Ricœur von einer Mythik zu einer *Symbolik des Bösen*, die denn auch den Einsatzpunkt jener – wie Ricœur selbst sagt – »Aufpfropfung [greffe] des hermeneutischen Problems auf die phänomenologische Methode« (CI, 23) ausmacht. Und hier kommt auch die Psychoanalyse aufs Neue ins Spiel: Das Denken vom Symbol bzw. von den Symbolen her erfordert eben wegen der »symbolischen Ausdrucksweisen« die Einbeziehung der einschlägigen Humanwissenschaften wie Kriminologie und Strafrechtstheorie sowie politischer Philosophie, aber eben auch der Psychoanalyse: »um sich durch sie belehren zu lassen und um sich mit ihr über ihre eigene Intelligibilität und die Grenzen ihrer Gültigkeit auseinanderzusetzen« (FC, 29/FM, 10). Gegenüber dem Mythos, der immerhin der Ausgangspunkt für die Erweiterung der Überlegungen war, wie sich die Unschuld als die Folie gewinnen lässt, von der sich die Schuld als Geständnis der Verfehlung abhebt, erlangt die Symbolik sachlich wie methodisch ein immer größeres Gewicht; als »Drehscheibe des gesamten Werkes« (FC, 29/FM, 10) benennt der Autor den zuvor schon separat in *Esprit* veröffentlichten Text *Le symbole donne à penser/Das Symbol gibt zu denken*, der aber eigentümlicherweise als »Conclusion« am Ende des zweiten Bandes, also des gesamten Werkes zu stehen kommt. Wenn dieser Text als »Drehscheibe« dienen soll, so muss er sich an mehr wenden als das, was im zweiten Teil der *Philosophie des Willens* ausgebreitet wird, und es wird gleich zu zeigen sein, dass die Adresse dieses Textes auch in Richtung Freud-Buch geht.

Doch halten wir als erstes fest, dass der Text eine geschichtliche Situierung vornimmt, bei der auch die Psychoanalyse eine Rolle spielt:

»Der geschichtliche Moment der Philosophie des Symbols ist der des Vergessens und der Wiederherstellung. Vergessen der Hierophanien, Vergessen der Zeichen des Heiligen, Verlust des Menschen selbst, insofern er zum Heiligen gehört. Dieses Vergessen, wir wissen

bens-)Bekenntnis zu vermeiden (»confession«); man könnte m. E. bestenfalls von einem »Schuldbekenntnis« sprechen.

es, ist der Gegenpart zu der großartigen Aufgabe, die Menschen zu ernähren, die Bedürfnisse zu befriedigen im Beherrschen der Natur durch eine planetarische Technik. In eben der Epoche, in der unsere Sprache präziser, eindeutiger, in einem Wort technischer, geeigneter für jene integralen Formalisierungen wird, die sich gerade symbolische Logik nennen,⁵¹ in genau dieser Epoche des Diskurses wollen wir unsere Sprache wiederaufladen, wollen wir wieder ausgehen vom Vollen der Sprache.

Nun ist dies allerdings auch ein Geschenk unserer ›Modernität‹: Denn wir sind, wir Modernen, die Erben der Philologie, der Exegese, der Phänomenologie der Religion, der Psychoanalyse der Sprache⁵²; es ist dieselbe Epoche, die die Möglichkeit bereithält, die Sprache zu entleeren, indem sie sie radikal formalisiert, wie auch die, sie von Neuem zu füllen, indem man sich der vollsten, schwersten, am stärksten durch die Präsenz des Heiligen im Menschen gebundenen Bedeutungen erinnert« (FC, 568/SdB, 397).⁵³

Ricœur unterscheidet, je nach gedanklichem Bearbeitungsgrad bzw. Nähe oder Ferne zur Philosophie, zwischen »spekulativen Symbolen«, »mythischen Symbolen« und »primären Symbolen« (FC, 27/FM, 8); es ist auch von »gesprochenen Symbolen« und den »Symbolen des Selbst« als den letzten beiden Stufen einer »fort-

51 Der Gegensatz von Symbolismus als Fülle und leerem Formalismus wird von Ricœur immer wieder geltend gemacht; vgl. z.B. FC, 219 f./SdB, 24 f.: »[...] für die symbolische Logik ist der Symbolismus der Gipfel des Formalismus«; für Ricœur ist die »symbolische Sprache [...] das absolute Gegenteil eines absoluten Formalismus«.

52 Diese begriffliche Zusammenstellung überrascht: Sollte hier möglicherweise Gaston Bachelard gemeint sein? Dafür spricht, dass Bachelard im Zusammenhang mit dem »poetischen Bild« als derjenige genannt wird, der »uns an den Ursprung des sprechenden Wesens versetzt« (FC 216/SB 21).

53 Ergänzend sei auf einen Text hingewiesen, den Ricœur als Einleitung in eine Nummer der Zeitschrift *Esprit* verfasst hat, die sich 1960 interdisziplinär mit Fragen der Sexualität beschäftigte, und in der er als Ziel die »Suche nach einem neuen Heiligen in der zeitgenössischen Ethik der Ehe [éthique conjugale]« ausgab (P. Ricœur, *La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit*, no. 289, Nov. [1960], 1665–1676, hier: 1666). Im Weiteren findet sich ein Abriss der Geschichte des Heiligen in Bezug auf die Sexualität, der denselben Eliade'schen Hintergrund erkennen lässt wie das zweite Buch von Ricœurs Philosophie des Willens. (Die gesamte Zeitschriftennummer ist in einer sehr freien deutschen Übersetzung zugänglich: P. Ricœur, *Sexualität. Wunder, Abwege, Rätsel*, Olten, München 1963.)

schreitenden Entfernung im Verhältnis zum kosmischen Urgrund des Symbolismus« die Rede (FC, 214/SdB, 18); wesentlicher aber ist die Aufgliederung nach drei Dimensionen – der kosmischen, der oneirischen und der poetischen –, die nach Ricœur alle in jedem »echten Symbol« präsent sind (FC, 213/SdB, 17). Der kosmischen Dimension rechnet Ricœur die »Hierophanien« zu, welche insbesondere der Religionsphänomenologe Mircea Eliade zum Gegenstand gemacht hat, in denen sich das Heilige »durch den Himmel, die Gewässer oder die Vegetation etc.« manifestiert.⁵⁴ Im Sinne der Einheit der drei Dimensionen behauptet Ricœur dies auch für den Traum;⁵⁵ dass er sich dafür auf die Freud'sche wie auf die Jung'sche Psychoanalyse – Freud und Jung werden hier des Öfteren in einem Atemzug genannt – beruft, mag in Bezug auf Letztgenannten noch angehen, ist für Freud aber selbst unter der mitgelieferten Einschränkung auf Traumgebilde, in denen »über die private Archäologie« des Individuums hinaus in die »gemeinschaftlichen Vorstellungen einer Kultur, ja in die Folklore der gesamten Menschheit« eingetaucht wird (FC, 215/SdB, 19), unzulässig, denn Freud ist hinsichtlich Traum, Mythos und Folklore niemals über Analogieerwägungen hinausgegangen, vor allem aber hat er hierbei nicht die Dimension des Heiligen erkannt. Das gilt selbst für den Ödipusmythos, in dem er eine gewisse Querverbindung von Individual- und Menschheitsgeschichte realisiert sieht. »Das ›Heilige‹ *am* ›Kosmos‹ zu manifestieren und es *in* der ›Psyche‹ zu manifestieren sei dasselbe«, diese Behauptung Ricœurs (FC, 215/SdB, 19) hätte Freud genauso wenig unterschrieben wie die Ergänzung der ihm zugeschriebenen »Regression« als Ausrichtung der Traumdeutung auf das Infantile und letztlich Archaische des Menschen durch den »möglichen Weg einer Entdeckung, einer Prospektion, einer Prophetie unserer selbst« (FC, 215/SdB, 20). In diesem Sinne findet auch das »poetische Bild« seine Berücksichtigung, dessen Struktur der des Traumes, »sowie dieser aus Fetzen unserer Vergangenheit eine Prophezeiung unseres Werdens zieht«, und der der Hierophanien entspricht; es handelt sich also nicht um »unübertragbare [incommunicables]« Symbolformen (FC, 216/SdB, 21).

54 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot ²1975, 13.

55 Vgl. auch L. Ascarete, *De la symbolique à la psychanalyse*, in: Thiriez-Arjangi et al. (éd.), *Le mal et la symbolique*, 163–178, hier: 168 f.

Wenn wir uns nun also der großen Freud-Studie von Ricœur zuwenden, so stoßen wir sofort auf die Anschlüsse, mit denen *De l'Interprétation* mit den zwei Büchern der *Philosophie des Willens* verklammert ist. Es wird in leicht abgemilderter Form jene Verknüpfung von Traum und Hierophanien fortgeschrieben, die wir aus *Finitude et culpabilité* kennen. Von Freuds Begriffstitel *Traumdeutung* her sieht sich Ricœur berechtigt, das Wort sozusagen von seiner zweiten Hälfte her neu zusammenzusetzen: »Wenn der Traum – *pars pro toto* – den gesamten Bereich der doppelsinnigen Ausdrücke bezeichnet, dann bezeichnet das Problem der Deutung [interprétation] umgekehrt jegliches speziell auf äquivoke Ausdrücke gerichtete Verstehen des Sinns; die Deutung ist das Verstehen des Doppelsinns« (DII, 17/DI, 20). Für doppelsinnige Ausdrücke hatte Ricœur den Begriff *Symbol* vorbehalten, und so lautet hier denn auch die Definition: »Uns zufolge ist das Symbol ein doppelsinniger sprachlicher Ausdruck, der eine Deutung [interprétation] erfordert [...]« (DII, 18/DI, 21); entsprechend ist von einer »intentionalen Struktur zweiten Grades« auszugehen, »welche unterstellt, dass ein erster Sinn gebildet ist, worin etwas an erster Stelle gemeint ist, aber wobei dieses Etwas auf etwas anderes verweist, das nur durch es gemeint ist« (DII, 21/DI, 24). So werden nicht nur Symbol und Deutung bzw. Interpretation in enger Verklammerung quasi aufeinander angewiesen definiert, sondern auch in dieser gemeinsamen Struktur über den Traum hinausgehoben: Denn an besagten Hierophanien, wie die Phänomenologie der Religion sie zum Gegenstand macht, lässt sich phänomenologisch dieselbe Doppelsinnigkeit ausweisen; der Unterschied zur Freud'schen Psychoanalyse besteht nur darin, dass letztere auf einen verborgenen Wunsch abhebt, der sich in (sinn-)entstellter Form kundtut, während es in ersterer um die »Offenbarung eines Heiligen« geht (DII, 17/DI, 19). Was sich hier bereits als »Konflikt der Interpretationen« andeutet, wird von Ricœur im Interesse der somit gewonnenen Formalstruktur, die auch das »hermeneutische Feld« gewährt, erst einmal stillgestellt (DII, 18 f./DI, 20 f.). Ricœur rekapituliert wesentliche Argumente aus dem methodischen Einleitungskapitel seiner Symbolik der Schuld, und es wiederholt sich der Dreischritt von den Hierophanien über den Traum, bezeichnet als »die zweite Emergenzzone des Symbols« (DII, 24/DI, 27), hin zur »poetischen Imagination« mit dem gleichen Bezug auf Bachelard (DII, 24 f./DI, 28).

Schauen wir kurz auf den Aufbau des Werkes: Es besteht aus drei Büchern, mit »Problematik: Freuds Situation« (oder auch: Einordnung von Freud), »Analytik: Freud-Lektüre« und »Dialektik: Eine philosophische Freud-Interpretation« überschrieben. Dass sich *die* Freud-Lektüre als relativ neutral, quasi objektiv versteht und sich interpretativ zurückhält, während sich die anschließende Freud-Interpretation als *eine* neben möglichen anderen offen subjektiviert, ist von Ricœur selbst mehrfach offensiv vertreten worden.⁵⁶ Das als Problematik überschriebene Einleitungskapitel beinhaltet eine Vielzahl von Diskussionen, die hier gar nicht resümiert, sondern nur kurz benannt werden können: die Einforderung einer – noch fehlenden – umfassenden philosophischen Theorie der Sprache (DII, 13/DI, 15); die Abgrenzung des Symbolischen von einer zu weiten (Cassirer) und einer zu engen Fassung, was die Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit der symbolischen Logik und ihrer Voraussetzung von semantischer Eindeutigkeit bedeutet, die schon im Ansatz einer Hermeneutik des Doppelsinns Hindernisse in den Weg stellt (DII, 19–23/DI, 21–25); die Stellung des Existenzproblems und der Ausgang von einem Cogito, das selbst hinsichtlich seines Status hinterfragt werden muss (DII, 50–54/DI, 55–59), von daher dann die Frage nach dem gesicherten oder fraglichen Status des Bewusstseins, für das Ricœur nicht zuletzt gegenüber der »Schule des Verdachts«, zu der er neben Freud Marx und Nietzsche zählt und deren Einheit er in der Kritik des (falschen) Bewusstseins sieht (DII, 40 f./DI, 45 f.), konzidiert, dass es nicht als Ausgangspunkt zu vereinnahmen, sondern (sich) zur Aufgabe zu machen sei (DII, 51/DI, 57) – das alles beschwert die Agenda der anstehenden Befassung mit Freud mit gewaltigen Hypothesen. Festhalten möchte ich allerdings einen Punkt, der leicht untergehen kann: In einem wesentlichen Punkt geht Ricœur auch zur Phänomenologie der Religion auf Distanz, nämlich hinsichtlich ihrer *epoché* des »Glaubens [croyance] an die Realität ihres Objekts«, welche impliziert, »dass ich mit dem

56 Vor allem in seinem Vortrag vor der *Société française de philosophie*, siehe CI, 227; vgl. DII, 9/DI, 11. Die Berechtigung der Kritik, die besonders drastisch von Michel Tort formuliert worden war (»Eine Lektüre, die nicht Interpretation ist, ist ganz offensichtlich ohne jeden theoretischen Nutzen; sie ist theoretisch nichtig«; *De l'interprétation ou la machine herméneutique I*, 1463), an dieser Unterscheidung hat er selbst eingeräumt (*Réflexion faite*, 35 f./dt. 29).

Gläubigen glaube, aber ohne das Objekt seines Glaubens absolut zu setzen« (DII, 38/DI, 42).⁵⁷ Ricœur wendet dagegen die »Sorge um das *Objekt*« ein, in der es, auch wenn Ricœur diese »souci« als phänomenologische Grundannahme deklariert, um das Einholen einer Bewegung geht, die von eben diesem Objekt ausgeht und sich »in einer ersten Spur dieses Glaubens [foi] in einer Offenbarung durch das Wort [parole]« niederschlägt (DII, 37/DI, 41). Anders als der Wissenschaftler kann und darf der Philosoph »die Frage nach der absoluten Gültigkeit seines Objekts nicht umgehen; denn würde *ich* mich für das Objekt *interessieren*, könnte ich der Sorge um das Objekt den Vorrang geben, selbst durch die Berücksichtigung der Ursache, der Genese oder der Funktion hindurch, wenn ich nicht erwarten würde, dass aus dem Inneren des Verstehens dieses ›Etwas‹ sich an mich ›adressiert‹? Bewegt nicht die Erwartung dieses Angesprochenwerdens⁵⁸ (»interpellation«) diese Sorge um das Objekt? Letztlich liegt implizit in dieser Erwartung ein Vertrauen (»confiance«) in die Sprache; es ist der Glaube (»croyance«), dass die Sprache, welche die Symbole trägt, weniger durch die Menschen gesprochen wird als zu den Menschen spricht, dass die Menschen innerhalb der Sprache geboren werden, inmitten des Lichtes des Logos, ›der alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen‹«⁵⁹ (DII, 38/DI, 42). Der »Schule des Verdachts« in ihrem Ausgang vom Zweifel wird dieses Vertrauen, dieser Glaube abgesprochen. Wenn Ricœur für sein Unternehmen als spezifischen »hermeneutischen Zirkel« die Maxime ausgibt: »Glauben, um zu verstehen, verstehen, um zu glauben« – auf der Suche nach einer neuen »Naivität« (DII, 37/DI, 41) –, beinhaltet dies jedenfalls einen gewissen Biais, auf dessen Auswirkungen in der Analyse zu achten sein wird. Aber halten wir hieran fest, dass Ricœur damit der selbst formulierten Anforderung

57 Ohne die Diskussion darüber hier eröffnen zu können: Verlangt die *epoché* des Religionsphänomenologen nicht mehr als das, nämlich auch die Neutralisierung des eigenen Glaubens?

58 Mit dieser Übersetzung für »interpellation« versuche ich, etwas mehr ›Wucht‹ in die Sache zu bringen, als dies in Eva Moldenhauers keineswegs falscher Übersetzung durch »Anruf« der Fall ist, ohne jedoch gleich in das durch Louis Althusser eröffnete und u.a. durch Judith Butler aufgenommene sozialtheoretische Bedeutungsfeld hineinzugeraten.

59 Johannes 1, 9 (nach dem Wortlaut der Luther-Bibel).

Folge leistet, die Implikation seiner selbst als theoretisierendes Subjekt in den Gegenstand seiner Darlegungen anzuzeigen.

Es ist nun noch auf eine Vorgabe einzugehen, mit der Ricœur von vornherein eine prinzipielle Unvereinbarkeit aufstellt, die quasi alle Psychoanalytiker, vor allem aber Lacan und seine Schüler »vor den Kopf stößt«. Dass er allein schon deshalb, weil ihm zugestandenenermaßen die praktische analytische Erfahrung abgeht, Freud nur aus der Perspektive der Philosophie⁶⁰ diskutieren kann, und zwar hinsichtlich seines »neuen Verständnisses des Menschen«, womit er sich in eine Tradition stellt, für die er neben seinem früheren Lehrer Roland Dalbiez u.a. auch Herbert Marcuse anführt, ist noch nicht das eigentliche Problem. Sondern dass er statt sich mit der Psychoanalyse insgesamt auseinanderzusetzen sich auf das Freud'sche Œuvre »als ein von nun an geschlossenes Werk« und als ein »Monument unserer Kultur, als ein Text, in welchem diese sich ausdrückt und sich versteht« (DII, 7/DI, 9)⁶¹ bezieht und dabei auf die Beschäftigung mit der Nach-Freud'schen Psychoanalyse ausdrücklich verzichtet (darunter auf den namentlich genannten Lacan), wirft in Anbetracht der seinerzeitigen Situation der Psychoanalyse (weltweit, aber eben besonders in Frankreich) und dem Verhältnis zu ihrem Begründer, vor allem in Hinblick auf Lacans spezifische Initiative, die spätestens seit 1953 unter der Losung einer »Rückkehr zu Freud« in Fahrt kommt, wesentliche Fragen auf. Denn was aus Sicht des Philosophen wie eine schlichte thematische Eingrenzung aussieht, zu der er sich nach akademischem Gusto unbestritten befugt sieht, bedeutet insbesondere aus Lacan'scher Perspektive – und das ohne auf die spezifische Selbstlegitimierungsstrategie abzuheben, die Lacan zweifellos mit seiner »Rückkehr zu Freud« verfolgt – das Abschneiden vom behaupteten Lebenszentrum eines Werkes, das es paradoxerweise gerade wiederzubeleben gilt, da in Teilen der inter-

60 Die er hier eigentümlicherweise von der Psychologie und nicht von der Psychoanalyse abgrenzt (DII, 8/DI, 10).

61 In dem 1964 gehaltenen Vortrag *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne* spielt Ricœur in diesem Sinne gar Freud gegen die Psychoanalyse aus: »Das Freud'sche Werk ist ebenso, wenn nicht mehr als die Psychoanalyse ein Ereignis der zeitgenössischen Kultur.« In: *La religion pour penser. Écrits et conférences* 5, Paris 2021 [=EC5], 121. Im Weiteren wird er Freuds »privaten, persönlichen Atheismus« zum Motiv einer theoretischen Fehlentwicklung erklären (EC5, 138, 141). Vgl. indes bereits DII, 513–515/DI, 546–548.

nationalen Psychoanalyse, vor allem der amerikanischen, der Rückbezug auf Freuds Lehre und Schriften eher im Schwinden begriffen ist. Während Ricœur den »Klassiker« Freud geradezu in seiner historischen Zeit festhält, konserviert, ja musealisiert,⁶² liest Lacan ihn mit den Mitteln des zeitgenössischen Denkens – unter Heranziehung der »Leitwissenschaften«⁶³ Linguistik und Anthropologie, v.a. in ihrer strukturalistischen Ausrichtung, aber auch von moderner Mathematik und Logik sowie letztlich der philosophischen Tradition von Platon und Aristoteles über Descartes, Kant und Hegel bis Sartre und Merleau-Ponty. Während also Ricœurs »Lektüre« des Freud'schen Werks unter dem Gebot einer *epoché*, einer Urteilsenthaltung steht,⁶⁴ interveniert Lacan lesend und liest intervenierend und interpretierend, greift um- und überarbeitend ins Freud'sche Œuvre ein mit dem Ziel, Freud in der zeitgenössischen Modernität ankommen zu lassen, was impliziert, ihn eben nicht als Menschen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu historisieren.⁶⁵

4. Probleme einer spezifisch philosophischen Freud-Interpretation – im Horizont kultureller Symbolik

Diesen privilegierten Zugang zu Freud, den Lacan für sich und seine Theoretisierungsschritte beansprucht, bestreitet Ricœur zumindest indirekt, wenn er in dem Vortrag vor der *Société française de phi-*

62 Bei verschiedenen Gelegenheiten legt Ricœur dar, dass er Freud nach den gleichen Grundsätzen gelesen habe, wie man unter Philosophen »Platon, Descartes, Kant« zu lesen pflegt (CI, 228); und rückblickend in dem autobiographischen Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launey sagt er, er habe Freud behandelt »wie einen Philosophen, wie einen Klassiker« (CeC, 50/dt.: 48).

63 Vgl. bzgl. der Linguistik *Écrits*, 496 f.; dt.: *Schriften I, Vollständiger Text*, Wien, Berlin 2016, 586.

64 Weswegen man sie auch hinsichtlich ihres Objektivitätsanspruchs diskutieren und problematisieren konnte. Vgl. dazu P. Welsen, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs*, Tübingen 1986, sowie »Freudlektüre« und »philosophische Freudinterpretation« – ein Versuch über Paul Ricœur, in: *Psyche* 41, Nr. 8 (1987), 699–716.

65 Als ein Beispiel für eine philosophisch ambitionierte Lektüre Freud'scher Texte, die diesen gleichwohl den Raum einer Selbstentfaltung, einer »Auseinandersetzung« eröffnet, möchte ich verweisen auf Samuel Weber, *Freud-Legende. Drei Studien zum psychoanalytischen Denken*, Olten 1979.

losophie, in welchem er sein Freud-Buch zur Diskussion stellt, feststellt, dass »Freud ein Werk geschrieben hat, dass nicht an seine Schüler, an seine Kollegen oder an seine Patienten, sondern an uns alle adressiert ist: indem er Vorträge hielt und indem er Bücher veröffentlichte, akzeptierte er es, durch seine Leser und durch seine Hörer in dasselbe Diskussionsfeld eingeordnet zu werden wie die Philosophen; er ist das Risiko eingegangen, nicht ich« (CI, 228; ähnlich DII, 14/DI, 16). Des Weiteren macht Ricœur geltend, »es sei möglich für einen Philosophen, als Philosoph die psychoanalytische Theorie und selbst partiell die psychoanalytische Erfahrung zu verstehen« (CI, 229). Und noch pointierter: »Es ist Freud, der auf unser Terrain gekommen ist« (ebd.). Damit ist gemeint, dass Freud eine Theorie des »*désir humain*«, des menschlichen Begehrens⁶⁶ vorgelegt habe, die von vornherein kulturtheoretisch angelegt sei. Ricœur stellt einen Gegensatz auf zwischen dem Freud des geschriebenen Werks und dem der psychoanalytischen Praxis und verschärft diesen dahingehend, dass die analytische Praxis sowie eine darauf abgestellte »Wissenschaft« einen ganzen Aspekt des Freud'schen Werkes »verschleiern [masquer]« können, den Ricœur mit Freuds »umfassendster Absicht« identifiziert: »nicht nur die Psychiatrie zu erneuern, sondern die Totalität der psychischen Produktionen, die in den Bereich der Kultur gehören, vom Traum über Kunst und Moral zur Religion, neu zu interpretieren. In dieser Hinsicht gehört die Psychoanalyse zur modernen Kultur; indem sie die Kultur interpretiert, modifiziert sie sie; indem sie ihr ein Instrument zur Reflexion verleiht, prägt sie sie dauerhaft« (DII, 14/DI, 16). Gewöhnlich wird dieser Gegensatz innerhalb der analytischen Literatur als Un-

66 Die Übersetzung von »*désir*« ist, gelinde gesagt, strittig; auf jeden Fall lässt sich unter den betreffenden Ricœur-Übersetzungen und auch in der Sekundärliteratur ein unauflösliches Durcheinander konstatieren, das einer konzentrierten Diskussion gewaltige Steine in den Weg legt. Eva Moldenhauer, die Übersetzerin des Freud-Buches hat sich der Nähe zum *Sujet* wegen für die nahezu durchgängige Übersetzung von »*désir*« durch den (Freud'schen) »Wunsch« entschieden, was bereits Bernhard Waldenfels aus philosophischer Perspektive in Frage gestellt und im Übrigen auch mit einer entsprechenden kritischen Adresse an Ricœur selbst verbunden hat, siehe ders., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 329, Anm. 42. So ist u.a. zu beachten, dass Ricœur außer auf Nabert auf Spinoza rekurriert, dessen *Ethik* er das Ziel zuschreibt, »das Ego in seinem Bemühen, zu existieren, in seinem Begehren, zu sein, zu erfassen« (DII, 53/DI, 59).

terschied zwischen Psychoanalyse im eigentlichen Sinne und »angewandter« Psychoanalyse aufgefasst; eine Unterscheidung, die Lacan als »widersinnig« verwirft;⁶⁷ bei Ricœur indes muss sich der als Kulturtheoretiker identifizierte Freud nunmehr an von Philosophie und Geisteswissenschaften gesetzten Maßstäben in einer Diskussion bewähren, die sich über jede technische Beschränkung oder gar Beschränktheit, die sich aus der Disposition der Psychoanalyse als Therapie ergibt, hinwegsetzt.⁶⁸

Als erster virulent strittiger Punkt lässt sich die Bestimmung des Begriffs Symbol bzw. des Symbolischen ausmachen. Nach dem bisher Dargelegten ist es wohl unstrittig, dass Ricœur die Problematik des Symbols, so wie er sie versteht, von außen an Freud heranträgt. Das scheint auf den ersten Blick keinen Unterschied zu Lacan darzustellen – und ist insofern auch kein methodischer Einwand –, der ja beispielsweise mit dem *Spiegelstadium* ein Konstrukt in die Psychoanalyse einführt, das zunächst bei Freud keinerlei Anhaltspunkt findet (bzw. einen höchst komplex vermittelten), sondern aus der (Tier und Mensch) vergleichenden Ethologie und Psychologie herkommt.⁶⁹ Doch Ricœur setzt sich, wie gleich zu sehen sein wird, so gar Freud direkt entgegen. Denn wie gezeigt, entstammt der von ihm promovierte Symbolbegriff einer religionsphänomenologischen Herangehensweise. Zwar scheint es auf den ersten Blick so, als erarbeite Ricœur das Verständnis von Symbol aus einer Betrachtung dessen, was Freud unter Traumdeutung versteht. Aber das hält einer kritischen Überprüfung nicht stand: Schaut man sich im Freud'schen Werk an, wann von Symbol die Rede ist, so zeichnet sich ein sehr

67 Lacan, *Écrits*, 747; *Schriften II*, 268.

68 Es ist festzuhalten, dass Ricœur seinerzeit nur einige wenige Texte von Lacan prinzipiell zugänglich waren, da die Sammlung der Lacan'schen *Écrits* erst 1966 erschien, von den *Seminaren* gar nicht zu reden. Doch wäre es eine übergroße Selbstbeschränkung, in der vorliegenden Rekonstruktion sich auf eben diese Texte zu beschränken; allerdings werden – außer den wenigen Stellungnahmen Lacans zu Ricœur aus der zweiten Hälfte der 1960er Jahre – nur Texte von Lacan herangezogen, die zeitlich dem Erscheinen von *De l'Interprétation* vorausgehen. Im Übrigen ist hinsichtlich Lacan durchgängig eine starke zeitliche Indexierung zu beachten, da viele Theoreme und Konzeptionen im stetigen Wandel begriffen sind. Insofern steht man beim Versuch der Verallgemeinerung stets im Risiko.

69 Vgl. dazu v. Vf., *Das Spiegelstadium – Versuch einer Ortsbestimmung*, in: *Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis* 25, Heft 1/2 (2010): Lacan, 11–26.

eingeschränkter Gebrauch ab: In den *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1917 steht ein Symbol für eine »konstante Beziehung zwischen einem Traumelement und seiner Übersetzung« (Ges.W. XI, 152),⁷⁰ wie sie etwa zwischen »Hut« und »Genital« »hinreichend sichergestellt« ist (Ges.W. X, 394). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Deutung etwa von Träumen sich nicht an feststehenden Übersetzungen orientieren kann, und tatsächlich hat Freud gerade in der Gegenwendung zur populären Traumdeutungs-literatur seiner Zeit wie auch der Antike zunächst stets betont, dass die Deutung sich am individuellen Subjekt orientieren muss, daher auch das Prinzip der »freien Assoziation«, das auf unwillkürliche, unerzwungene Einfälle setzt. Die Teile der *Traumdeutung*, die sich im eben genannten Sinn mit Symbolen und ihrer Deutung beschäftigen (Ges.W. II/III, 355–409), sind Einschübe in späteren Neuauflagen des Buches, zu denen sich Freud aus verschiedenen Gründen veranlasst sah.⁷¹ Ricœur erkennt diesen Sachverhalt durchaus an und diskutiert ihn kompetent (DII, 106/DI, 111f.); doch die Frage nach der Diskrepanz seines Symbolbegriffs zu dem Freud'schen wird zwar gestellt, aber bleibt unbeantwortet (DII, 103/DI, 109).⁷²

70 Die Werke von Sigmund Freud werden unter der Sigle Ges.W. und Bandnummer nach der Ausgabe der *Gesammelten Werke*, Frankfurt/M. 1999, direkt im Text zitiert.

71 Eine exzellente Analyse findet sich bei John Forrester, *Language and the Origins of Psychoanalysis*, London 1980. In dieser Hinsicht ist die Studienausgabe der *Traumdeutung* (Frankfurt/M.: S. Fischer 1972) den *Gesammelten Werken* vorzuziehen, weil sie die Umarbeitungen des Werkes im Verlauf der Neuauflagen protokolliert.

72 Vor allem in den frühen *Studien über Hysterie* operiert Freud mit der »Symbolisierung« bzw. dem »Erinnerungssymbol« als Momenten der Symptombildung: »Das hysterische Symptom ist das Erinnerungssymbol gewisser wirksamer (traumatischer) Eindrücke und Erlebnisse«, heißt es in einer späteren Rekapitulation (Ges.W. VII, 196). Diese Verwendung des Symbolbegriffs ist noch weiter von der Ricœurs entfernt. Es ist im Übrigen verwunderlich, wie wenig insbesondere in der deutschen Rezeption von Ricœurs Freud-Buch die Freud-Darstellung selbst an Freuds Texten überprüft wird. Ich denke an folgende ansonsten durchaus ambitionierte Untersuchungen: J. Rütsche, *Freud in der französischen Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), 401–422; W. A. Schelling, *Sprache, Wunsch und Bedeutung*, Berlin 1978; M. Jeron, *Hermeneutik und Energetik – zur Interpretation der Psychoanalyse durch Paul Ricœur*, in: W. Mertens (Hg.), *Neue Perspektiven der Psychoanalyse*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981, 161–196; doch selbst die unter dem vielversprechenden Titel *Philosophie und*

5. ... im Gegensatz zu Lacans Symbolauffassung

Nehmen wir das als Gelegenheit, um Lacan ins Spiel zu bringen. Der Gegensatz zu Ricœur könnte in dieser Sache kaum größer sein. Denn außer in einer Diskussion von Ernest Jones' Theorie der Symbolik, einer Gelegenheitsarbeit anlässlich des Todes von Jones,⁷³ beschäftigt sich Lacan mit dem Symbolischen nahezu ausschließlich als System, Ordnung oder – wie es zumeist heißt – Register bzw. Dimension. Seit 1953⁷⁴ unterscheidet Lacan zwischen dem *Realen*, dem *Imaginären* und dem *Symbolischen*: Schematisch formuliert könnte man das Reale als eine einstellige Relation ansehen, bei der das affizierte Subjekt schlichtweg dem ausgesetzt ist, was ihm widerfährt, wie etwa im Vorgang einer Halluzination oder bei einem ein Trauma hinterlassenden Erleben; das Imaginäre als zweistellige Relation, duale Beziehung wie etwa im spiegelbildlichen Verhältnis, in der Vereinnahmung durch ein Bild, und schließlich das Symbolische als dreistellige Beziehung, in der Ordnungsbeziehungen qua Gesetz über einen unabhängigen Dritten gestiftet werden.

Anhand des Vergleichs von Texten aus den Jahren 1953 bis 1955 lässt sich die Loslösung von einem geradezu klassisch anmutenden Symbolbegriff, der durchaus mit Ricœurs Verständnis von Symbol vereinbare Züge aufweist, beobachten. Im Zuge des paradigmatischen Vortrags vom 8. Juli 1953, »Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale« macht Lacan im Rahmen der ethologischen Beschreibung von imaginär per *trigger*, »Auslöser« gesteuerten Instinktzyklen, innerhalb derer es immer zu Verschiebungen über die Regulierung hinaus kommen kann, auf den Fall aufmerksam, dass ein solcher Art verschobenes Verhalten für andere Mitglieder dieser Spezies verhaltensleitend werden kann (ebd., 21 f./dt.: 22 f.). Der so

Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs erschienene Dissertation von P. Welsen ist in dieser Hinsicht nicht ergiebig. Eine löbliche Ausnahme findet sich im Französischen: M.-K. Yi, *Herméneutique et psychanalyse, si proches ... si étrangères*, Paris 2000, v.a. 87–151.

73 J. Lacan, *A la mémoire d'Ernest Jones: Sur sa théorie du symbolisme*, in: *Écrits*, 697–724; dt.: *Zum Gedenken an Ernest Jones: Über seine Theorie der Symbolik*, in: *Schriften II*, 205–238.

74 Genauer: seit dem Vortrag vom 8. Juli 1953 über *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale: Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, in: J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris 2005, 9–63; dt.: *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale*, in: *Namen-des-Vaters*, Wien 2006, 11–61.

angenommene »sozialisierte Wert« eines Verhaltens rechtfertigt dessen Bezeichnung als »symbolisch«. Äquivalent gesehen am menschlichen Verhalten bedeutet dies, dass eine an sich imaginäre Phantasie, die im Rahmen einer praktizierten Psychoanalyse virulent wird, sich insofern als »symbolisch« erweist, als sie ein an jemanden adressierter Ausdruck ist (ebd., 24 f./dt.: 25). Genau dies bildet für Lacan das tatsächlich Analysierbare. Das Symbol ist in der Regel sprachlich organisiert, gemäß der »Artikulation des Signifikanten und des Signifikats« (ebd., 26/dt.: 27), und es ist insofern mehr als das Zeichen, als mit ihm als geäußertem Wort eine Verwandlung in den zwischenmenschlichen Beziehungen stattfindet (ebd., 29/dt.: 30), die Lacan später an Beispielen wie »Du bist meine Frau«, »Ich bin dein Mann« oder »Du bist mein Lehrer« sinnfällig machen wird. Darin liegt etwas Transzendentes, das dazu dient, einen spezifischen »Schwindel« fernzuhalten, den Lacan mit dem »Schrecken der Namenlosigkeit« zusammenbringt – entsprechend sind sogar die Namen von Tieren oder gar die Bezeichnungen für unterschiedliche Gemüsearten (»chou«, der Kohl; »mon chou«, »mein Schatz«), gebräuchlich in der »stupiden Sprache der Liebe« und nicht ohne Verbindung zur Phobie, vorzuziehen (ebd., 29/dt.: 29).

Im Jahr 1954–1955 hielt Lacan im großen Hörsaal des Hôpital Sainte-Anne sein Seminar *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*.⁷⁵ Dieses Seminar ist im Hintergrund davon bestimmt, dass Lacan sich mittlerweile mit Kybernetik befasst hat und entsprechende Anregungen aufgreift, und es mündet in der vorletzten Sitzung in einen öffentlichen Vortrag mit dem bezeichnenden Titel *Psychoanalyse und Kybernetik oder von der Natur der Sprache*. Um es kurz zusammenzufassen, spielt der Symbolbegriff eine immer stärker untergeordnete Rolle gegenüber der Dimension des »Symbolischen« – ganz im Sinne folgender Bestimmung: »Die symbolische Ordnung ist zunächst in ihrem universalen Charakter gegeben. Sie konstituiert sich nicht nach und nach. Sowie das Symbol erscheint, gibt es ein Universum von Symbolen« (Sem II, 42/dt.:

75 J. Lacan, *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* [=Sem II], Paris 1978; dt.: *Das Seminar Buch II: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Olten 1980.

42).⁷⁶ Vor allem aber, und hierin schlägt sich die Befassung mit der Kybernetik nieder, findet er zu einem Verständnis von formalisierten symbolischen Maschinen, wovon er sich eine Überwindung des epistemologischen Gegensatzes von Vitalismus und Mechanismus erhofft (Sem II. 43f./dt.: 44):⁷⁷ »Die Maschine verkörpert die radikalste symbolische Aktivität beim Menschen [...]« (Sem II, 95/dt.: 99). Dies ist in zweierlei Hinsicht von äußerster Relevanz für unsere Erörterung des Verhältnisses von Ricœur und Lacan: zum einen, weil dies den direkten Kontrapunkt zu Ricœurs – bereits behandelten – striktem Ausschluss aller symbolischen Logik und entsprechenden Symbolisierungen aus seinem hermeneutischen Symbolverständnis bildet; zum anderen, weil der Lacan von 1954 damit bereits im Ansatz unterläuft, was gewöhnlich als die maßgebliche These von Ricœurs *De l'Interprétation* ausgewiesen wird, nämlich die Unterscheidung zwischen einem »Diskurs der Kraft« und einem »Diskurs des Sinns«, die im Freud'schen Denken am Werk sein soll – oder, mit anderen Worten, zwischen einer *Energetik* und einer *Hermeneutik* –, aus denen sich ein »gemischter Diskurs« ergibt, der für Ricœur kennzeichnend für die Freud'sche Psychoanalyse in theoretischer Perspektive ist.⁷⁸ Dabei hebt der Philosoph mitnichten auf eine Überwindung der Spaltung oder eine Reduktion des einen Diskurses auf den anderen ab, sondern will vielmehr den Punkt erreichen, »an dem man versteht, dass die Energetik durch eine Hermeneutik *hindurchgeht* und die Hermeneutik eine Energetik *auf-*

76 Die Nähe zum Denken von Lévi-Strauss ist unübersehbar. Dieser hatte 1950 in seiner *Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss* formuliert: »[...] die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können. Die Dinge haben nicht allmählich angefangen zu bedeuten. Im Anschluss an eine Transformation [...] ist ein Übergang von einem Stadium, in dem nichts einen Sinn hatte, zu einem anderen, in dem alles einen besaß, vollzogen worden«, in: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, XLVII; dt.: *Soziologie und Anthropologie*, München 1974, 38.

77 Siehe für den Hintergrund bis hin zu Gödel und Turing Sybille Krämer, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss*, Darmstadt 1988. Siehe auch mit Blick auf Lacan die vorzügliche Durcharbeitung des Problems aus einer Kittler'schen Perspektive bei Mai Wegener, *Neuronen und Neurosen. Der psychische Apparat bei Freud und Lacan. Ein historisch-theoretischer Versuch zu Freuds Entwurf von 1895*, München 2004.

78 Vgl. DII, 350–366/DI, 366–385 und *La question de la preuve en psychanalyse*, in: P. Ricœur, *Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1*, Paris 2008 [=EC1], 19–71, v.a. 20–34, 53–59; dt.: *Was für eine Wissenschaft ist die Psychoanalyse? [sic!]*, in: *Über Psychoanalyse*, 17–59, v.a. 18–29, 44–49.

deckt. Dieser Punkt ist der, an dem sich die Position des Begehrens in und durch einen Symbolisierungsvorgang anzeigt« (DII, 75/DI, 79). Zweifellos hängt diese Entgegensetzung der beiden Diskurse mit der Dichotomie von *Erklären* und *Verstehen* als Typisierung von natur- vs. geisteswissenschaftlicher Methodik zusammen, auf die Ricœur vielfach eingegangen ist, und gewiss steht die *Energetik* auch als Emblem für eine ob nun wesentliche oder residuelle Problematik einer »Physik des Geistes« im Freud'schen Œuvre. Nun läuft aber diese Dichotomisierung Gefahr, zu viel hineinzulegen in das, was es zu rekonstruieren gilt, zum Beispiel hinsichtlich der Theorie des Triebes. Freud hatte in *Triebe und Triebsschicksale* den Trieb vom Biologischen her als einen »Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem« eingeführt und als »Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit der Körperlichen auferlegt ist« definiert (Ges.W. X, 214). Dass Freud die Qualität der Quelle des Triebes für »unbekannt« erklärt (Ges.W. X, 215) und allgemein geltend macht, dass man vom Trieb nichts wissen kann außer über die Vorstellungen, mit denen er verknüpft ist (Ges.W. X, 275 f.) – Freud spricht folglich von Vorstellungsrepräsentanz (Ges.W. X, 276) bzw. von Triebrepräsenz (Ges.W. X, 251 ff.; 285) –, veranlasst Ricœur zu der Überlegung, dem Trieb analog dem Kant'schen Ding an sich selbst einen quasi-transzendentalen Status zuzusprechen (DII, 121/DI, 127). Nur, wenn man auf diese (oder eine andere) Weise den Trieb und damit das Somatische ausgeschaltet hat und sich allein in dessen psychischen Effekten, Erscheinungen bewegt, in welchem Sinn kann man dann noch von Energetik, von einem »Diskurs der Kraft« sprechen? Denn das, was als Quelle der Kraft ausgezeichnet wird, ist ja der Erkennbarkeit entzogen. Und die gerade genannte Freud'sche Definition des Triebes als »Maß der Arbeitsanforderung« liest sich nicht sehr deterministisch. Und dennoch besteht Ricœurs Lösung darin, dass er die *Triebrepräsenz* als den »Punkt des Zusammenfallens von Sinn und Kraft« im Unbewussten (DII, 138/DI, 145) auffasst, an dem sich »organische Energien« in eine als »psychologisch« zu qualifizierende Energie übersetzen (DII, 139/DI, 146). Doch versieht er den Aspekt der Repräsentanz mit noch mehr Radikalität: »Es muß also nicht nur heißen, der Trieb drücke sich durch Vorstellungen aus [...]. Es muß radikaler heißen, daß der Trieb selbst auf psychischer Ebene den Körper in der Seele repräsentiere, ausdrücke« (DII, 139 f./DI,

147) Wenn dies mit der transzendentalen Lösung vereinbar sein soll, dann in jenem schon bei Kant problematischen Verhältnis von Affektionslehre durch das Ding an sich selbst und dem Postulat seiner Unerkennbarkeit, seiner reinen Setzung als Gedankending. Tatsächlich wird Ricœur auf die transzendente Fragestellung erst wieder im dritten Teil, der *Dialektik*, zurückkommen, wo er dem »empirischen Realismus« Freuds nach dem Vorbild Kants einen »kritischen Idealismus« an die Seite zu stellen empfiehlt (DII, 419–424/DI, 441–446).

6. Kraft, Widerstand und Traum – zwischen Energetik und Hermeneutik

Doch bleiben wir noch kurz bei der Frage der Energetik, des »Diskurses der Kraft« in der Freud'schen Theorie. Es versteht sich sicher von selbst, dass eine genauere Examinierung der Ricœur'schen Hypothese umfängliche Textanalysen erheischen dürfte, die hier im Rahmen eines Artikels, der zudem eine andere Beziehung zum Gegenstand hat, nicht zu leisten ist. Deshalb hier nur einige Anhaltspunkte, dass sich die Sache bei Freud zumindest komplexer darstellt: Zunächst einmal ist festzustellen, dass der Begriff *Kraft* bei Freud im eigentlich psychoanalytischen Werk gar nicht so häufig und zu meist in einem eher »operativen« Sinn (Eugen Fink), das heißt in keiner eigens definierten Bedeutung verwandt wird – in der Regel als spezifisch psychische Kraft, wenn etwa von der »wunscherfüllende[n] Kraft des Traumes« (Ges.W. II/III, 336) oder der »psychischen Kraft der Abwehrmotive« (Ges.W. II/III, 475) die Rede ist. Im von Ricœur reklamierten Sinne taucht der Kraftbegriff erst in den Neueren Vorlesungen von 1933 (die niemals gehalten wurden) im Kapitel »Revision der Traumlehre« auf: »Aber was leistet da Widerstand und gegen was? Nun, der Widerstand ist uns das sichere Anzeichen eines Konflikts. Es muß eine Kraft da sein, die etwas ausdrücken will, und eine andere, die sich sträubt, diese Äußerung zuzulassen« (Ges.W. XV, 14). Eine »Kraft«, »die etwas ausdrücken will«, enger kann die »Verschränkung« eines »Diskurses der Kraft« mit einem »Diskurs des Sinns« wohl gar nicht gedacht und gesagt werden. Doch vielleicht spricht das mehr noch gegen die analytische Trennung. Motiviert sehe ich mich zu diesem Einwand durch zwei

Bezüge: zum einen zum Begriff *Intensität*, der in der *Traumdeutung* eine wesentliche Funktion einnimmt, zum anderen zur Dimension des *Widerstands*, der in der psychoanalytischen Behandlung eine große Rolle spielt. Die Intensität kommt im Zusammenhang mit den »beiden Werkmeister[n]« des Traums (Ges.W. II/III, 313), Verschiebung und Verdichtung, ins Spiel, und sie wird in einem Atemzug mit der »Umwertung aller psychischen Werte« genannt, die zwischen psychischer Intensität und sinnlicher Intensität stattfindet, so dass von der einen nicht (mehr) auf die andere zurückgeschlossen werden kann (Ges.W. II/III, 511 f.). Es sind dies Geschehnisse, die nicht als direkter energetischer Durchgriff von physischen Kräften gedacht werden können, sondern voll in den Prozess der *Traumarbeit*, der Arbeit an der *Darstellung* des Traumes gehören, vornehmlich seiner *Verkleidung* oder *Entstellung*, und damit in die Produktion dessen, was Ricoeur als Symbol bzw. Symbolisierung zum Gegenstand seiner hermeneutischen Bemühungen macht. Beim Widerstand stellt es sich ähnlich dar. Hier ist es ratsam, auf die *Studien über Hysterie* zurückzugehen, in denen der *Widerstand* als eine durch den Analytiker oder eher noch Arzt zu überwindende »psychische Kraft bei dem Patienten« eingeführt wird, »die sich dem Bewußtwerden (Erinnern) der pathogenen Vorstellungen widersetze« (Ges.W. I, 268). Diese Vorstellungen charakterisiert Freud nun wie folgt: »[...] sie waren sämtlich peinlicher Natur, geeignet, die Affekte der Scham, des Vorwurfes, des psychischen Schmerzes, die Empfindung der Beeinträchtigung hervorzurufen, sämtlich von der Art, wie man sie gerne nicht erlebt haben möchte, wie man sie am liebsten vergißt. Aus alledem ergab sich wie von selbst der Gedanke der Abwehr« (Ges.W. I, 268 f.). Und wenn Freud rund 20 Jahre später in seinen *Vorlesungen* von 1917 erneut den Widerstand im Zusammenhang mit der psychoanalytischen Behandlung erörtert, konzentriert er sich auf die Spielart des »intellektuellen Widerstands«, welche die Wahrheit der psychoanalytischen Theorie bereitwillig konzediert, aber sich dagegen verwahrt, diese auch für sich selbst gelten zu lassen. Der Widerstand ist im Grunde ein »Sträuben« dagegen, dass etwas bewusst wird (Ges.W. XI, 303 f.). Das »Sträuben« hat auch eine bestimmte Funktion inne im »Traum von Irmas Injektion«, den Freud als *das* Beispiel einer durchgeführten Deutung eines Traumes im Buch der *Traumdeutung* präsentiert, nämlich Irmas Sträuben, ihren Mund für den inspizierenden Arzt zu öffnen (Ges.W. II/III, 114 f.).

Ich spare hier die Wiedergabe der komplexen Assoziationen aus, die letztlich bis zum Tod durch Kokainmissbrauch führen, und erlaube mir den Sprung zu Jacques Lacan, der die Freud'sche »Analyse eines Traumusters« (Ges.W. II/III, 100–126) in seinem – bereits erwähnten – Seminar über *Das Ich* 1954–55 behandelt. Lacan weist von vornherein jede Ambition zurück, »seinen [Freuds] eigenen Traum besser als Freud zu analysieren«, denn das wäre »absurd«. Aber einen Zugewinn an Reflexivität misst er sich doch bei:

»Es geht nicht darum, da eine Exegese zu machen, wo Freud sich selbst unterbricht, sondern darum, dass wir den Zusammenhang des Traums und seiner Deutung begreifen. Da sind wir in einer anderen Position als Freud.

Es gibt zwei Operationen – den Traum träumen und ihn deuten. Deuten ist eine Operation, in die wir intervenieren. Aber vergessen Sie nicht, daß wir in den meisten Fällen auch in die erste intervenieren. In einer Analyse intervenieren wir nicht nur, insofern wir den Traum des Subjekts deuten – vorausgesetzt, daß wir ihn deuten –, sondern da wir als Analytiker bereits im Leben des Subjekts sind, sind wir auch schon in seinem Traum« (Sem II, 183/dt.: 196).

Die Deutung hat vom Text auszugehen, hat ihn als »heiligen Text« zu nehmen (Sem II, 184/dt.: 197). Was sich für Lacan nun eröffnet, sobald sich der Mund nicht mehr sträubt, sondern aufgeht, geht weit über das hinaus, was Freud selbst benennt – oder auch nicht: »Es gibt da eine schreckliche Entdeckung, die des Fleisches, das man niemals sieht, den Grund der Dinge, die Kehrseite des Gesichts, des Antlitzes, die Sekreta par excellence, das Fleisch, aus dem alles hervorgeht, aus der tiefsten Tiefe selbst des Geheimnisses, das Fleisch, insofern es leidend ist, insofern es unförmig ist, insofern seine Form durch sich selbst etwas ist, das Angst hervorruft. Vision der Angst, Identifikation der Angst, letzte Offenbarung des *Du bist dies – Du bist dies, was am weitesten entfernt ist von dir, dies, welches das Unförmige ist*« (Sem II, 186/dt.: 199 f.).⁷⁹

Zurück zu Freud: Auch bei ihm findet man bereits die dringende Empfehlung, den Traum als »heiligen Text« zu nehmen und nicht als »eine willkürliche, in der Verlegenheit eilig zusammengebraute Improvisation« (Ges.W. II/III, 518). Und kann es einen anderen

79 Man kann sich Gedanken machen, ob hier ein Zusammenhang besteht zu dem Gemälde von Courbet, *L'Origine du monde*, das Lacan 1955 erwarb.

Grund für diese supponierte Heiligkeit geben als eben dieses »*Du bist dies*«, diese letztlich Selbstimplikation deiner selbst im Traum, in dem das, was du siehst oder zu sehen vermeinst, zugleich Dich anblickt, Dich angeht? Und so wird auch der *Widerstand*, selbst wenn er sich in der noch undurchsichtigsten Weise geriert, nämlich im Zweifel, zum wesentlichen bedeutsamen Moment: Er ist das Zeichen dafür, dass es hier um etwas geht, für das Subjekt selbst, das es hier betroffen, angesprochen ist, ja noch in seiner ausweichenden Bewegung ertappt und (auf)gefordert ist. Der Zweifel wird zum Zeichen einer Gewissheit.⁸⁰ Lacan wird sogar behaupten, und damit geht er eindeutig über Freud hinaus, dass der Status des Unbewussten »ethisch« sei (Sem XI, 34 f./dt.: 39 f.),⁸¹ insofern es, beginnend mit Freud, in der Verantwortung des Psychoanalytikers liegt, den Zugang zu ihm offenzuhalten. »Die Präsenz des Analytikers ist selbst eine Manifestation des Unbewußten« (Sem XI, 115/dt.: 131), und: »Insofern also muss die Präsenz des Psychoanalytikers [...] in den Begriff des Unbewußten eingeschlossen werden« (ebd., 116/dt.: 133). Zwar sind diese Aussagen im Jahr 1964 getätigt worden; allerdings hätte Ricœur sie nur kennen können, wenn er zu der Zeit noch das Lacan'sche Seminar besucht hätte, was offensichtlich nicht der Fall war; von der Sache her jedenfalls finden sich anknüpfungsfähige Gedanken in *De l'Interprétation*, wo der Philosoph von einem »conscience témoin«, einem »Zeugenbewußtsein« spricht, das als »Teil der hermeneutischen Konstellation« in Entsprechung zur Signifikanz der »dem Unbewußten zugeordneten Tatsachen« steht (DII, 423/DI, 447). Die Diskussion hätte um die Frage der *Intersubjektivität* erweitert werden können, ein Gesichtspunkt, den Lacan in den 1950er Jahren noch im Rahmen seiner damaligen Sprachkonzeption insbesondere gegen behavioristische Tendenzen in und außerhalb der Psychoanalyse starkgemacht hatte, zu dem er aber später immer stärker auf Distanz gegangen ist,⁸² der für Ricœur indes stets unverzichtbar war.

80 Vgl. Lacan, Sem XI, 36/dt.: 41.

81 Siehe für den Hintergrund v. Vf., *Jacques Lacan: Von der sprachlichen zur ethischen Verfaßtheit des Unbewußten*, in: M. B. Buchholz, G. Gödde (Hg.), *Macht und Dynamik des Unbewußten*, Bd. 1, Gießen 2005, 501–527.

82 Siehe beispielhaft J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris 2007, 10; dt.: *Das Seminar Buch XVIII: Von einem Diskurs, der nicht des Scheins wäre*, Wien, Berlin 2023, 8.

Um den Punkt »Widerstand« und damit auch die Diskussion über die Entgegensetzung von Hermeneutik und Energetik abzuschließen: Ricœur hat selbst in der Diskussion der »technischen Schriften« Freuds wie etwa »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (Ges.W. X, 125–136) nicht von der Rahmung durch die »Dialektik zwischen Hermeneutik und Energetik« abgesehen; für ihn ist das, was Freud unter Wiederholung, Wiederholungszwang und Widerstand an Hindernissen gegen das Wiedererinnern aufbietet, nicht nur Ausdruck einer Wertentscheidung (DII, 403/DI, 424), sondern auch der Bruch mit dem, was qua Intersubjektivität phänomenologisch zugänglich zu machen wäre, denn »keine Phänomenologie der Intersubjektivität vermag ein Äquivalent dieses Wiederholungszwangs⁸³ zu liefern, der einer sehr bedeutsamen Sequenz angehört: Widerstand, Übertragung, Wiederholung« (DII, 403/DI, 425). Die Linie, die damit vom »Widerstand« als Hemmungsvorgang innerhalb der »Kontaktschranken-Theorie« des *Entwurfs einer Psychologie* von 1895, dem Text, mit dem Ricœur seine Lektüre des Freud'schen Werkes beginnt, bis hin zu den intellektuellen Verweigerungen, wie eben benannt, gezogen wird, ist höchst fragwürdig; mir scheint, dass alles, was Freud (sich), beginnend mit Irma, vom »Sträuben« her erschließt, einer anderen Kategorie angehört, die nicht energetisch fassbar ist.

Für Lacan ist die Ausarbeitung des Begriffs Energie an die des Begriffs der Maschine gebunden (Sem II, 95/dt.: 100); insofern kann und will er mit dem, was Ricœur als Energetik identifiziert, nichts anfangen.⁸⁴ Und ich denke, dass sich genau daran bestätigt, was die beiden Denker in ihrem Herangehen an die Psychoanalyse von vornherein unterscheidet: Lacan ist auf dem Weg, die Psychoanalyse an einem modernen Wissenschaftsverständnis zu bewähren – was nicht heißt, sie zu verwissenschaftlichen oder gar einem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnis und seinen

83 Auch wenn tatsächlich Freud in diesem Text 1914 von »Wiederholungszwang« spricht (Ges.W. X, 134), ist klar, dass dieser Terminus hier rein deskriptiv verwendet wird, er also nicht mit der Begriffsqualität beladen ist, die er erst mit seiner Ausarbeitung im Jahr 1919–20 in *Jenseits des Lustprinzips* erlangt und die schließlich in Richtung *Todestrieb* führt.

84 Vgl. (ohne dass Ricœur beim Namen genannt wird, aber der Bezug ist klar) J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre*, 32; dt.: *Das Seminar Buch XVI: Von einem Anderen zum anderen*, 34 f.

Methodenstandards (Beobachtungswissenschaft, beobachtbare Tatsachen, überprüfbare Hypothesen) zu unterwerfen (Überlegungen und Versuchen, denen Ricœur in *De l'Interprétation* nachgeht)⁸⁵ – und bringt sie via Kybernetik und zeitgenössischer Mathematik auf das Niveau einer *Konjunkturalwissenschaft* (Sem II, 341/dt.: 375), in der Wahrscheinlichkeit und Zufall Rechnung getragen wird, während der Philosoph Freud an seine zeitgenössischen Kontexte zurückbindet und die Psychoanalyse gegen Versuche verteidigt, sie an im positivistischen Verständnis formulierte Methodenstandards anzupassen. Damit soll nicht behauptet werden, dass Lacan per se Recht hat und Ricœur Freud grundsätzlich fehlinterpretiert, sondern es geht allein darum, eine wesentliche Dimension des zwischen beiden Strittigen zu identifizieren und festzuhalten.

7. Zur zwischen Lacan und Ricœur strittigen Strukturalen Anthropologie

Strittig zwischen beiden ist auch der Status der *Strukturalen Anthropologie* von Claude Lévi-Strauss, auf die hier allerdings nur marginal eingegangen werden kann. Ricœur hat sich bekanntlich mehrfach mit den Schriften, aber auch in einem respektvollen, doch in der Sache harten persönlichen Disput mit deren Autor auseinandergesetzt.⁸⁶ Lacan gilt als Rezipient von Lévi-Strauss, wobei allerdings vergleichbar wie im Fall der Beziehung zu Ferdinand de Saussure und seiner Sprachkonzeption zu beachten ist, dass man sich leicht in die Irre führen lässt, wenn man sich mit der Identifizierung von offensichtlichen begrifflichen oder thematischen Übernahmen zufriedengibt.⁸⁷ Beschränken wir uns auf das, was Lévi-Strauss in *L'ef-*

85 Dem ist die erste Hälfte eines Kapitels gewidmet, nämlich die ersten beiden Abschnitte des Kapitels *Epistemologie: Zwischen Psychologie und Phänomenologie* von Buch III (DII, 337–366/DI, 352–385). Hier zeigt sich Ricœur im Vergleich mit Lacan als der eindeutig methodischere und (selbst-)kontrolliertere Denker.

86 Vgl. Ricœur, *Structure et herméneutique*, in: CI, 53–97 (auch in: *Esprit*, no. 322 [11], Nov. [1963], 596–627); C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, in: *Esprit*, no. 322 (11), Nov. (1963), 628–652.

87 Gerade Lacan ist ein »Meister« darin, sich bei anderen frei zu bedienen und zu wesentlich anderen Verwendungen zu kommen, als man von den Herkunftsaufgebern her zu erwarten gewohnt ist. Mikkel Borch-Jacobsen hat durchaus

ficacité symbolique, »Das symbolische Wirkungsvermögen«, einem Artikel aus dem Jahr 1949, der in die Textsammlung *Anthropologie structurale* aufgenommen wurde,⁸⁸ im Zusammenhang mit einem Vergleich zwischen einer schamanistischen und einer psychoanalytischen Kur entwirft, nämlich einen *rein formalen* Begriff des *Unbewussten*, ein Unbewusstes, das als solches »stets leer« ist und sich zu den »Bildern« als seinem eventuellen Inhalt verhält wie ein »Magen« zu den zugeführten »Nahrungsmitteln«. ⁸⁹ Nebenbei bemerkt, ist dies eine Bahn, die diametral im Gegensatz zu der Richtung steht, die Ricœur in seiner Freud-Deutung einschlägt, wenn er für das Unbewusste den *Stoff*-Aspekt geltend macht und im Husserl'schen Sinne von *Hyle* und *Hyletik*, genauer von einer »affektiven Hyle« (VI, 500/WU, 466) bzw. einer »Hyletik der Affekte« spricht, die der Formung durch die Intentionalität unterliegen (DII, 492/DI, 523). Insofern der von Lévi-Strauss durchgeführte Vergleich die Dimension des *Kollektiven* (Schamanismus) im Gegensatz zum *Individuellen* (Psychoanalyse) betrifft, zeichnet sich hier hingegen eine kollektive Qualität des Unbewussten ab, die nicht einfach nur eine Verdoppelung per Analogieschluss ist: »Das Unbewusste hört auf, das unsagbare Refugium der individuellen Besonderheiten zu sein, der Verwahrort einer einzigartigen Geschichte, die aus jedem von uns ein unersetzliches Wesen macht. Es reduziert sich auf einen

zu Recht eine Vielzahl von Entlehnungen monieren können; das Versäumnis seiner Studie besteht darin, die integrative Leistung Lacans in mitunter verwegenen Verarbeitungen nicht adäquat zu würdigen. Siehe M. Borch-Jacobsen, *Lacan – Le maître absolu*, Paris 1992, 14; dt.: *Lacan. Der absolute Herr und Meister*, München 1999, 12: »Lacan war [...] ein begnadeter Autodidakt, will sagen: ein Genie der *Anverwandlung*: [...] und unglaublich behende, wenn es darum ging, sich die Gedanken anderer zu eigen zu machen.«

88 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* [1958], Paris 1974 [=AS], 213–234; dt.: *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M. 1967, 1972, 204–225 (unter dem Titel *Die Wirksamkeit der Symbole*). Schon 1949 nimmt Lacan unter der Formulierung »penombre de l'efficacité symbolique«, »Halbschatten der symbolischen Wirkungskraft« auf den Artikel von Lévi-Strauss Bezug (*Écrits*, 95/dt.: *Schriften I*, III f.). Laut Auskunft seiner Biographin Roudinesco hatten sich Lévi-Strauss und Lacan 1949 kennengelernt (vgl. Roudinesco, *Jacques Lacan*, 280/dt.: 208).

89 AS, 233/dt.: 223. Ricœur betont den Unterschied zwischen Lévi-Strauss' Auffassung vom Unbewussten und der von Freud: »[...] dieses Unbewusste ist nicht das Freud'sche Unbewusste des Triebes, des Begehrens, in seinem Symbolisierungsvermögen; es ist eher ein Kant'sches als ein Freud'sches Unbewusstes [...]« (CI, 60).

Terminus, mit welchem wir eine Funktion bezeichnen: die symbolische Funktion, spezifisch menschlich gewiss, die aber bei allen Menschen nach denselben Gesetzen ausgeübt wird; was sich in der Tat auf die Gesamtheit dieser Gesetze zurückführen lässt.«⁹⁰ Lévi-Strauss bringt sogar eine strukturelle Version für den Vorgang einer Traumatisierung bei, nämlich als eine Qualität gewisser Ereignisse, in einem entsprechenden Kontext eine »affektive Kristallisierung« zu induzieren, die »in der Form [moule] einer präexistenten Struktur erfolgt« (die, wie der Autor betont, »zeitlos« sei) (ebd.). Die Verklammerung von unbewusster Struktur und symbolischem Wirkungsvermögen holt schließlich noch den Mythos ein, insofern auch bei diesem die Struktur gegenüber dem Vokabular bzw. die Form gegenüber dem Inhalt der Erzählung den Vorrang hat (AS, 234/dt.: 224), und die psychoanalytische Kur selbst wird von Lévi-Strauss als Umarbeitung eines Mythos begriffen (AS, 228/dt.: 218). Mit der Formulierung, dass »die Symbole [...] niemals eine intrinsische Bedeutung anbieten«, betont Lévi-Strauss im Übrigen auch gegen Ricœur aufs Prägnanteste seine Gegenposition;⁹¹ vielmehr seien der Mythos und seine Symbole in die Analyse der Sozialstruktur einzubeziehen. Wenn etwas geschichtlich daran ist, dann ist es der Aufweis der »intellektuellen Conditio des Menschen, nämlich dass das Universum niemals genügend bedeutet, und dass das Denken stets über zu viele Bedeutungen für die Quantität an Objekten verfügt, an welche sie diese anhängen kann. Zerrissen zwischen diesen beiden Referenzsystemen, dem des Signifikanten und dem des Signifikats [...]« (AS, 211/dt.: 202). So werden denn Signifikant und Signifikat aus dem bei de Saussure gegebenen Bezug ihrer Gemeinschaft im und als Zeichen herausgelöst; Lacan wird später die »Autonomie des Signifikanten« als Vorbedingung seiner spezifischen Theorie des Unbewussten postulieren,⁹² beginnend mit der bahnbrechenden Definition des Symptoms: »Das Symptom ist hierbei der Signifikant eines aus dem Bewusstsein des Subjekts verdrängten Signifikats.«⁹³

90 AS, 232/dt.: 223. Kurz vorher: »Die Gesamtheit dieser Strukturen würde das bilden, was wir das Unbewusste nennen.«

91 Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, 632.

92 Vgl. J. Lacan, *Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss*, in: *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 3 (1956), 114.

93 Lacan, *Écrits*, 280/Schriften I, 331.

Und doch ist es trotz der zweifellos bestehenden Bezüge zwischen Lévi-Strauss und Lacan absolut unangebracht, die von Ricœur mit Lévi-Strauss geführte Strukturalismus-Debatte auf derselben Folie nochmals an und mit Lacan zu wiederholen. So würde etwa der Vorwurf eines »Transzendentalismus ohne Subjekt«,⁹⁴ dem Lévi-Strauss seine Zustimmung nicht verweigerte,⁹⁵ bei Lacan ins Leere laufen, da er selbst in Texten, die man noch am ehesten als strukturalistisch bezeichnen könnte, an einer Thematik des Subjekts festgehalten hat – nicht ein emphatisches und auch nicht ein empathisches Subjekt, aber eines, das einem Ich als Funktion einer Verkennung entgegengesetzt werden kann.⁹⁶

Dass dieser Begriff des Unbewussten nicht umstandslos mit dem Freud'schen gleichgesetzt werden kann, wird noch deutlicher an den Texten aus der *Strukturalen Anthropologie*, die sich mit der Anwendbarkeit der aus der Sprachanalyse gewonnenen methodischen Prinzipien beschäftigen: Gemeint ist vielmehr jene Unbewusstheit der kompetenten Anwendung bestehender Regeln und Gesetze, seien es die der sprachlichen Grammatiken und Lexiken oder der Regeln des Tausches und damit auch der Verwandtschaft. Und dieses eher funktionale Unbewusste, das in der eben unbewusst vollzogenen Tätigkeit zum Ausdruck kommt, »einem Inhalt Formen aufzuzwingen«, ist für Lévi-Strauss auch Konsequenz einer Verallgemeinerung und Verwissenschaftlichung (AS, 34/dt.: 35). Das sind Fragestellungen, die dem Freud'schen unbewussten Wunsch oder einem unbewussten Begehren nach Lacan sehr fern sind. Eine umstandslose Übernahme des Lévi-Strauss'schen Begriffsinstrumentariums und seiner methodischen Prinzipien durch Lacan kann von daher eigentlich gar nicht in Frage kommen, und dennoch vertritt Markos Zafiropoulos, der in zwei Büchern Lacans Beziehungen zur französischen Soziologie und

94 Vgl. Ricœur, *Structure et herméneutique*, 86.

95 Vgl. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, 630 f.

96 Siehe für eine sorgfältige Ausarbeitung zum Verhältnis von Ich und Subjekt bei Lacan Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness. A philosophical reading of Lacan*, Cambridge/MA 2007; dt.: *Subjektivität und Andersheit. Eine philosophische Lektüre Lacans*, Frankfurt/M. 2022.

Ethnologie nachgegangen ist,⁹⁷ die These, dass »Lacans Rückkehr zu Freud auf dem Lévi-Strauss'schen Weg erfolgt«.⁹⁸

8. Metapher, Bild, Begehren und der Status psychoanalytischer Archäologie in Ricœurs expliziten Bezugnahmen auf Lacan

Einige wenige Male – einmal abgesehen von den autobiographischen Äußerungen – geht Ricœur auf Lacan ein. In *De l'Interprétation* bezieht er sich in einer Fußnote auf Lacans (nie gehaltenen) so genannten Rom-Vortrag *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*/Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse, pflichtet der dort geübten Kritik am Behaviorismus bei, geht dann aber auf Abstand zu einer »Auffassung, welche die Energetik zu Gunsten der Linguistik eliminiert« (DII, 358/DI, 376; Anm. 37⁹⁹). Wenn Ricœur sich dann in einem ausführlicheren Passus auf »Lacan und seine Schüler« einlässt, krankt dieser Bezug daran, wie schon erwähnt,¹⁰⁰ dass Ricœur sich an entscheidender Stelle lieber mit den Schülern beschäftigt, deren einer bereits zur Zeit des Erscheinens von Ricœurs Freud-Buch seinen Abschied von Lacan genommen hatte. Da es einfach zu komplex und voraussetzungsreich und eigentlich auch nur etwas für Spezialisten für die französische Psychoanalyse ist, die Abweichungen zwischen Lacan und Laplanche zu rekonstruieren und dazu noch Ricœur ins Verhältnis zu setzen, beschränken wir uns auf die pauschalen Argumente, mit denen Ricœur sich an dem berühmten Diktum Lacans, »das Unbewusste sei strukturiert wie eine Sprache«, arbeitet (DII, 385/DI, 405). Die Option, dass diese Aussage in einem

97 M. Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938–1953)*, Paris 2001, und *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951–1957)*, Paris 2003. Der erste Band geht insbesondere den Bezügen Lacans zu Durkheim und dessen soziologischer Schule nach.

98 Zafiroopoulos, *Lacan et Lévi-Strauss*, 20.

99 In der Anmerkung werden noch zwei weitere Texte Lacans genannt, was in der deutschen Übersetzung unterschlagen wird.

100 Siehe oben, Anm. 7.

methodisch-konditionalen Sinne gebraucht sein könnte,¹⁰¹ wird von Ricœur nicht wahrgenommen, der vielmehr in der von ihm so genannten »linguistischen« Auffassung des Unbewußten« (ebd.) keinen Fortschritt erkennen kann, sondern nur eine Verdoppelung des Bestehenden: »Aber die linguistische Interpretation bildet keine Alternative zur ökonomischen Erklärung; sie entzieht¹⁰² die letztere lediglich der Verdinglichung, indem sie zeigt, dass die zu rechtfertigenden Mechanismen der Ökonomik nur in ihrer Beziehung zur Hermeneutik zugänglich sind; zu sagen, die *Verdrängung* sei ›Metapher‹, heißt nicht, die ökonomische Hypothese ersetzen, sondern sie durch eine linguistische Interpretation verdoppeln und sie auf diese Weise mit dem Universum des Sinns verknüpfen, ohne sie darauf zu reduzieren« (ebd.). Nun ist es freilich schon bestreitbar, das, was Lacan unternimmt, als Linguistik oder als eine Anwendung derselben zu begreifen. Allein schon der Bezug zu de Saussure ist keiner einer Übernahme, sondern einer radikalen Umarbeitung der Konstruktion des Zeichens als Einheit von Signifikant und Signifikat, die weder die Einheit noch die jeweiligen Bestimmungen bestehen lässt.¹⁰³ Und Lacan zeigt, wie via Metapher die Verdrängung oder der Balken zwischen Unbewusstem und Bewusstem überwunden werden kann, aber setzt mitnichten die Metapher der Verdrängung gleich.¹⁰⁴ Das

101 Vgl. dazu v. Vf., *Text und Unbewußtes (Freud, Lacan, Derrida)*, in: *Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst*, Nr. 16: *Text-Welt*, Gießen 1993, 86–110.

102 Eva Moldenhauer übersetzt hier »soustrait« durch »unterzieht«, was nicht nur schlicht falsch ist, sondern auch keinen Sinn ergibt.

103 Die instruktivsten Analysen des Verhältnisses von Lacan zur Linguistik stammen immer noch von M. Arrivé: siehe *Linguistique et psychanalyse. Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan et les autres*, Paris 1986, und *Le linguiste et l'inconscient*, Paris 2008. Natürlich war Ricœur seinerzeit auf sich allein gestellt, und das entsprechende Missverstehen war ein damals weit verbreitetes. Der wichtigste Referenztext Lacans ist *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in: *Écrits*, 493–528, v.a. 496–515; dt.: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud*, in: *Schriften I*, 582–626, v.a. 585–602.

104 Vgl. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, v.a. 515; dt.: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud*, v.a. 609 f. Es ist bedauerlich, dass Ricœur in seiner Untersuchung über die Metapher – *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986 – die Auseinandersetzung mit Lacans Theorie der Metapher vermieden hat, die sicherlich eine der originellsten und spekulativsten ist. So

nächste Argument, das Ricoeur gegen ein linguistisches Verständnis des Unbewussten ins Feld führt, ist dies, dass die dem Traum zugesprochenen Attribute, das Fehlen einer Logik, die Unkenntnis von einem »Nein« mit keinem Zustand einer realen Sprache vermittelt werden kann, auch nicht mit dem, was de Saussure »langue« nennt. Freuds Versuche, via den Sprachforscher Carl Abel eine archaische Sprachverfassung ausfindig zu machen, die keine Gegensätze kennt bzw. diese auflöst,¹⁰⁵ hält Ricoeur für gescheitert – Lacan im Übrigen auch. Nur dass letzterer die differentielle synchronische Ordnung – der Zeichen nach de Saussure, der Signifikanten nach Lacan – als quasi-transzendente Ordnung von Bedingungen der Möglichkeit für das Unbewusste reklamiert, worin sich per Metapher und Metonymie Übersprünge und ausweichende Suchbewegungen aktualisieren können. Ricoeur sieht darin, an anderer Stelle, den Missbrauch einer »methodologischen Entscheidung, die der sprachlichen Erfahrung Gewalt antut«. Und weil es ein 1967 veröffentlichter Text ist, in dem dies und ebenso auch der Aufruf steht, »der Einschüchterungsaktion, dem wahrhaften Terrorismus, den Nicht-Linguisten auf der Grundlage eines naiv extrapolierten Modells seiner Funktionsbedingungen entwickeln, zu widerstehen«¹⁰⁶, kann dies durchaus speziell auf Lacan und seine Anhänger gemünzt sein. Ein weiterer Einwand macht geltend, dass die Phänomene des Traums auf der Ebene des *Bildes* stattfinden (DII, 388/DI, 407). Das ist so wenig bestreitbar wie es ebenso auch von begrenzter, jedenfalls zu relativierender Bedeutung ist; dazu kann man sich bereits direkt auf eine vielzitierte (allerdings nicht von Ricoeur) Aussage Freuds aus der *Traumdeutung* berufen: »Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind. Man würde offenbar in die Irre geführt, wenn man diese Zeichen nach ihrem Bilderwert anstatt nach ihrer Zeichenbeziehung lesen wollte« (Ges.W. II/III, 283, f.)

belagt immerhin Lacan in dem eben genannten Text über »Das Drängen des Buchstabens ...«, »dass nach so vielen Jahrhunderten religiöser Heuchelei und philosophischer Wichtigtuerei noch nichts richtig über das geäußert worden ist, was die Metapher mit der Frage nach dem Sein und die Metonymie mit seinem Fehlen verbindet« (*Écrits*, 528/*Schriften I*, 625 f.).

105 Freud, *Über den Gegensinn der Urworte*, in: Ges.W. VIII, 213–221.

106 *La structure, le mot, l'événement*, in: CI, 128.

In einem 1978 zunächst auf Englisch veröffentlichten Text, für den kein gesichertes Abfassungsdatum angegeben ist, der aber auf Grund der verwandten Literatur nach 1975 geschrieben worden sein muss, wird sich Ricœur erneut der Frage von *Bild und Sprache in der Psychoanalyse* zuwenden und dabei erstmals näher auf einen Text von Lacan eingehen, nämlich auf besagten Rom-Vortrag, *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*.¹⁰⁷ Zwar werden einige Schlüsselzitate aus Lacans Text angeführt, aber das geschieht in eher pflichtschuldiger Manier, ohne ein erkennbares Engagement. Ricœur ist schon in anderer Richtung unterwegs, wie sich an seiner Auseinandersetzung mit der narrativistischen Freud-Rekonstruktion von Marshall Edelson¹⁰⁸ ablesen lässt, die breiten Raum einnimmt, und geht nach dem Lacan-Referat direkt zu Edelson und Chomsky weiter. Selbst das bei Lacan aufgelesene Konzept einer »primären Historisierung«,¹⁰⁹ das auf Grund seines nicht-objektivistischen, aber auch nicht relativistischen Charakters Ricœurs Aufmerksamkeit eigentlich hätte erregen müssen, geht es darin doch um das »Auf-sich-Nehmen seiner Geschichte durch das Subjekt«¹¹⁰ gegen alle Unterbrechungen durch das Unbewusste, bleibt unbeachtet.¹¹¹

107 *Image et langage en psychanalyse*, in: Ricœur, EC1, 105–138; dt.: *Bild und Sprache in der Psychoanalyse*, in: *Über Psychoanalyse*, 87–114 (vor dieser Übersetzung sei hier ausdrücklich gewarnt).

108 M. Edelson, *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, New Haven, London 1975.

109 Im Original: »concept d'une historisation primaire«, woraus in der deutschen Übersetzung »Konzept einer immer schon lebensgeschichtlichen Formung« gemacht wird (*Image et langage en psychanalyse*, 121; *Bild und Sprache in der Psychoanalyse*, 101) – nur um ein Beispiel für die Qualität der Übersetzung zu geben.

110 *Écrits*, 257; *Schriften I*, 302.

111 Im neueren narrativistischen Kontext geht Ricœur zunehmend auf Abstand zur Freud'schen Metapsychologie; zu den Potentialen, die sich daraus über Ricœur hinaus für die Diskussion der und mit der Psychoanalyse ergeben vgl. das Nachwort von V. Busacchi, *Postface. Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l'Essai sur Freud*, in: Ricœur, EC1, 303–317 (das bedauerlicherweise nicht in die deutsche Ausgabe übernommen, sondern durch ein eher belangloses Nachwort der deutschen Übersetzerin ersetzt wurde), und J. Porée, *La philosophie au miroir de la psychanalyse*, in: *Laval théologique et philosophique* 65, no. 3 (2009), 405–429, insbesondere Teil III,

Eine letzte, allerdings indirekte Konfrontation von Ricœur und Lacan ergibt sich im zweiten, »Reflexion: Eine Archäologie des Subjekts« überschriebenen Kapitel des dritten Teils von *De l'Interprétation, der Dialektik*. Mit »Archäologie des Subjekts« charakterisiert Ricœur (bei Freud findet sich der Begriff in diesem Sinne nicht) den durchgängig regressiven Anziehungspol des Archaischen in Freuds Theorie und Deutungsarbeit, der für die Vorherrschaft der Wiederholung des Selben und die ständige Wiedereinholung und Zurückholung durch das Infantile noch beim erwachsenen Menschen sorgt. Der Philosoph sieht darin eine vermeidbare Einseitigkeit und Voreingenommenheit, der er beizukommen sucht, indem er das so identifizierte archäologische Unterfangen mit einer ausgeführten teleologischen Denkfigur mit dem einen Ziel konfrontiert, dialektisch bei jeder der beteiligten Positionen die jeweils andere implizit (bereits) am Werk zu entdecken. Diesen Gegenpart übernimmt hier Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Ricœur geht es um die Bewegung, in der die Gestalten sich auseinander entfalten und sich dabei jeweils als die Wahrheit der je überwundenen (und aufgehobenen) Gestalt erweisen. Bekanntlich referiert auch Lacan des Öfteren, vor allem in den 1950er Jahren auf die Hegel'sche *Phänomenologie*; nur missachtet er die teleologische Anlage des Werkes, da er sich allein auf spezifische Gestalten wie insbesondere die Dialektik von Herr und Knecht und bestenfalls noch auf das unglückliche Bewusstsein und den Eigendünkel kapriziert. Seine Lesart ist im Übrigen stark von Kojève geprägt, der in den 1930er Jahren eine eher marxistische Rekonstruktion des Werkes initiierte,¹¹² während man für Ricœur – wenn überhaupt – bestenfalls Jean Hyppolite als Gewährsmann nennen kann (der in den 1950er Jahren regelmäßiger und reger Besucher des Lacan'schen Seminars war). Ricœur und Lacan gemeinsam ist, dass ihre jeweiligen Hegel-Implikationen gewaltsam in den Freud'schen Text- und Theoriekorpus eingreifen – was kein Einwand an sich ist, sondern lediglich eine Feststellung. Unter

420–429, und M. Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genf 2001.

112 Vgl. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947; dt. (Teilübersetzung): Hegel. *Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt/M. 1975; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris 1996; Juan P. Luccelli, *Lacan. De Wallon à Kojève*, Paris 2017.

den Begriffstiteln »Leben« und »Begierde« identifiziert Ricœur eine implizite archäologische Problematik im Hegel'schen Entwicklungsgang durch die Gestalten; was Freud angeht, sind es die bei ihm unzureichend ausgearbeiteten Problemstellungen der Identifizierung und der Sublimierung, in denen Ricœur Ansätze einer impliziten Teleologie sieht. In einem Punkt stimmt er dabei, ohne vermutlich dessen Position zu kennen, mit Lacan überein: Auch dieser hat Freud dafür kritisiert, dass er die Sublimierung nicht konsequent zu Ende gedacht habe. Doch die vorgeschlagenen Lösungen laufen diametral auseinander: Lacan sieht den Kardinalfehler darin, dass Freud den Übergang zur Sublimierung nicht triebtheoretisch zu fundieren vermochte, sondern vielmehr soziologisch formulierte, und setzt sich für genau eine solche Fundierung ein, darin bestehend, das ursprüngliche Objekt des Triebes über jegliche Nützlichkeit hinaus zu heben, so dass es jede interessierte Qualität verliert und nur noch als *Ding* und damit in radikaler Andersheit fungiert.¹¹³ Ricœur stellt am Konzept der *Sublimierung* den Gesichtspunkt der damit einhergehenden Erhebung heraus: eben hin zum Erhabenen, zum Sublimen, zur »sublimen, d. h. der höheren oder höchsten menschlichen Konstitution«, wozu auch »das symbolische Instrument dieser Förderung des Sublimen« gehört (DII, 471/DI, 500). Während sich Lacan für eine immanente Grundlegung der Sublimierung ausspricht, tritt Ricœur für eine transzendente ein. In diesem Sinne bestärkt er den kulturtheoretischen Einschlag seiner Beschäftigung mit dem Freud'schen Werk, indem er die sich stellende Frage der Wertsetzung mit dem Setzen einer dem Begehren äußerlichen Autorität verbindet. Es steht so zwischen Lacan und Ricœur ein zentrales Postulat Spinozas auf dem Spiel: dass das Begehren selbst das Begehrenswerte aus sich heraus zu setzen vermag¹¹⁴ – das ist die Position Lacans –, oder eben nicht, wie Ricœur behauptet. Ricœur war auf das Problem der Sublimierung bei seiner Beschäftigung mit Freuds

113 Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986, 113f.; dt.: *Das Seminar Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim, Berlin 1996, 117 f.

114 Vgl. Benediktus [Baruch] de Spinoza, *Ethik* (lat./dt.), rev. Übers. v. J. Stern, Stuttgart 1977, 277: »Aus all dem geht darum hervor, daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen oder begehren, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt darum etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen oder begehren« (Teil III, Lehrsatz 9, Anmerkung).

Leonardo-Studie gestoßen, ein Text, der gewöhnlich weder unter Psychoanalytikern noch vor allem Kunsthistorikern einen guten Ruf hat, und das nicht nur deswegen, weil Freud Opfer eines (nicht von ihm begangenen) Übersetzungsfehlers wurde, der eine bedeutsame Spekulation über die Rolle des weiblichen Geiers in der ägyptischen Mythologie und im Leben des Leonardo insofern aus den Angeln hob, als es sich bei dem von letzterem erwähnten Vogel tatsächlich um einen Milan handelte.¹¹⁵ Ricœur hingegen vermag diesem Text sehr viel abzugewinnen, insofern ihm zufolge Freud erstmals eine prospektive Dimension des Kunstschaffens eröffnet, das nicht nur reduktiv auf reale oder vermutete infantile Erlebnisse zurückgeführt wird: »[...] Leonardos Pinsel erschafft nicht die Erinnerung an die Mutter wieder, sondern er erschafft sie als Kunstwerk« (DII, 175/DI, 183). Auf diese Weise wird zuletzt auch das Lächeln der *Gioconda* erklärt, und jene seltsam »mannweiblichen« Wesen, in denen Freud das »Unglück« des Leonardo'schen »Liebeslebens« »verleugnet und künstlerisch überwunden« sieht, worin Ricœur »eine Art hegelianische *Aufhebung*«¹¹⁶ erkennt. Vom Ziel her scheinen sich Lacan'sche und Ricœur'sche Sublimierung diametral gegenüberzustehen: »Die allgemeinste Formel, die ich Ihnen von der Sublimierung gebe«,

115 Für Ricœur ist dieses Versehen kein Anlass, Freuds *Leonardo*-Analyse zurückzuweisen (DII, 171/DI, 179). Lacan geht deutlicher auf Distanz zu diesem Text, indem er indirekt die methodische Kritik des Kunsthistorikers Meyer Shapiro akzeptiert. Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire Livre IV: La relation d'objet*, Paris 1994, 419–435; dt.: *Das Seminar Buch IV: Die Objektbeziehung*, Wien 2003, 494–513, und v. Vf., *Psychoanalyse: Traum, Spiegel und das optisch Unbewusste*, in: S. Günzel, D. Mersch (Hg.), *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2014, 95–102.

116 EC5, 140 (*Aufhebung* im Original deutsch). Dieser Text enthält eine im Vergleich zu *De l'Interprétation* wagemutigere Variante einer Metaanalyse von Freuds *Leonardo*-Studie. Eigentümlicherweise unterläuft ihm hier eine Unvorsichtigkeit, indem er sich auf eine problematische Übersetzung des Freud'schen Textes verlässt (Ricœur liest ansonsten Freud auf Deutsch und Englisch), nämlich die Übersetzung von »erhöhter Vater« durch »père transfiguré«, was eher den »verklärten Vater« meint (EC5, 142; vgl. Ges.W. VIII, 195). Denn immerhin eröffnet sich für ihn über den Ausdruck »transfiguration« »die Möglichkeit, zwei Exegesen, zwei Hermeneutiken zu verbinden: die eine reduktive, die uns sagt: »dies ist nur« die Figur des Vaters. Und eine andere hermeneutische, die uns sagt, dass die Figur des Vaters ihren vollen Sinn erst entwickelt, wenn sie durch sämtliche kulturellen Stufen hindurchgegangen ist, die sie entwickelt haben« (ebd.).

heißt es in Lacans *Ethik*-Seminar von 1960, »ist diese – sie erhebt ein Objekt [...] zur Dignität des *Dings*«¹¹⁷, während sich für Ricœur »durch diese Werke, durch die Vermittlung dieser Monumente eine ›Würde‹ des Menschen ausbildet«, also die eines Menschen von Erziehung, von *Bildung*: »Ich möchte also vorschlagen, das Phänomen Kultur als die objektive Mitte zu interpretieren, in welcher sich das große Unternehmen einer Sublimierung mit ihrer doppelten Valenz von Verkleidung und Entschleierung sedimentiert.« (DII, 503/DI, 534 f.) Nun hat allerdings die Dimension des *Dings* bei Lacan nichts mit Verdinglichung zu tun, deren Abwendung für Ricœur ein dringendes Anliegen ist;¹¹⁸ es ist vielmehr die radikalste Chiffre für eine unverfügbare Alterität des Anderen und damit auch des anderen Menschen, mit der Lacan eine sibyllinische Formulierung Freuds aus dem *Entwurf einer Psychologie* von 1895 aufgreift: »Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in 2 Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als Ding beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann.«¹¹⁹ Was sich auf den ersten Blick als massiver Gegensatz darstellte, ist also letztlich sachlich weit weniger ein solcher.

Unüberwindbar bleibt indes der Gegensatz, der sich aus Ricœurs Konstrukt einer »Archäologie des Subjekts« bei Freud und deren Ergänzung durch eine supponierte »implizite Teleologie« bei demselben ergibt, abzulesen an den Problemstellungen v.a. der Identifizierung und der Sublimierung, sowie deren offene Auskleidung als Einheit von Archäologie und Teleologie, wie sie am Ende seines Freud-Buches erfolgt. Als Gegenstück zur retrospektiven, regressiven Tendenz der reduktiven, archaisierenden Interpretation der Freud'schen Psychoanalyse fordert er ein »prospektives Symbol der persönlichen Synthese und der Zukunft des Menschen und nicht nur ein regressives Symptom seiner ungelösten Konflikte« (DII,

117 J. Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, 133/dt.: 138.

118 Ricœur spricht in diesem Zusammenhang gar von einer »diabolischen Verkehrung«, welche »die Religion zur Verdinglichung und Entfremdung des Glaubens (macht)«. Es geht »um den Tod des metaphysischen und religiösen Objekts. Der Freudianismus ist einer der Wege dieses Todes« (DII, 509/DI, 542).

119 S. Freud, *Ges.W. Nachtragsband*, 426. Die Argumentationsfigur lässt entfernt an Husserls *Fünfte Cartesianische Meditation* denken.

501/DI, 532), in dem auch eine »ursprüngliche *Selbststachtung*« zum Ausdruck kommen soll (DII, 475/DI, 504). Präsuppositionen einer Selbstheit werden von Lacan nicht unterstützt.¹²⁰

Ricœur gelingt in diesem Zusammenhang ein gewisser Coup: Er kann zeigen, dass Freuds Konstrukt des Ödipuskomplexes eine zumindest einseitige Interpretation des Ödipus-Dramas von Sophokles ist. Freud hatte bekanntlich die nach wie vor aktuell erschreckende Wirkung des Schicksals des Ödipus damit erklärt, dass es unsere eigenen, in unseren eigenen Träumen zum Ausdruck kommenden inzestuösen und vatermörderischen Wünsche sind, die im Ödipusdrama als realisiert reflektiert werden. Nach Ricœur geht es bei Sophokles jedoch nicht nur um das Verbrechen, das Ödipus ohne Vorsatz begeht, sondern auch und gerade um den Prozess der Aufdeckung der Wahrheit, die zur schließlichen (Selbst-)Bestrafung des Protagonisten führt. Es geht um eine »Tragödie der Wahrheit«, um eine »Tragödie des Selbstbewußtseins, der Selbsterkenntnis« (DII, 496/DI, 527), in dessen Mittelpunkt nicht »das Problem des Sexus, sondern das des Lichts« steht, wofür auch der blinde Seher Teiresias steht (DII, 497/DI, 528).

Gegen Freud hat Ricœur sicherlich einen Punkt gemacht, gegen Lacan weniger, der nicht nur die Dimension der zu erweisenden Wahrheit über Ödipus stets im Blick hatte, sondern auch dessen Schicksal im *Ödipus auf Kolonos* und, dessen Nachkommenschaft betreffend, in der Tragödie der *Antigone* weiterverfolgte.¹²¹ Wenn Ricœur zum Abschluss seiner Interpretation des *König Ödipus* die Einheit beider Deutungslinien aufruft, ist dies zugleich der Aufruf zur »intentionalen Einheit des Symbols«, in welcher Einheit nicht nur die Entgegensetzung von Regression und Progression überwunden sein soll – diese sind nunmehr »die abstrakten, einem einzigen Symbolisierungsmaßstab entnommenen Termini, dessen beide extreme Grenzen sie bezeichnen« (DII, 501/DI, 533) –, sondern auch

120 Entsprechend fällt es Ricœur erheblich leichter, einen Bezug zur Kohut'schen Psychoanalyse herzustellen, die stark auf eine Konzeption des Selbst abhebt; vgl. *Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique*, in: EC1, 139–166; dt.: *Das Selbst in der Psychoanalyse und in der Phänomenologie* [sic!], in: *Über Psychoanalyse*, 115–137. An der Vereinbarkeit von Kohuts Selbst mit dem von Ricœur hier vertretenen phänomenologisch-philosophischen Selbst habe ich einige Zweifel.

121 Siehe dazu v.a. den Schlussteil des *Ethik*-Seminars.

»das Oneirische und das Poetische auf ein und derselben symbolischen Stufenleiter« zu stehen kommen, am Ende auch noch »die Hierophanien des Heiligen« (DI 499 f./DI, 531). »Im Symbol selber liegt die Versöhnung der beiden Hermeneutiken.« (DII, 521/DI, 555) So soll es letztlich möglich sein, »Urszenenphantasien« zu interpretieren, »um die Situation des Menschen im Heiligen zu *sagen*« (DII, 522/DI, 556). Freud habe fälschlicherweise geglaubt, »die direkte Psychologie des Glaubens und des Gläubigen« entwickeln zu können, »unter Aussparung einer Auslegung der *Texte*« (ebd.),¹²² spricht: der religiösen, der heiligen Texte.

Das abschließende Kapitel »Hermeneutik: Annäherungen an das Symbol« hätte auch am Ende der *Symbolik des Bösen* stehen können. Denn darin wird nicht nur der hermeneutische Zirkel von *Glauben* und *Verstehen* bekräftigt (DII, 505/DI, 537), sondern auch von der Symbolik des Bösen her eine Symbolik der Versöhnung in Angriff genommen (DII, 507/DI, 539). Ricœur sieht sich an die »Schwelle« seines Ausgangspunktes zurückversetzt, an jene »*Poetik des Willens*«, die er nun um die Dimension der »Anrufung«, des »Kerygma« erweitert begreift (DII, 504/DI, 536). Der »Krieg der Hermeneutiken« (DII, 444/DI, 470) ist beendet. Ricœur hat sich der Herausforderung durch die Freud'sche Psychoanalyse und ihre reduktive Hermeneutik und »Anti-Phänomenologie« (DII, 122/DI, 128) gestellt und ist unbeschadet aus dieser Prüfung zurückgekommen. Aus Lacans Sicht stellt sich Ricœurs Vorgehen eher als eine Art Vereinnahmung der Psychoanalyse dar, für die der Begriffstitel Hermeneutik emblematisch steht.¹²³ Das letzte Kapitel von *De l'Interprétation* bestätigt von Anlage und Durchführung her den Verdacht, der sich schon vor der Lektüre aus der eingangs dieses Kapitels rekapitulierten Anbindung an die zwei Bände der *Philosophie des Willens* leise andeutete: Das Freud-Buch ist fest in der sie tragenden Konzeption verankert, es ist auch als Gang auf ein fremdes (als Kulturtheorie auch schon wieder latent heimgeholtes) Terrain immer

122 Eva Moldenhauer gibt »en faisant l'économie d'une exégèse des *textes*« unverständlicherweise durch »wenn er die Ökonomie einer Exegese der *Texte* entwickelte« wieder.

123 Vgl. die Äußerung aus dem Jahr 1964, die sich freilich nicht auf das Freud-Buch bezieht, das erst 1965 erscheint, sondern auf Ricœurs Vortrag von Bonneval von 1960. Siehe Lacan, Sem XI, 140 f./dt.: 160 f.

nur ein Seitenstrang, eine kleine Ausbuchtung des ursprünglichen Projekts. Das heißt nicht, dass Ricœur nicht eine eigenständige und souveräne Durcharbeitung des Freud'schen Œuvres unter durchaus bedeutsamen Gesichtspunkten geleistet hat. Nur lässt der Rahmen und nicht zuletzt die Einbeziehung des Hegels der *Phänomenologie des Geistes* das Geleistete hinter die gewollte und äußerlich bleibende Konstruktion zurücktreten. Was das Verhältnis von Ricœur und Lacan angeht, bleibt es bei einigen Berührungspunkten – die Überlegungen zur psychoanalytischen Theorie der Sublimierung nach Freud oder die Funktion der Anwesenheit des Analytikers in der Aufrechterhaltung des Zugangs zum Unbewussten.¹²⁴

9. Fazit

Die Auseinandersetzung zwischen Ricœur und Lacan, so es überhaupt zu einer ernsthaften gekommen ist – was eher nicht der Fall ist –, doch auch rückblickend, rekonstruktiv, bedacht auf das, was vielleicht möglich gewesen wäre, ist eine überholte Angelegenheit. In den 1960er Jahren lag über allem der Schatten des Strukturalismus, der gerade dabei war, sich von einer strengen wissenschaftlichen Methode zu einer philosophischen Strömung mit breiteren Ansprüchen oder gar zu einer Weltanschauung zu transformieren; zugleich kündigte sich noch ganz dezent der Aufstieg des Marxismus an

124 Es gibt noch einen weiteren Punkt, der hier aber seiner Komplexität wegen nicht hinreichend herausgearbeitet werden konnte: die Theorie der *Vaterschaft*. So finden sich auf den letzten Seiten von *De l'Interprétation* verstreut einige teils rätselhafte Aussagen über den Vater: »Der Vater ist weit mehr als der Vater, und die Frage nach dem Vater weit mehr als eine Befragung über meinen Vater [...]« (DII, 498/DI, 530); »der Vater ist nicht *mein* Vater« (DII, 516/DI, 549); »[...] in dieser Hinsicht ist der Vater Nicht-Vater« (DII, 527/DI, 561), und allgemeiner: »Man kann also die Gestalt des Vaters nicht von der mythisch-poetischen Funktion trennen, in die sie eingeschlossen ist« (DII, 519/DI, 553). Vgl. auch den späteren Text (1969): *La paternité – du fantasme au symbole*, in: CI, 613–650. Von Lacan stammen bekanntlich die Theoreme der väterlichen Metapher und des Namens-des-Vaters mit seinen unübersehbaren theologischen Implikationen; vgl. für einen Überblick v. Vf., *Der Name-des-Vaters – ein Theorem der Lacan'schen Psychoanalyse*, in: T. Vesting, S. Koriöth, I. Augsberg (Hg.), *Im Namen des Vaters. Gesetz – Geschlecht – Familie*, Wien, Berlin 2021, 40–68.

und damit auch die Studentenrevolte und die Krise der Universität. Um diesem alten Streit weiterführende Perspektiven abzugewinnen, bräuchte es einen viel weiter ausholenden Durchgang, der etwa die jeweiligen Positionen zu Identität, Selbst- und Andersheit bis hin zu Fragen der Xenophobie und des Rassismus genauestens herausarbeitet und neu konfiguriert – unter Einbeziehung diverser weiterer, hier nicht zu umgehender Denker wie etwa Levinas, Foucault und Derrida.¹²⁵

125 Nach Abschluss aller Arbeiten an diesem Beitrag ist eine weitere einschlägige Monographie erschienen, auf die hier nur hingewiesen werden kann und soll: M. Steinmetz, *Subjekt und Psychoanalyse. Die Freud-Interpretationen Paul Ricœurs und Jacques Lacans*, Baden-Baden 2023.

