

Rolf Kühn

Hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüre der Psychoanalyse

Ein Vergleich zwischen Paul Ricœur und Michel Henry

1. Einleitung (1121) | 2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur (1124) | 3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch« (1131) | 4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (1141) | 5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry (1149)

1. Einleitung

In Ricœurs Frühschriften wie *Philosophie de la volonté*¹ wird die Reziprozität zwischen dem intentionalen Handeln und seiner leiblichen Entsprechung durch das zirkuläre Verhältnis der Affekterprobung und der Vorstellung erläutert. Das affektive Pathos wird dabei als ein anderer Modus des Denkens anerkannt, der vom reflexiven *Cogito* verschieden ist und der Opazität insofern unterworfen bleibt, als sich die leibliche Existenz außerhalb von Sprache und Repräsentation vollzieht. Diese »blinde Erfahrung« des Leibes findet sich nur durch die Intentionalität der Vorstellung und der Sprache erhellt, wobei Ricœur zwei Ebenen des subjektiven Leibes unterscheidet, nämlich das Passive und Unwillentliche (Gewohnheiten und Emotionen) sowie eine absolute Passivität ohne jeden Willen (Charakter, Unbewusstes, Leben). Unter Rückgriff auf Maine de Biran, der eben-

1 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, München 2016; *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible* [=HF]; *Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, Paris 1960 [=SM]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971.

falls für Michel Henry eine zentrale Bedeutung hat,² wird innerhalb von *Le volontaire et l'involontaire* das Sein des handelnden Selbst als eine subjektive Kraft verstanden, welche durch keine objektivierende Vorstellung vermittelt ist. Da die Anstrengung im Sinne des Biran'schen *effort* einen unmittelbar inneren Akt des Selbst auf sich selbst bildet, tritt die Dialektik der Anstrengung als Handlungsbewusstsein im Sinne einer Schaukelbewegung auf, in der sich die leibliche Gewohnheit und die spontan affektive Sinnlichkeit abwechselnd als Fügsamkeit und Widerstand vollziehen. Die durch die Anstrengung hierbei fundierte unsichtbare Einheit bedeutet, dass sich das Subjekt als ein subjektiver Leib mit seiner inneren Vielfalt an Möglichkeiten erfährt, so dass seine körperhafte Ausdehnung auf keine geometrische Räumlichkeit zurückgeführt werden kann. So vermag die Gewohnheit im Handlungsvollzug dem Wollen zu gehorchen, während sich die Emotion als Widerstand melden kann – und umgekehrt (vgl. VI, 294 ff.).

Liest man diese Frühschriften vom späteren Werk Ricœurs³ über die »Selbsheit« (*ipséité*) her, so kann man festhalten, dass die beiden Leibebenen die Figur der Passivität als »Andersheit« bilden, deren weitere Formen das Bewusstsein und der Andere sind. Die passiven Impressionen und die Widerstandserfahrung werden durch die Aktivität und Passivität artikuliert, wobei Ricœur Henrys⁴ frühes Werk über Biran zitiert, um seine Konzeptualisierung des Paradoxes von Widerstand/Fügsamkeit bzw. Passivität/Aktivität zu rechtfertigen. Im Unterschied zu Henry kennt Ricœur allerdings keine selbstaffek-

2 Vgl. L. A. Umbelino, *A l'école du biranisme. Paul Ricœur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran*, in: J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Louvain 2016, 185–194.

3 Vgl. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 372 f. Anm. 1; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; dazu S. Laoureux, *Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de ›Soi-même comme un autre‹ à Michel Henry*, in: P. Canivez, L. Couloubaritsis (éd.), *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur – huit études*, Paris 2013, 177–195.

4 Vgl. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965; P. Maine de Biran, *Von der unmittelbaren Apperzeption*. Berliner Preisschrift 1807, Freiburg i. Br., München 2008, 248 ff.

tive *Einheit* von Passivität/Aktivität,⁵ sondern das genannte Paradox erlaubt ihm das Festhalten an einer inneren Entzweiung, welche ins Herz der leiblichen Subjektivität selbst eingeschrieben bleibt, woraus sich seine ethische Positionierung als Konflikt von *passio/ratio* sowie der spätere Versöhnungsversuch als Hermeneutik des »verwundeten Cogito« über Metaphern und Narrativität speist.⁶ Bei einer solchen Konstellation, die rezeptionsgeschichtlich genährt ist von der Reflexionsphilosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie nach Nabert, Husserl, Marcel und Jaspers,⁷ war es nur konsequent, das absolut Unwillentliche des passiv erlebten Widerstandes wie der unbewusst auftretenden Gewohnheit und Emotion mit Hilfe der Psychoanalyse Freuds zu vertiefen, deren hermeneutisch-energetische Sinnerhebung der Frage des Symbols und Symptoms folgt. Denn Charakter, Unbewusstes und Leben gehören als Vorgegebenheiten der Opazität einer »Verbergung« (*dissimulation*) an,⁸ um auf diese Weise die Diskontinuität zwischen Affekt und Handeln zu integrieren – nämlich als intentionales und nicht-intentionales Bewusstsein, wie es Ricœurs *Essai sur Freud* als eine Interpretation der Psychoanalyse eigenen Stils weiterführt.

In den frühen Untersuchungen erfuhr weder das Verhältnis des Seelischen und Biologischen noch das Paradox von Widerstand und Fügsamkeit eine psychoanalytische Interpretation. Freuds »Metapsychologie« von 1915 wird Ricœur die Gelegenheit geben, daraus das Zusammenfallen der Bewusstwerdung mit der Aufhebung des Widerständigen dank einer Hermeneutik des Unbewussten im Bereich des »Sinns« (*sens*) vorzunehmen, wobei eine neue systematisierende Artikulierung von Trieb (*pulsion*) und Vorstellung (*représentation*) erfolgt. Wie in Henrys Lebensphänomenologie löst sich dieses hermeneutische Verständnis der Psychoanalyse von der anfänglich neu-

5 Vgl. R. Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Hildesheim, Zürich, New York 2006.

6 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986; S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexion auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004.

7 Vgl. S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg i. Br., München 1999.

8 Vgl. VI, 333–416.

ro-biologischen Erklärung Freuds des Bezuges zwischen Kraft und Sinn. Was Ricœur mit Hilfe seiner hermeneutischen Freudlektüre verfolgt, ist allerdings keine radikale Phänomenologie des *Lebens* wie bei Henry, sondern eine Reflexion über die leib- und affektgebundene individuelle wie geschichtliche *Subjektivierung*.⁹ Dabei erfolgt die Analyse der symbolischen Sprache und des Symptoms als *prozesshafte* Hermeneutik von *arche*, *telos* und *eschaton* im Sinne einer subjektiven ethischen Selbstwerdung durch Begehren und Anstrengung hindurch, das heißt als Zusammenführung von Unbewusstem und vorbewussten Symbolisierungen. Ricœur sucht darin eher eine Überkreuzung als eine letzte Vereinheitlichung der konfliktuellen Interpretationsvielfalt auf, so dass er methodisch für eine solche Hermeneutik der Psychoanalyse sowohl der Semantik wie Reflexion der Existenz verpflichtet bleibt, was er selber die »Bewegung der Interpretation« als »Bewegung der Entzifferung (*déchiffrage*)« nennt.¹⁰

2. Hermeneutik und Psychoanalyse bei Ricœur

Hinsichtlich der philosophischen Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse kann Ricœurs Freudinterpretation als beispielhaft für eine *sinnbezogene* Phänomenologie der seelischen Wirklichkeit verstanden werden, um im Vergleich damit den notwendigen Anspruch eines rein immanenten Affekts zu verdeutlichen, wie er für Henrys Lebensphänomenologie grundlegend bleibt. Ricœur will als »epistemologische Kritik« die realitätsorientierten Begriffe der Psychoana-

9 Vgl. C. Thiboutot, *Le sujet entre approches phénoménologique et psychanalytique: la lecture et la contribution de Michel Henry*, in: *Collection Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques* 2 (2007) 74–81, mit ständigem Bezug auf Ricœur; D. Tiaja, *La vie de la subjectivité corporelle. L'entre-jeu de l'intériorité et de la subjectivation. Henry et Ricœur*, in: *Revue Internationale Michel Henry* 9 (2018), 45–83, hier: 69 ff.

10 Vgl. P. Ricœur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 25 f. [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, 27 f. [=DI]; *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974; frz.: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969. In *De l'interprétation*, 480 f., verweist Ricœur dabei auf seine frühen Ergebnisse aus *Le volontaire et l'involontaire* zurück.

lyse – vornehmlich jene der *Topik* und *Energetik* – als Organisationsfaktoren eines neuen hermeneutischen Objektivitätsbereichs ableiten. Dies führt zur Gegenüberstellung von Phänomenologie und Psychoanalyse, als eben mit solcher Realitätsdeutung prinzipiell der *Sinnstatus* zur Debatte steht, woran sich das neuzeitliche Denken jeder Genesis, Konstruktion oder Dekonstruktion immer wieder versucht hat. Die Frage nach dem zu entziffernden »tieferen« Sinn der menschlichen Sprach- und Verhaltensweisen ist also zugleich die Herausforderung an die Philosophie als Hermeneutik und tritt ebenfalls als existentielle Situations- und Wertanalyse bei Ludwig Binswanger (Daseinsanalyse) und Viktor E. Frankl (Existenzanalyse) auf.¹¹ Jede rein empirische Kritik der Psychoanalyse bleibt daher von vornherein unangemessen, weil die analytische Situation eine *sprachlich* bestimmte Situation ist, von der Ricoeur sagt, »dass die Konzepte der Analyse [in der Entfaltung] dieses Feldes des Wortes« beurteilt werden müssen (vgl. DII, 366/DI, 355). Anstatt also von der expliziten Beibehaltung des Vorstellungsprimats als »Bewusstwerdung« in der Psychoanalyse zu sprechen, kann auch gesagt werden, es handle sich in ihr um das Verhältnis von *Bedeutung/Zeichen* bzw. Signifikanten, wie es zeitgleich auch Jacques Lacan ausarbeitete, dessen Seminare Ricoeur teilweise besuchte.¹² Selbst wenn also im Sinne des naturalistischen Selbstverständnisses Freuds die psychische Energetik auf die somatische Natur zurückverweist, kann der Zugang zu derselben nur über die Vermittlung der »psychischen Repräsentanten« jener Energie gefunden werden. Als Prozesse des Bedeutens fallen diese Repräsentationen unter die Gesetzlichkeit einer »Deutung«, und die Erhellung der »Realität« wäre somit von einer hermeneutischen Phänomenologie durchzuführen. Da sich zwischen phänomenologischer Epoché und Kritik des unmittelbaren Bewusstseins eine Parallele Husserl/Freud auftut, geht Ricoeur diesen vergleichenden Weg, wobei jedoch seine Kritik des unmittel-

11 Vgl. R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*, Freiburg i. Br., München 2015, 297–320.

12 Vgl. E. J. Lee, *Pour une critique phénoménologique de la psychanalyse: Henry, Freud, Lacan*, phil. Diss. Universität Straßburg 2009, 206–291; Kühn, *Begehren und Sinn*, 211–268. Außer Lacan wären noch andere Weiterentwicklungen der Psychoanalyse zu erwähnen, die zum Teil eine Kritik an Freuds Theorie implizieren, so etwa Adler, Bion, Erikson, Melanie Klein, Kohut oder Kernberg.

baren Bewusstseins den Husserl'schen Evidenzbegriff überschreitet (vgl. DII, 443f./DI, 431).

Nach Husserl ist nur die auf den flüchtigen Augenblick beschränkte subjektive Erscheinung in ihrer apodiktischen Evidenz absolut »leibhaft« gegeben. Alle weiteren Realitätskontexte sind in ihrer »Objektivität« nur mögliche Evidenzen als wahrnehmungsmäßig noch zu erfüllende Horizonte, womit das *Cogito* selbst bedroht ist, insofern sein lebendiger Kern auf eine stets entgleitende Jetzt-Gegenwart begrenzt ist, wie mit Ricœur leicht einzusehen ist.¹³ Der mitgemeinte Horizont weiterer möglicher Gebung entzieht sich in die unendliche Welt- als Intentionalitätsoffenheit hinein, was Implizites und Unbewusstes beinhaltet. Hinzu kommt, dass das *Cogito* ein *transzendentes* Konstitutionsvermögen ist, denn jeder nur mögliche Sinn für uns ist durch dieses *Cogito* bedingt, welches allerdings in seiner leistenden Letztfundierung »anonym« bleibt, da es nur als »stumme Konkretion« gegeben ist.¹⁴ Damit tritt eine noch größere Problematik innerhalb dieser historischen Phänomenologie auf als die deskriptiv »psychologische« Zerbrechlichkeit in der zeitlichen Augenblicksbeschränkung. Denn eine anonym transzendente »Subjektivität« widerspricht der urphänomenologischen Absicht, das Erscheinen als solches in seiner lebendigen Wirktschaftlichkeit zu fassen, mit anderen Worten in seinem unmittelbar affektiven Sichgeben. Wenn aber das *Wie* der originären Phänomenalisierung der Phänomenalität Husserl entgleitet, dann gewänne die Hermeneutik ihre alleinige Berechtigung dadurch, dass die leistende Intentionalität die thematische Intentionalität überschreitet. Das letzte sinnstiftende Vermögen (des *Cogito*) ist als Sinnquelle (als lebendiges *Cogito*) vom thematisierten *Cogito* (einzelne Sinngebung) nicht einzuholen. Damit aber wären die zeitgenössische Sinnhermeneutik bei Ricœur und die Unbewusstheitstheorie nach Freud nur zwei

13 Wir erinnern daran, dass Ricœur nicht nur neben Levinas einer der ersten Übersetzer Husserls ins Französische gewesen ist (*Ideen I*), sondern dessen Phänomenologie entsprechende Analysen gewidmet hat; vgl. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986; N. Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain 2005; C. Serban, *De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricœur face à Husserl*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 111–132.

14 Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)*, Den Haag 1976, 191.

äußerlich verschiedene Lösungsansätze für ein und dieselbe verbleibende Grundproblematik des *Cogito* als unsichtbarer Lebendigkeit – im Sinne eines reinen Affekts als ursprünglicher Einheit von Leiblichkeit und Begehren, was für die Praxis von Analyse/Therapie grundlegend ist.¹⁵

Wenn die Phänomenalität nur auf der Ebene der thematischen Intentionalität herrschen sollte, dann handelt es sich dabei um das unmittelbare Bewusstsein, welches sein Objekt kennt, weil letzteres sich ihm zeigt, indem es vom Bewusstsein konstituiert wird. Die genannte *operative* Intentionalität bleibt aufgrund ihres Anonymseins ungesehen; sie ist thematisch nicht offenbar und agiert als nicht-gesehenes »Bewusstsein«. Damit ist das thematische Bewusstsein ein wesenhaft begrenztes, nämlich jenes der »äußeren Realität« nach Freud, während »das unsichtbare Nichtwissen der Intentionalität im Vollzug« immer noch ein anderes Korrelat besitzen kann als jenes, welches sich thematisch »am Objekt« offenbart (DII, 370/DI, 359). Problematisiert Ricœur diesen Bruch zwischen den beiden genannten Bewusstseinsweisen auch als das »verwundete Cogito« wie in *Soi-même comme un autre*,¹⁶ dann geschieht dies mit der Absicht, in diesen Abstand die hermeneutische Phänomenologie

15 Zur ersten Stellungnahme Henrys gegenüber Ricœur vgl. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985, 383 Anm. 58; sodann *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, 8, sowie für den Tagungsband J. Greisch u. R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 127–143; *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*; nachgedruckt in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie, t. II: De la subjectivité*, Paris 2003, 163–182, hier: 168 ff. Zuvor hatte Henry schon einen anderen Beitrag für eine Ricœur-Festschrift verfasst: *Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie*, in: G. B. Madison (éd.), *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris 1975, 128–151; nachgedruckt in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie, t. V*, Paris 2015, 31–44. Außerdem gibt es drei Briefe Henrys an Ricœur vom 23. Februar u. 19. Juni 1983 sowie vom 1. Januar 1984, welche die Bedeutung von *De l'Interprétation* für die Redaktion seines eigenen Werkes *Généalogie de la psychanalyse* hervorheben; vgl. *Revue Internationale Michel Henry 1* (2010), 15–18; ein vierter Brief vom 28. November 1986 bezieht sich auf seinen Beitrag *Ricœur et Freud*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 15. Im letzteren Sammelband werden in der Einleitung, 3–14, ebenfalls Notizen zitiert, die Henry für diesen Beitrag bzw. in seinem Handexemplar von *De l'Interprétation* hinterlassen hat.

16 Vgl. vorherige Anm. 4 sowie L. Metzger, *Philosophische Interpretation des Selbst. Untersuchungen zur Subjekttheorie bei Paul Ricœur*, Münster 2015.

auf dem Boden eines *geschichtlich* gewordenen Raumes zwischen dem unbewusst konstituierten Sinn durch die letztfungierende unsichtbare Intentionalität und dem »mir gegenüber« apperzipierten Sinn im thematischen Bewusstsein einzuführen: »Die Aufgabe [...] wird darin bestehen, die Kluft der beiden Diskursordnungen zu übersteigen und den Punkt zu erreichen, an dem zu begreifen ist, dass die Energetik durch eine Hermeneutik *hindurchgeht* und dass die Hermeneutik eine Energetik *entdeckt*.«¹⁷ Über den Weg seiner Analyse von *Cogito* und *Selbst* im Zusammenhang mit seiner Freudlektüre und danach berichtet Ricœur selber in *Kritik und Glaube* (Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay),¹⁸ dass er in *Soi-même comme un autre* durch die Unterscheidung von Selbigkeit und Selbstheit (*mêmeté* – *ipséité*) vor allem auf die Frage antworten wollte: *Wer handelt?* Dabei spielt der »erlebte Leib« (*corps propre*) eine entscheidende Rolle, insofern die Semantik wie Pragmatik der Sprachwissenschaften *Selbst* und *Leib* nur als äußere Objekte wahrnimmt, die Handlung aber stets mehr als ein bloß äußerer Vollzug ist und teilhat an der »narrativen Identität«, welche durch leiblich wie sprachlich fundierte Erzählung strukturiert ist, ohne jedoch den Affekten als rein immanentem Begehren eine eigenwesentliche »Narrativität« zuzubilligen.¹⁹

Dass die posthusserlsche Phänomenologie schon immer versucht hat, diesen letztlich als leibliche Faktizität konstituierten Sinn daseins- und existenzanalytisch oder als dekonstruktivistische Differenz der »Andersheit« bzw. »Spur« einzuholen, ist bekannt. Die zugestandene Unmöglichkeit jedoch, Dasein im philosophischen Verstehen in seiner ek-sistentiellen Aktualität einholen zu können (Heidegger), bzw. das Retardieren des Bewusstseins als nie unmit-

17 Ricœur, DII, 79/DI, 80, was er als »gemischten« oder »ambigen Diskurs« schon als Spannung in seinen Symbolanalysen herausgearbeitet hatte; vgl. DII, 47 ff./DI, 50 ff.

18 P. Ricœur, *Kritik und Glaube*. Ein Gespräch mit F. Azouvi u. M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 98–133; frz.: *La Critique et la Conviction*, Paris 1995; vgl. ebenso J. Greisch (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995.

19 Der Leibgegebenheit im Zusammenhang mit der Ipseität räumt D. Tiaja zentrale Bedeutung zu; vgl. *La vie de la subjectivité corporelle*, 75 ff.; zur Narrativität S. Bläser, *Erzählte Zeit – erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff narrativer Identität*, Berlin 2015.

telbare Präsenz aufzuheben (Derrida),²⁰ erkannte auch schon die Hegel'sche Problematik des absoluten Wissens als Grenze allen Bewusstseins an. Denn die totale Wiedergewinnung der leistenden Intentionalität mittels geschichtlicher Genese oder Dialektik zerbricht am Wesen ihres zunächst rein immanenten Erscheinens selbst, sofern das Nichtreflektierbare der letztfungierenden Leistung reiner Subjektivität ein absolutes *Vorher* im Schoß jeder Reflexion darstellt.²¹ Kurz gesagt, bricht sich jeder geschichtliche Sinn (Hermeneutik) an der radikal innersubjektiven Selbstaffektion (Henry) als a-historischer Ursprungsgegebenheit (Affekt der Psychoanalyse) – und genau dies bleibt die Kernproblematik jeder Psychologie, reflexiven Ichauffassung oder intentionalen Analyse/Therapie, wie groß die traumatische Ohnmacht als menschliche Grundsituation der »Hilflosigkeit« (Freud) überhaupt auch sein mag.²²

In der hermeneutischen Gebrochenheit von Sinn/Bewusstsein kann so ein Seelenleben definiert werden, welches nicht mehr direkt der Vermittlung des Selbstbewusstseins bedarf, sofern dieses grundsätzlich unsichtbar, unzugänglich oder »unbewusst« in seinem Selbstvollzug ist. Was bleibt, ist ein je unverstandener Sinn, der zum zu entziffernden Text wird, welcher in seiner unverstandenen Wahrheit dennoch einen »Sinn« gemäß Ricœur bildet, weil er zur hermeneutisch de-finierten Ursprungsregion der Sinnkonstitution gehört. Was die Freud'sche oder phänomenologische Hermeneutik benötigt, ist mithin ein Material von noch-nicht-verstandenem Sinn. Dass diese originäre Beschreibungssituation Husserl nicht fremd war und die

20 Vgl. R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg i. Br., München 2019.

21 Auch Ricœur kennt ein solches Absolutes vor jedem Text; vgl. *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; für eine ausführliche Analyse R. Kühn, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg, Basel, Wien 2013, 216–237.

22 Vgl. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, 265–317, wo nicht nur die Ansätze von Ricœur, Henry, Richir und Lacan für die jüngere Auseinandersetzung zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse dargestellt werden, sondern auch die vorhergehenden Stellungnahmen zu Freud durch Scheler, Minkowski, Sartre und Merleau-Ponty (260–265); sowie zuvor J. Rüttsche, *Freud in der französischen Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971) 401–423; aktuell R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris 2013.

hermeneutische Phänomenologie auf ihn in idealer Weise zurückgreifen konnte, zeigt gut Husserls Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Sinnengenese. In den aktiven Synthesen kontrolliert das Bewusstsein durch spezifische Akte des Zum-Erscheinen-Bringens nicht nur den korrelativen Sinn seines diesbezüglichen Vermögens, sondern das *Cogito* kann solche Hervorbringungen stets auch aktiv wiederholen, um sie in der Schau der Wesensbestimmung zugänglich zu machen. In der passiven Synthese hingegen ist das Bewusstsein einem letzten hyletischen Erfahrungssubstrat ausgeliefert, welches als primordiale »Erfahrenheit« für Husserl zwar schon »ahnenden« Weltcharakter besitzt, aber in seiner Bindung an die Ego-Passivität nicht nur die Kehrseite der urteilenden Vernunfttätigkeit darstellt, sondern absolute Bedingung jeder Aktivität als eines prä-konstituierten Feldes ist, welches zumeist einem unbewussten Habitus als Übergang zum »wachen« Bewusstseinssinn entspricht.

Diese passive Synthese bringt also nicht nur die Objekte hervor, welche dann vom Ego durch seine aufmerkende Zuwendung als »Weckung« aufgefunden werden. Vielmehr vollzieht sich die originäre Genese als konstituierende Leistung im Ego ohne dieses sich-wissende Ego selbst, obwohl Husserl eine Minimalaktivität des »Vor-Ego« auch hier anzunehmen scheint.²³ Sofern diese passive Erstsynthese ohne bewusstes Wollen gegeben ist, erscheinen ihre Produkte für das thematische Bewusstsein als opake »Vor-Gegebenheit«. Die Bedeutung, welche Husserl diesen passiven Synthesen in der Untersuchung der frühesten Erfahrungsassoziation und Zeitlichkeitskonstituierung zumisst, verleiht diesen Synthesen deshalb eine »archäologische Sinnfundierung« im Sinne Ricœurs, da ihre übereinander gelagerten Schichten wie endlos erscheinen – ausgehend vom archaisch passiven Urimpressionalen bis hin zum sprachlich vermeinten Sinn. Und da der gemeinte Sinn wiederum außerhalb der phänomenologischen Aktualität sehr schnell zerfällt, bilden sich selbst auf der Ebene der aktiven Synthese immer dichtere Schichten von sekundären passiven Sedimentierungen, welche auch einen lebensweltlichen Habitus profilieren. Dies macht die phänomenologische, aber auch psychoanalytische Arbeit zu einer stets wiederholten Anstrengung, um die begrabenen Bedeutungen freizulegen, wobei

23 Vgl. R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg i. Br., München 1998, 39 ff.

die tiefsten niemals bewusst gewesen sind. Die objekt- oder sinnhafte (noematische) Bewusstseinsklärung verweist dergestalt an die reflexive (noetische) Bewusstseinselbsterhellung, welche aus diesem phänomenologischen Programm eine exemplarische Hermeneutik macht, ohne eine originär immanente Intensität leiblicher Selbstgebung (Begehren, Trieb) wirklich aufzudecken.

3. Die Kur als Begegnung oder »Kraftaustausch«

Nimmt man hinzu, dass die leistenden Intentionalitäten sich nicht ausschließlich auf die Vorgänge von Assoziation und Verzeitlichung beschränken, wie Husserl sie hauptsächlich in Augenschein nimmt, sondern gerade auch Bedürfen, Begehren und triebhaften Affekt umfassen, wie Henry²⁴ sie meta-genealogisch als rein phänomenologisches Leben bestimmt, dann skizziert die erwähnte Synthesenlehre mit ihrer Betonung von passiv unbewussten Schichten auch eine erste angemessene Integrationsstruktur für die Psychoanalyse. Erscheint diese nicht im Grunde als eine Hermeneutik des verlangenden Bedürfnisses, wie die Ernstnahme der Affektivität als »innerer Realität« zeigt? Im Sinne Ricœurs kann deshalb das hermeneutische Projekt als die erklärende Anwendung von archaisch phänomenologischen Sinnschichten auf dieses begehrende Bedürfnis und seine Objekte verstanden werden. Dadurch fiele die Erforschung einer ursprünglichen Sinnfundierung mit der psychischen Geschichtlichkeit des libidinösen Objekts und seiner Realität durch die Stadien der *Libido* hindurch zusammen.²⁵ Der *Triebbegriff* ist bei Freud als Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem angesetzt, woraus sich eine »Arbeitsanforderung« an die Psyche zwischen Bedürf-

24 Vgl. M. Henry, *Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme* [1986], in: ders., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris 2004, 87–110; ders., *Genealogie des Freudianismus* sowie *Phänomenologie und Psychoanalyse*, in: M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg i. Br., München 2005, 93–105 u. 106–123.

25 Vgl. S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, in: *Ges. Werke X*, Frankfurt/M. 1948, 209–232, hier: 214 f.; Ricœur, *De l'Interprétation*, 286ff. (dt. 279 ff.); zum Schwanken Freuds zwischen Szientismus und Hermeneutik auch schon J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1970.

fen und Befriedigung ergibt, was die »psychischen Repräsentanten« des Triebes erklärt. Zu dieser hermeneutischen Vergeschichtlichung des »primären Bedürfnis« bzw. »objektalen Prozesses« tritt ergänzend im Licht der faktischen Konkretion der unbewusst libidinösen Sinnproduktion auch die *Leiblichkeit* als eigener oder subjektiver Leib in der Perspektive einer analytisch-hermeneutisch bevorzugten Beschreibungsmaterie hinzu. Denn der Leib ist sowohl Sitz des begehrenden Bedürfnis wie einer Gesamtheit signifikanter Verhaltensweisen, wo der Sinn nicht mehr bloß als ideales Korrelat einer vor-stellenden Intentionalität auftritt, sondern als das jeweilige Verhalten selbst, das heißt als ein *im Leib* erscheinender Sinn. In der Sicht der Ricœur'schen Phänomenologie, was aber auch für Merleau-Ponty wie Levinas gilt, fungiert die Intentionalität weiterhin als Prinzip dieses »leibgewordenen Sinnes«, aber es ist sozusagen eine verfleischlichte Intentionalität, oder anders gesagt ist der Leib in sich bereits ein »intentionaler Leib«.

Was bedeutet nun diese leiblich begehrende Apriorität in Bezug auf die analytische Kur als *sprachlich* situiertes Geschehen? Nichts weniger als die Anwendung des unbewussten hermeneutischen Sinnes auf die Sprache selbst, die bereits vor jedem Urteilen von einem im »leiblichen Verhalten« agierenden Sinn durchzogen ist. Vor der thematischen Aussage in einem grammatisch, syntaktisch oder semantisch strukturierten Diskurs mit dessen immanent linguistischen wie rhetorischen Gesetzmäßigkeiten hat sich mithin immer schon ein verhüllt *operativer* Sinn der Affekte vollzogen, so dass der propositionale Ausdruck als Sinn stets sekundär erscheint. Konfrontiert man eine solche Sprachsituation mit dem Paradigma der Husserl'schen Wahrnehmungsanalyse, dann tritt das Sprechen nach Ricœur²⁶ in der Psychoanalyse mit einer ähnlichen Dialektik von *Abwesenheit* und *Präsenz* wie das Wahrnehmen auf. Die apperzipierten Seiten eines Gegenstandes setzen für die phänomenologische Deskription die mitgemeinten Seiten und deren noch unbestimmten Horizont voraus, so dass jede anschauliche Gebung auf weitere mögliche Gegebenheiten verweist. Dieses Spiel erfüllter und noch nicht-erfüllter Sinnhorizonte zeigt sowohl die Begrenzung des mit

26 Vgl. zur Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Sprachtheorie: *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973 (als Band 2 von *Le conflit des interprétations*).

dem Blick Erfassten wie den immanenten Abwesenheitshorizont bei jedem aktuell Gegebenen. Damit ergreift eine ähnliche Trauerarbeit den Wahrnehmenden wie das Kind, welches auf die ständige Gegenwart der Mutter verzichten muss und sie daher bei ihrer Abwesenheit durch Sprache oder Symbol evoziert, wie es deutlich sein »Fort-Da«-Spiel zeigt.²⁷ Die endlich begrenzte Präsenz des thematischen Sinnes wird von der unbewussten Totalität der leiblich archaischen Sinngebungen begleitet, ohne welche der manifeste Sinn unverständlich bliebe, so dass Ricœur über diese »Nacht des Sinnes« nur schreiben kann: »Die Ambiguität der ›Sache‹ wird das Modell jeder Ambiguität der Subjektivität im Allgemeinen sowie der Intentionalität unter all ihren Formen« (DII, 376/DI, 365).

Damit kann diese Hermeneutik des »verwundeten Cogito« und seines »archäologisch« zu hebenden Tiefensinns eine vergleichbare radikale Infragestellung der unmittelbaren Bewusstseinsillusion seitens der Phänomenologie wie der Psychoanalyse verzeichnen.²⁸ Aber es liegt auch auf der Hand, dass Ricœur die Freud'sche Prämisse letztlich teilt, denn die »Ambiguität« der Objektrealität ist dem *vorstellenden* Wahrnehmungsmodell entnommen, das auf die »Ambiguität der Subjektivität« als solche zurückschlägt. Es muss daher radikalphänomenologisch gefragt werden, ob gerade die Subjektivität als *Bedürfen*, *Affekt*, *Libido* oder *Begehren* nicht ihre *eigene* apodiktische Gewissheit *vor* aller thematisch bedingten Opazität besitzt, da nur für den *ekstatischen* Blick etwas »dunkel« sein kann. Ricœur besitzt allerdings jene philosophische Klarsicht, im Augenblick der scheinbar größten Annäherung zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse zugleich deren Unterschied festzuhalten. Denn in der Husserl'schen Phänomenologie gibt es dem methodischen Anspruch nach keinerlei Hindernis im fortschreitenden Erhellungsprozess der sedimentierten Sinnschichten. Wie das intentionale Bewusstsein als

27 Vgl. M. Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1983; M. B. Buchholz, *Das Selbst – Über den Individualismus hinaus. Einige Befunde der Säuglingsforschung – neuere psychoanalytische Perspektiven*, in: H. G. Petzold (Hg.), *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2012, 295–332; R. Schindler, *fort-da. Psychoanalyse intensiv / extensiv*, 2 Bände, Baden (CH) 2017.

28 Vgl. DII, 279 ff./DI, 271 ff.; dazu bereits P. Welsen, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricœurs*, Tübingen 1980.

teleologische Bewegung der unbegrenzt vorantreibenden Wahrnehmungsmodifizierung ist auch der gesamtphänomenologische Selbsterhellungsprozess eine reduktiv *kontrollierte* Auslegung immer neuer potentieller Horizonte.

Im Gegensatz dazu kennt Freud eine *Schranke* zwischen Primär- und Sekundärvorgängen, die nur schwierig zu überwinden sei, wie die Diskussion um »Lust- und Realitätsprinzip« zeigt, da die beiden damit identischen Bezugssysteme Unbewusst/Bewusst nur *verschlüsselt* miteinander kommunizieren.²⁹ Dies aber ist bei Freud weniger als philosophische Erklärung zu würdigen denn als therapeutische Ausgangssituation zur Erarbeitung von »deutenden« Interventionen in der analytischen Kur. Diese »Deutungen« unterscheiden sich praktisch von der phänomenologischen »Aufweisung« in ihrer teleologischen Typik, denn was in der psychoanalytischen »Bewusstwerdung« wiedererlebt werden soll, ist nicht der eidetische Bezug intentionaler Verweise zwischen selbstgegebenen und abwesenden Objektseiten. In der Psychoanalyse handelt es sich vielmehr um das *affektiv verborgene* Bedürfen, dessen Assoziationen nicht den bloßen Vorstellungsgesetzlichkeiten gleichen, weil das begehrende Prinzip des psychischen Bedürfnisses als rein *kraftaffiziertes* ein anderes ist. Damit ist analytisch-therapeutisch der »Sinn« von »Kräften« zu enthüllen; das heißt, es bleibt zu jenem Begehren zurückzufinden, welches die Kraftbewegung des singulären Bedürfnisses sowie dessen »Verschiebungen« bestimmt. Aus diesem Grunde müssen die Triebkräfte mittels einer Methode aufgefunden werden, an denen die Psychoanalyse bis heute elaboriert.³⁰ Anders gesagt, muss das naturierende Prinzip selbst der »Deutung« zugänglich gemacht werden, bevor die Erhellung der naturierten Bedeutungen effektiv werden kann.

An dieser Stelle ist folglich zu sehen, dass phänomenologische Methode in unmittelbarer Husserlnachfolge bei Ricœur und psychoanalytisches Verfahren nicht identisch sein können, wie gerade Henry³¹ betont. Denn wenn die Psychoanalyse rein praktisch in den Be-

29 Vgl. K. Wondracek, *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie*, Freiburg i. Br., München 2013, 93 ff.

30 Vgl. J. Z. Guggenheim, M. Hampe, P. Schneider, D. Strassberg (Hg.), *Im Medium des Unbewussten. Zur Theorie der Psychoanalyse*, Stuttgart 2016.

31 Vgl. *Affekt und Subjektivität*, 108 ff. (»Phänomenologie und Psychoanalyse«).

reich der affektiven Bedürfniskräfte eintaucht, um effektive Therapie sein zu können, dann darf sie nicht im je thematischen Sinn gefangen bleiben, was auch für jede andere Therapieform in ihrem möglichen Bezug zur Lebensphänomenologie zu bedenken ist.³² Denn der jeweilige Analytiker/Therapeut taucht in jene »Nacht« der naturierenden Affektkräfte ein, an denen sich jeder Sinn entzündet, was aber zugleich heißt, dass er selber in diesem »Hinabtauchen« auf der *Übertragungsebene* zu einer der Kräfte wird, mit denen der »Patient« sich konfrontiert erlebt. Von daher kann man verstehen, dass in der Psychoanalyse seit längerem das Konzept der »projektiven Identifizierung« diskutiert wird.³³ Denn nur in affektiver »Konfrontation« von Therapeut/Patient bzw. Analytiker/Analysand vermag jene effektive Veränderung der »unbewussten« Kräfte erreicht zu werden, die am Werk waren, als Neurose, Halluzination, Phobie, Stottern, Vergessen, Scham, Schuld, Hyperchondrie, Hemmung usw. ihre unbewusste Genese begannen.

Ricœurs reflexive Einschätzung der Psychoanalyse zeigt auf subtil philosophische Weise, wie sich die analytische Behandlung in zwei Teile spaltet, da die richtige »Deutung« nur ein »Verstehenssegment« sein kann, welches sich der Beziehung in der Kur unterzuordnen hat, insofern sich diese Beziehung zwischen Kräften bzw. »Widerständen« aufbaut.³⁴ Auch der Neurose-Ursprung hat einst einen *Widerstand* zum Anlass gehabt, so dass dieser überwunden werden soll, damit die bewusstmachende Deutung ihre Früchte zu tragen vermag. Der Verzicht auf den Widerstand kann sich nur im Laufe der Analyse/Therapie mittels der »Übertragung« vollziehen, sofern letztere die traumatische Situation reproduziert und ihr einen

32 Vgl. R. Kühn, *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive*, Freiburg i. Br., München 2018, 35ff. u. 108 ff.

33 Vgl. H. Hinz, *Projektive Identifizierung und psychoanalytischer Dialog*, in: *Psyche* 7 (1989), 615–631; B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für klinische Berufe*, Wien, Berlin 2013, 239 ff.

34 Vgl. S. Freud, *Die Fragen der Laienanalyse* [1926], in: *Sigmund-Freud-Studienausgabe*. Ergänzungsband, Frankfurt/M. 1975, 271–349; W. Datler, *Deutung*, in: R. Brunner, M. Titze (Hg.), *Wörterbuch der Individualpsychologie*, München, Basel ²1993, 90–95.

anderen Ausweg weist.³⁵ Die angestrebte »Katharsis« nach Breuer wird bei Freud durch Wiederholen jener begehrenden Kräfte ersetzt, die Anlass der neurotischen Symptome waren, welche nur eine Ersatzfunktion im Vergleich zur Lust-, Trieb- oder Bedürfniserfüllung in Verbindung mit der »äußeren Realität« besitzen. Wie sehr sich die Übertragung in einer *Triebkonfliktdynamik* vollzieht, zeigt sich an dem Versuch des Patienten, in der Kur dieselbe Ersatzerfüllung zu suchen, wie er sie seit jeher in seiner zumeist sehr schmerzvollen Biographie praktiziert hat. Insofern kann die »projektive Identifizierung« sowohl positiv wie auch negativ für die analytische Arbeit verstanden werden, denn sie konfrontiert den Analytiker mit jenem Gefühl des Patienten, welches als traumatisches in der analytisch-therapeutischen Situation wieder zu erleben bleibt. Aber zugleich dürfen dabei nicht die verinnerlichten Antwortmuster heraufbeschworen werden, welche den Patienten in seiner bisherigen Selbstsicht bestätigen – beispielsweise »völlig hilflos« oder »weniger lebenswert als andere« zu sein.

Das »Wissen« (in) der Psychoanalyse kann als solches mithin nur auftreten, wenn es als »Realität« im Sinne eines rein praktischen »Heilungsvermögens« innerhalb der konfliktuellen Bedürfnisbeziehung eingebracht wird. Wenn daher keineswegs das neurotische Nichtwissen um das eigene »Triebschicksal« als solches pathogen ist, weil es seinen tieferen Grund in seinen vorausliegenden widerständigen Kräften besitzt, dann handelt es sich bei der Psychoanalyse um ein »Ökonomieproblem« im Maße der Übertragungspotentiale gegen die ursprünglichen und beibehaltenen Widerstände. Für Ricœur sind daher Psychoanalyse und Phänomenologie prinzipiell geschieden, denn der klassisch phänomenologisch denkende Philosoph (wie jeder nur an der rationalen Reflexion geschulte Denker) »fühlt sich von dem lebendigen Verstehen dessen ausgeschlossen, was in der analytischen Beziehung geschieht« (DI, 402/DI, 391). Was Ricœur also das »Ökonomieproblem« der Psychoanalyse nennt, verbirgt daher nichts anderes als die Schwierigkeit jeder Sinn-Hermeneutik, sich mit einem *dunklen*, rätselhaften Universum von

35 Vgl. S. Brookmann, *Leben im Trauma. Zur Bewegung der Lebensselbststeigerung bei Traumatisierung*, in: R. Kühn (Hg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Freiburg i. Br., München 2017, 109–135.

Bedürfen, Begehren, Energie und Kräften konfrontiert zu sehen, die überall die Freud'sche »Metapsychologie« bestimmen. Deren Topik und Energetik versucht das Spiel jener Verborgenheit auszumachen, die als die *Selbstverdunkelung* des unmittelbaren Bewusstseins gegenüber dessen Hervorbringungsgrund unsichtbarer Bedeutungsarbeit aufzufinden bleibt.³⁶ Ist im Ricoeur'schen Sinne die Möglichkeit philosophischer Einsicht in die »Sinnggebung« aus der Kraft des Selbstbewusstseins allein heraus aufzugeben, so erfordert dies im Gespräch mit der Psychoanalyse eine methodische wie erkenntniskritische Verlagerung – eine Art »Gegen-Phänomenologie« in seiner Sprache. In dieser Reduktion, die nicht im Husserl'schen Sinne zum lebensweltlich und transzendental konstituierenden Ego-Bewusstsein führt, sondern eine Reduktion des Bewusstseins selbst beinhaltet, bedeutet die Konfrontation mit dem Bedürfen als Begehren und Sprechen, welche die einsichtigen Bedeutungen des jeweiligen Individuums übertreffen, einen dreifachen Verlust – des *Vorstellungsobjekts*, dessen *Subjekts* sowie des *Ich* als »Selbst« eigener Vorstellungsprojektion.

Andererseits unternimmt Ricoeur eine außerordentliche hermeneutische Anstrengung, um die Grenzen des Seelenlebens und Organismus, nämlich das Bedürfen als »rohe« Kraft, als nahezu physisch »blinde« Energie, in jenes phänomenologische Feld hineinzuholen, dessen transzendentes Licht nichts vom Eigenwesen des abgründigen Bedürfnens weiß. Dieses Bedürfen als Affekt, Libido, Begehren, Trieb, Leib usw. tritt auf jene Weise in das Seelenleben ein, indem es die Vermittlungen der »Repräsentanz« in Anspruch nimmt. Letztere bilden den Grund der Seele als *Psyche*, denn an sich beinhalten Bedürfen und Begehren gemäß Freud eine bio-energetische Kraft, die von der Re-präsentanz nur *vertreten* werden kann. Und als solch »psychische« Repräsentanzen der bedürftigen Triebrealität sind sie den Vorstellungen des Bewusstseins vergleichbar. Denn selbst wenn sie zunächst unbewusst bleiben sollten, sind sie strukturell dennoch durch die mögliche Re-präsentation bestimmt – ihre Bewusstwer-

36 Zum Unterschied zwischen einem *ontisch* Unbewussten als »Verdrängung« (Freud) und einem *ontologisch* Unbewussten als originärem »Leben« (Henry) vgl. N. M. Proença, *La signification de l'inconscient: psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, 111–132, hier: 121 ff.

dung in der Vorstellung ist ihre eigentliche Bestimmung.³⁷ Die Latenz unbewusster Vorstellungsrealität macht mithin das allgemeine Wesen des Seelenlebens aus. Deshalb kann festgehalten werden, dass bei aller Unerreichbarkeit des lebendig affektiven Bedürfnis die Freud'sche Psychoanalyse und die Ricœur'sche Hermeneutik in dieser ontischen bzw. intentional transzendenten Vorstellungsgenese übereinstimmen, sofern sie das Seelenleben definieren soll.

Die klassische Vorstellungsmetaphysik sprach anstelle der *Latenz* von *Bewusstseinsvirtualität*, insofern die psychischen Phänomene das Wesen der Phänomenalität als solcher in sich tragen, das heißt das Wesen des Bewusstseins als Vorstellung bzw. als Intentionalität, wodurch das Bewusst-Werden als Genese dieses Bewusstseins selbst auftritt, wie Henry³⁸ in seiner sowohl kritischen wie teilweise anerkennenden Freudlektüre betont. Die Repräsentanztheorie des libidinösen Bedürfnis erlaubt die Reaktivierung der phänomenologischen Aktualisierungsauffassung, nämlich in den Augen Ricœurs unter das Licht des Sinns zu stellen, was als Proto-Konstitution, Vergessen oder Wahrnehmungselektion der »Nacht« des begehrenden Bedürfnis als dessen »Verdrängung« angehört. »Es gibt einen Punkt, wo die Frage der Kraft und die Frage des Sinns zusammenfallen«, schreibt Ricœur, »und dieser Punkt ist jener, wo [...] Vorstellungen und Affekte [den Trieb] darstellen«. Die meisterhaft von Ricœur vorgeführte Repräsentanztheorie erlaubt also nicht nur die hermeneutische Integration des Freudianismus, sondern trotz Kritik des unmittelbar naiven Bewusstseins und seiner Reduktion durch Topik und Ökonomie ergibt sich eine *Sinn-Wiedergewinnung* und damit die Möglichkeit für den Menschen, in bestimmten Grenzen frei und autonom zu sein. Die Sinnhermeneutik holt die Realität der »Verdrängung« ein, weil trotz der Trennung der beiden Systeme Bewusst/Unbewusst eine gleiche ontologische *Homogenität* zwischen ihnen herrscht, nämlich die Vorherbestimmung der »psychischen Realität als bewusster oder unbewusster für das Reich der sinnhaften Bedeutung« (DII, 416 f./DI, 405 f.).

37 Vgl. die klassische Untersuchung zur »Repräsentanz« von O. F. Kernberg, *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart 1984; sowie S. Castonguay, *La Généalogie de la psychanalyse de Michel Henry: des limites du paradigme de la représentation*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 133–150.

38 Vgl. *Généalogie de la psychanalyse*, 343 ff.

Wenn jedoch die Rückkehr zum ursprünglichen Trieb des Bedürfnis nur durch die Vermittlung der *vorstellenden* Repräsentanz und ihrer Objekte möglich ist, dann fällt diese Rückkehr nicht mit dem begehrenden Ausgangspunkt selbst zusammen. *Das Wieder-Gefundene ist nicht das Verloren-Gewesene*, weshalb mit Henry gegenüber Freud wie Ricoeur eine immanente »Meta-Genealogie« einzufordern bleibt.³⁹ Für Ricoeur hat sich das versöhnte Menschsein, welches sich im geänderten intentionalen Bewusstsein ausdrückt, zutiefst gewandelt. Denn anstelle eines einsamen Bewusstseins, welches den Sinn seiner eigenen Existenz zu besitzen glaubte, tritt eine *ich-dezentrierte* Sinninstanz, die »Transzendenz des Wortes oder Setzung des Begehrens« genannt wird.⁴⁰ Diese Entdeckung einer zweiten, dem unmittelbaren Selbstbewusstsein gegenüber dezentrierten Sinninstanz fällt jedoch in den Bereich eines vor-stellenden Bewusstseins, so dass auch angesichts der topischen Bewusstseinsverlagerung bei Freud angemerkt werden kann, dass diese Verlagerung keine Abtrennung von jeglichem Bewusstsein darstellt. Die sozusagen »private Subjektivität« des Analytikers/Analysanden übersteigt sich schließlich in Ricoeur'scher Sicht auf ein *Wahrheitsbewusstsein* hin, welches mit der Konstitutionsarbeit jenes *hermeneutischen Feldes* zusammenfällt, worin sich als neuer Verstehens Kern – fast kategorial kantisch anmutend – die »Regeln« herausbilden, welche die Inter-

39 Diese *Meta-Genealogie* war ein zentraler Diskussionspunkt zwischen beiden Denkern seit der Rezension des *Marx*-Buches von Henry durch P. Ricoeur, *Le »Marx« de Michel Henry*, in: *Esprit*, no. 10 (1978), 124–139 (wieder aufgenommen in P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 2^e 1999, 265–293); vgl. auch die Diskussion zwischen Ricoeur und Henry nach dessen Vortrag *La rationalité selon Marx* (1979), in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie, t. III. De l'art et du politique*, Paris 2003, 77–104, hier: 101 ff.; sowie G. Jean u. J. Leclercq, *Sur la situation phénoménologique du Marx de Michel Henry*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy* 20, no. 2 (2012) 1–18; J. Greisch, *Henry et Ricoeur lecteurs de Marx*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, 169–184; B. Kanabus, *Leben und Geschichte in Michel Henrys »Marx«*, in: E. Angehrn, J. Scheidegger (Hg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg i. Br., München 2011, 174–193, hier: 186 ff.

40 Vgl. Ricoeur, DII, 410/DI, 399; die *Versöhnung* wird er in seinem Spätwerk als Vermittlung von freien Subjekten und »gerechten Institutionen« weiterführen; vgl. *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006.

pretation leiten und der Subjektivierung apriorisch vorausliegen.⁴¹ Anders gesagt, wird in diesem hermeneutischen Feld das Netzwerk der psychischen Prozesse geknüpft, welche die Interpretationsarbeit offen legen. Auf diese Weise bleibt nach Ricœur die Freud'sche »Realität« der Topik einem sinngebenden Bewusstsein untergeordnet, das dem *wissenschaftlichen* Wahrheitsbewusstsein entspricht, welches das allgemeingültige hermeneutische Bewusstsein bildet, auch wenn seine Realität nur als *diagnostische* Wirklichkeit existiert, ohne Sein (Begehren) und Werden (Sinn) des Subjekts gegeneinander stellen zu müssen. Ricœur räumt in seinem späteren eigenen Kommentar zu seinem Freud-Buch ein, dass er 1965 »nicht die Gesichtspunkte der Phänomenologie in Bezug auf die Passivität ernst genug genommen habe; insbesondere die passiven Synthesen«, und dergestalt zu stark auf eine *Theorie* des Bewusstseins geachtet habe als auf die reine *Praxis* der Kur in der Psychoanalyse.⁴² Dies bliebe ein wichtiger Hinweis darauf, dass seine sich für die Folgezeit herausbildende Hermeneutik der »Narrativität« – trotz der Vielfalt lebendiger Symbolik und Kultur – nur ungenügend die »Sprache des Lebens« selbst (Henry) als *immanent* begehrende Modalisierungen der Passibilität in den Blick bekam,⁴³ um den *vor-hermeneutischen* Status jeder Interpretation noch angemessener zu explorieren.

41 DII, 453 f./DI, 442 f.; vgl. *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations*, 23–50, hier: 26 f.

42 Vgl. P. Ricœur, *Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit*, in: *Kritik und Glaube*, 98–133, hier: 103; sein Abstandnehmen von der Sinnkategorie zugunsten eines bloßen Vertrauens tritt dann in posthumen Texten hervor, siehe *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, Hamburg 2011, 63 ff.

43 Vgl. für eine Darstellung dieser späteren Entwicklung S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit, Zu Paul Ricœurs »Zeit und Erzählung«*, Würzburg 2011. – Zur »Sprache des Lebens« vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 64–90: »Pathos und Sprache«; sowie zur Diskussion einer anderen Hermeneutikfundierung durch Henry auch J. Scheidegger, *Radikale Hermeneutik. Michel Henrys Phänomenologie des Lebens*, Freiburg i. Br., München 2012.

4. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie

Außer der Tatsache, dass Affekt und Vorstellung in radikalphänomenologischer Sicht grundsätzlich zwei *heterogene* Phänomenalitätsweisen darstellen, die nicht unter einen transzendenten Bewusstseinsbegriff subsumiert werden können, wie Henry⁴⁴ in seiner frühen Hauptschrift herausstellte, hat die diskutierte Hermeneutik der Psychoanalyse bei Ricœur als »Diagnose« zwei bedenkenswerte Konsequenzen. Einerseits impliziert jedes diagnostische Realitätsverständnis eine *szientistische* Vorentscheidung, dass Menschsein »Kranksein« bedeute und zu »heilen« sei, was im Kontext der Moderne heißt, es der medizinisch-therapeutischen »Beherrschbarkeit« zugänglich zu machen.⁴⁵ Dadurch teilt die Psychoanalyse als Defizittheorie den *technischen* Grundzug unserer Epoche und lehnt jede andere »Kultur« als die wissenschaftlich »aufgeklärte« als Narzissmus, Infantilismus, Illusion oder Störung ab.⁴⁶ Zum anderen kann das Freud'sche Unternehmen im Sinne einer »Archäologie« des menschlichen »Subjekts« als eine außergewöhnliche Disziplin des Denkens und Verhaltens erscheinen, um immer noch große Anziehungskraft auszuüben. Insoweit sich jede Reflexionsdisziplin mit ihrer Denkbewegung identifiziert, ist jedoch das »unmittelbare Bewusstsein« nur für die Reflexion verloren, nicht aber als Erfassen durch die »wissenschaftliche Wahrheit«, die sich wie Hegels »absoluter Geist« solchem Verlust des »subjektiven Lebens« substituiert.⁴⁷ Dementsprechend macht Ricœur mit Hegel gegenüber Freud geltend, dass es nicht nur eine »Ärchäologie des Bewusstseins« gäbe, sondern im Sinne der »Phänomenologie des Geistes« gleichfalls eine »Teleologie« desselben, was sich besonders bei »Identifizierung«

44 Vgl. *L'Essence de la manifestation*, Paris 1963 (Neuauf. 1990); dt.: *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*, Freiburg i. Br., München 2019; J. Leclercq, Chr. Perrin (éd.), *Genèse et structure de l'Essence de la manifestation*, Paris 2017.

45 Vgl. zur erkenntnistheoretischen Problematik der Psychoanalyse »zwischen Psychologie und Phänomenologie« Ricœur, DII, 363–376/DI, 353–366.

46 Vgl. zum Beispiel H. Kohut, *Narzissmus*, Frankfurt/M. 1971; *Was heilt die Psychoanalyse?*, Frankfurt/M. 1987; zu dieser Kultur-Auffassung siehe auch kritisch Ricœur, DII, 171 ff./DI, 163 ff.

47 Vgl. für diese wissenschaftstheoretische Eigendynamik die klassische Untersuchung von F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Bern, Stuttgart, Wien 1973.

und »Sublimierung« zeige, da es neben dem »Wünschen zu *haben*« ebenfalls ein »Wünschen zu *sein*« gebe. Die Dialektik *Sein/Haben* betrifft den innerpsychischen Sachverhalt, dass jedes Haben von Objekten zugleich ein Nicht-Haben impliziert, welches die Dynamik von Begehren und Phantasma in ihrer unaufhebbaren Verschränkung ausmache, der »Andere« (Mutter) sein zu wollen – was ohne den »Vater« (Gesetz) nicht möglich ist. Insofern fallen Dialektik des Begehrens und Dialektik des Bewusstseins niemals ganz ineinander,⁴⁸ auch wenn sie zusammen von Ricœur in ein erweitertes »hermeneutisches Feld« integriert werden.

Die »wissenschaftlich« theoretische Bewusstmachung des »verdrängten« Bedürfnis entfernt dieses *qua* »Deutung« als Heimholung in die transzendente Intentionalität mit ihrer Weltvernunft (Realitätsprinzip, *common sense*, kognitive Integration, Sinnverantwortung etc.), ohne dass die Eigenphänomenalität des »subjektiven Lebens« als bereits *in sich* kultureller Affekt oder immanent narratives Begehren in den Blick träte. Diese Problematisierung einer radikalphänomenologischen Bedürfnis-, Subjektivitäts-, Lebens- wie Kulturwirklichkeit entspricht der von Ricœur wie Henry her sich stellenden Frage, *welche Phänomenologie mit welcher Psychoanalyse zusammenstimmen kann?*⁴⁹ Wir haben gesehen, dass sich eine klassische Phänomenologie des intentionalen Bewusstseins mit der psychoanalytischen Entzifferung von Vorstellungen als einer hermeneutischen Archäologie treffen kann, weil dieselbe *ontologische* Voraussetzung betreffs »Wahrheit« geteilt wird – die Bewusstwerdung oder Sinnerhebung in eine Phänomeno-Logie der Transzendenz. Strukturell gesehen ist es dabei gleichgültig, ob die Hervor-Bringung des Sinnes als Objektivierung eines »Subjekts« begriffen wird, welches sich darin erschöpft (so schon bei Kant) oder als Auf-Brechen einer »Natur«, die dieses Subjekt dann erhellt (wie etwa Schellings »Unbewusstes« und »Potenzen«). In all diesen Fällen verharret die

48 Vgl. DII, 232 f. u. 463 ff./DI, 229 f. u. 450 ff.; als eine konkrete Analyse zum »Haben-Wollen« am Beispiel des Geldes im Sinne eines »leidenschaftlichen Objekts« siehe J.-S. Hardy, *La vie investie. L'argent et ses affects chez Ricœur et Henry*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 155–167, hier: 158 ff.

49 Vgl. bereits unsere vorherige Anm. 26, sowie U. Hoch, *Unbewusstes und Sein. Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Psychoanalyse. Eine Antwort auf Rolf Kühn*, in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 75 (2017) 47–66.

Phänomenalität in der Eröffnung eines »Außen« als Erfahrungsmöglichkeit aller Objekte aus der Ek-stasis des Seins heraus. Eine wirkliche Kritik dieser »Metaphysik der Vorstellung« ist aber nur dort möglich,⁵⁰ wo ihre ekstatische Grundvoraussetzung prinzipiell verlassen wird und damit absolute *Subjektivität* als *Affekt* oder *Begehren* einer anderen Phänomenalität zugezählt werden – dem rein immanent leiblichen »Pathos«.⁵¹

Freud hat an einigen Stellen seines Werkes eine solche Bestimmung des Unbewussten als reines Bedürfnis versucht, das nicht nur in Abhängigkeit vom transzendenten Latenzgedanken des Bewusstwerdens her konzipiert ist. Das heißt dort, wo das Konzept des Unbewussten nicht nur *ontisch* dazu benutzt wird, um die Endlichkeit eines jeden ekstatischen Erscheinens zu beschreiben, worin jede Erscheinungsrealität als Sinn mit einem Nichterscheinen bzw. Verschwinden verbunden ist. Im Anschluss an Schopenhauer scheint Freud erahnt zu haben, dass sich das Affektiv-Unbewusste nicht darin erschöpft, die Endlichkeit eines Bewusstseinslebens anzudeuten, welches nur von einem dunklen Horizont leerer Sinnpotentialitäten umgeben ist: »Die Psychoanalyse hat diesen Schritt [der Annahme unbewusster seelischer Vorgänge] nicht zuerst gemacht. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allem der große Denker Schopenhauer, dessen unbewusster ›Wille‹ den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist.«⁵² *Wille* bedeutet bei Schopenhauer gegen Kant den Ausschluss einer jeden Vorstellung aus dem lebendigen Wesen der Seele, so dass der immanent historische Grund unseres Menschseins – der Wille oder das leibliche Bedürfnis – nicht unter die Form einer »Repräsentanz«

50 Vgl. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie*, Kap. I, 2: »Michel Henry und die Dekonstruktion der ›Metaphysik der Vorstellung‹«; R. Formisano, *Vie et représentation. Henry et Ricœur sur le problème de la praxis*, in: Hardy, Lecerq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 195–206.

51 Vgl. S. Davidson, *La phénoménologie de la vie – entre Henry et Ricœur*, ebd., 33–49. Für eine erweiterte Diskussion siehe J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison. Le ›moment cartésien‹ chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (1989) 508–539; ders., *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, Kap. 10: »Das verwundete Cogito. Die hermeneutische Überwindung der Reflexionsphilosophie«.

52 S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in: *Gesammelte Werke* 12, Frankfurt/M. 1948, 1–12, hier: 12.

des Triebes gefasst werden kann.⁵³ Die Grundmodalitäten unserer Erfahrung als »Subjektivität«, nämlich genau jener Wille oder der Freud'sche Trieb als »unbewusster Affekt«, erheben sich niemals vor unserem Blick in irgendeiner Art von »Welt« – und sei sie archäologisch oder passiv-synthetisch konstituiert. Demzufolge werden Wollen, Bedürfen, Affiziertwerden, Begehren usw. von uns »primär« so gelebt, dass sie unsere seelische Originarität und damit unser inneres »kulturelles Sein« als unverwechselbar pathische Subjektivität selbst sind. Genau diesen Grund, diese abgründige Nacht, die zugleich der Grund des Seins sowie unseres eigenen rein phänomenologischen Wesens ist, scheint Freud als das eigentlich »Unbewusste« im Sinne von Energie und Kraft gehant zu haben, um damit eine mögliche Wende der Bedürfnis-, Kultur- und Realitätsauffassung einzuleiten. Dies erfordert eine *andere* Phänomenologie als bei Husserl und Ricoeur im Sinne der diskutierten ekstatischen Hermeneutik und kann in jeder Analyse/Therapie entsprechend berücksichtigt werden.⁵⁴

In seinem Text von 1913 *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse* erkennt man diese Wende der ur-phänomenologischen Erscheinensproblematik.⁵⁵ Freud legitimiert hier das Unbewusste keineswegs durch die Latenz der psychischen Gehalte mehr, sondern er zieht die *Kraft* als phänomenologische Wirktschaftlichkeit der »unbewussten Gedanken« *an sich* in Betracht – und diese Kraft als Bedürfnisbewegung verdanken diese »Gedanken« ihrem *Unbewusstsein* selbst. Alles Handeln scheint hier nur aus der Nacht unserer absoluten Subjektivität *vor* jede Welt heraus möglich zu sein, das heißt in einem »Sitz des Lebens«, wo jegliche Mächtigkeit als die Kraft ihres Vermögens in den unmittel-

53 Vgl. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, 159 ff.; ders., *Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le ›courant souterrain‹ de la métaphysique*, in: *Les Etudes philosophiques* 102/3 (2012) 307–313; *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, Freiburg i. Br., München 2017, 46–62: »Die Frage der Verdrängung nach Schopenhauer und Freud«. – Das *Historiale* oder die *Historialität* bedeutet bei Henry als rein immanente Zeitlichkeit den Übergang der Affekte ineinander, insbesondere die ständige Oszillation zwischen den beiden Grundtonalitäten Freude/Schmerz; vgl. S. Brunfaut, *Qu'est-ce que ›raconter l'histoire de la vie‹?*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, 99–109, hier: 101–102: »L'historial des affects«.

54 Vgl. ebenso F. Seyler, *Eine Ethik der Affektivität: Die Lebensphänomenologie Michel Henrys*, Freiburg i. Br., München 2010, 206 ff.

55 In: *Ges. Werke* 8, Frankfurt/M. 1948, 429–439.

telbaren Besitz ihrer selbst eintritt, um sich so zu ergreifen, wie und was sie ausschließlich als affektives Können ist, welches mit unserem transzendentalen Ego- und Leibsein zusammenfällt. Wenn sich in dieser historialen bzw. selbstnarrativen Originarität als »Wort des Lebens« (Henry) vor allen »Primärprozessen« keine Differenz als Raum der Möglichkeit von (Selbst-)Vorstellung mehr auf tun kann, um sich darin vor-stellend zu erfahren, dann deshalb, weil das originär immanente Handeln niemals von sich selbst als eine vor-gestellte Objektivität getrennt sein kann, sondern sich als bewege-nde Kraft nur in dieser »Nacht« als subjektive Praxis zu ergreifen vermag. Das *Nichtsehen* als ur-phänomenologische Bedingung des je lebendigen Handelns-Könnens ist die transzendental konkrete Potentialität selbst, um Kraft, Affekt, Lebensbewegung usw. zu sein, was als ein lebensphänomenologisches Grundprinzip für das hier in Vergleich mit Ricœur unternommene Psychoanalyseverständnis angesehen werden kann. Es bleibt daher zu unterstreichen, dass das nicht radikal aufgeklärte Verständnis von »Primärprozessen« oder ähnlichen bloß ontischen »Grundgegebenheiten« immer schon eine *ekstatische* Vorstellungs- und Zeitkategorialität einschließt, die auf jener unsichtbar affektiven Urphänomenalität beruht, welche im eigentlichen Sinne »primär« (originär) ist.⁵⁶

Deshalb betrat Freud durch die Anerkennung eines »wirksam Unbewussten, das unbewusst bleibt und vom Bewusstsein abgeschnitten zu sein scheint«, in Unterscheidung von einem »wirksamen Vorbewussten«, das ohne Schwierigkeit ins Bewusstsein übergeht«, einen Bereich, der nicht mehr der bloß intentional eröffnete Bereich des »Sinns« ist. Damit wird die postulierte Berechtigung jeder archäologisch-teleologischen Hermeneutik auf den ekstatischen Grundlagen des abendländischen Denkens als Transzendenzprimat in Frage gestellt – und folglich die »Verdrängung« als eine bloß vorübergehende »Latenz« oder ein überwindbarer »Widerstand«. Wenn Kraft, Begehren und Energie *effektiv* die Möglichkeit ihres Handelns nur *diesseits* jeder Vorstellung zu entfalten vermögen, besteht dann das psychoanalytische, therapeutische oder phänomenologische Problem wirklich darin, sie um jeden Preis in ein »hermeneutisches Feld« (Ricœur) von Bedeutungen einzuschreiben, welches immer auf epistemologischen Vorentscheidungen beruht, sei-

56 Vgl. Kühn, *Begehen und Sinn*, 96–132.

en sie szientistischer, erkenntniskritischer oder sprachlicher Natur? Oder ist die Grammatik und Arbeit der »Sinnggebung« nicht der originären Kräftekonfrontation unterzuordnen, wo diese – unverstellt – sie selbst sein kann, das heißt reiner Affekt als radikalphänomenologische Urgegebenheit bzw. als »Mitpathos«?⁵⁷ Jede Analyse/Therapie wäre dann eine in jedem Augenblick mögliche »Geburt im Leben« in genau jenem originären Sinne,⁵⁸ dass jedes Bedürfen das *Sich-Geben* des Lebens selbst ausdrückt, welches jedes »Ich« als Subjektivität ist. Die Steigerung dieses Bedürfnis oder Affekts als Begehren wäre dann zugleich die umfassende »Kultur« als jene »Gabe«, die immer nur sich selbst und ihre eigene, rein phänomenologisch verspürte Lebendigkeit in der »Trunkenheit« dieses ihres reinen »Seins« als Leben – gemeinsam mit allen »Anderen« – will.⁵⁹

Freuds radikal genommene Affektenlehre führt so zur Inbetrachtung einer *anderen* Phänomenalität, welche das Bedürfen als Bewegung in seinem transzendental lebendigen Können bei allen Individuen es selbst sein lässt, ohne es durch jene Vorstellungen zu verfremden, wie sie auch jede ekstatisch hermeneutische Phänomenologie impliziert. Auf dem Grund des »psychisch Unbewussten« existieren nicht nur »unbewusste Vorstellungen«, sondern dieses »psychische Sein« ist *unhintergebar Affekt*, von dem Freud in »Das Unbewusste« schrieb, dass er *nie unbewusst* sei: »Wenn wir den richtigen Zusammenhang wieder herstellen, heißen wir die ursprüngliche Affektregung eine ›unbewusste‹, obwohl ihr Affekt niemals unbewusst war, nur ihre Vorstellung der Verdrängung erlegen ist.«⁶⁰ Insofern der Affekt nur »unbewusst« genannt wird, da er die Sichtbarkeit (Vorstellung) als Erscheinungsweise von »Welt« (Transzendenz) zurückweist, stehen Psychoanalyse und Lebensphänomenologie vor einer vergleichbaren Aufgabe – nicht mehr den

57 Vgl. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 140–162: »Mitpathos als Gemeinschaft«.

58 Zur Verwirklichung einer »zweiten Geburt« vgl. M. Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; dt.: »Ich bin die Wahrheit«. *Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg i. Br., München 1997, Kap. 9.

59 Vgl. mit Rückverweis auf die »Trunkenheit des Lebens« bei Nietzsche: M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg i. Br., München 1994, 112 ff. (Studienausgabe 2016).

60 In: *Ges. Werke 10*, Frankfurt/M. 1947, 276; zum »nie unbewussten Affekt« vgl. M. Borch-Jacobsen, *L'inconscient malgré tout*, in: *Les Études philosophiques 1* (1988), 1–16.

Grund unserer »Seele« einem Licht als Schau, Theorie, Deutung, Sinn etc. zugänglich zu machen, sondern die originäre Phänomenalisierung als selbst-narrative Affektivität zu erproben. Für die Analyse/Therapie erwüchse daraus die Aufgabe, die tiefsten Schichten unseres Seins als rein phänomenologisches Leben nicht mehr nur *negativ* zu bestimmen, das heißt durch den bloßen Abweis der »Bewusstheit«. Und die Lebensphänomenologie müsste ihrerseits darauf achten, dass das tiefenpsychologisch nahe gelegte Unbewusste einer transzendentalen Affektivität nicht mit der Dimension irgendeines »vitalen« Seienden vermischt wird – beispielsweise mit einem ontisch Unbewussten, welches allein bio-chemischen Prozessen, gehirnphysiologischen Gegebenheiten, psychiatrischer Nosologie oder einem genetischen Informationscode gehorcht.⁶¹ Denn selbst wenn festgehalten wird, dass die Nicht-Unbewusstheit des Affekts bei Freud unser »Tribschicksal« betreffe und keine Aussage über den »Trieb« als solchen bildet, bliebe dennoch die Frage nach der radikalphänomenologischen Bestimmung der Affektivität offen, wonach ihr ein originäres Eigenwesen losgelöst von jeder Repräsentanz zukommt – so wenn Henry⁶² schreibt, dass »der Grund des Unbewussten als Affekt nichts Unbewusstes sein kann«.

Jede Weise, das Einwirken eines materiellen Faktors auf eine see-lische Realität zu erklären, bleibt hypothesengebunden, weil dabei immer schon eine mögliche Einheit als solche vorausgesetzt ist, die aber an sich erst konstituiert werden soll. So ist auch die Repräsentanztheorie Freuds nach Ricoeur ein Postulat ohne wirklichen Beweis,⁶³ da die topische Trennung von Bewusst/Unbewusst nur

61 Außer der Arbeit von K. Wondracek (Anm. 34) als Untersuchung zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Psychoanalyse vgl. zudem R. Ballbé, *Die Lebensphilosophie M. Henrys: mit den Augen eines Psychiaters*, in: R. Kühn, S. Nowotny (Hg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg i. Br., München 2002, 243–264; E. Galactéros, *Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale*, in: J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry*, Lausanne 2003, 408–418; M. Schadt, *Psychiatrie und Lebensphänomenologie*, in: G. Funke, R. Kühn, R. Stachura (Hg.), *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie: Berichte aus der Praxis*, Freiburg i. Br., München 2005, 11–20.

62 *Généalogie de la psychanalyse*, 369; zur Diskussion um ein »vitalistisches« Prinzip in der Phänomenologie vgl. G. Jean, *Force et temps. Essai sur le »vitalisme phénoménologique« de Michel Henry*, Paris 2015.

63 Vgl. Ricoeur, DII, 139 f./DI, 138 f.

auf naive Weise wiedergibt, was zwei Wesensformen der Phänomenalität als solcher entspricht – der Dingphänomenalisierung als Erscheinen und Verschwinden in der Weltekstasis einerseits und der urimpressionalen Leiblichkeit als »Fleisch« (*chair*) in seinem absolut subjektiven Bedürfen andererseits.⁶⁴ Im Ekstatisch-Dimensionalen, das heißt in Husserls »Noematik« oder Heideggers »Lichtung«, sind beide voneinander wie getrennt. Aber da sich der Blick und die Ekstase immanent selbstaffizieren, vermag nichts ins Licht des Sichtbaren zu treten, was nicht *zuvor* zu seinem eigenen Können im unsichtbaren Pathos geworden ist. In diesem Sinne bliebe es prinzipiell problematisch, die phänomenologische Möglichkeit eines »Bewusstseins-Blicks« auf die reine Lebensselbsterprobung einzufordern, bzw. das »wirkliche Leben« geschichtlich-biographisch *zwischen* Immanenz und Transzendenz anzusiedeln, ohne letzteres dadurch um seine singuläre Eigenwirklichkeit zu bringen, welche in Analyse/Therapie jeweils zu verwirklichen bleibt.⁶⁵

Vorstellungssaktualisierung wie deren Bindung an Widerstand setzen stets schon einen Affekt als »Meta-Genealogie« voraus, welche diese oder andere Vorstellungen hervorbringt bzw. verdrängt. Deshalb bleibt das Vorstellungsschicksal der Affektautonomie untergeordnet, und es gibt kein »Heil« durch irgendein distanziertes Erkennen (Sinn), wie wir im Gespräch mit Ricœur herausstellen möchten. Die Bewusstwerdung als »Subjektivierung« ist nicht jenes Ziel, für das die triebhafte Bedürfnisübertragung als Veränderung ihrer selbst nur ein »Mittel« wäre. Das Ziel affektbestimmter Triebwiederholung als »Wiedererleben« kann nur das rein ipseisierte *Le-*

64 Vgl. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg i. Br., München 2002, Kap. 22–23.

65 Zur Rolle der Metaphern und Symbole hierbei vgl. J. Leclercq, *Peut-on vivre sans la métaphore? Réflexion sur l'idéologie et l'utopie, Henry entre Ricœur et Derrida*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 59–73. Dass die »Sprache des Lebens« nach Henry letztlich keine Metaphorologie kennt, hat er gleichfalls in seiner Diskussion mit Jean Greisch anlässlich seiner letzten Schriften deutlich gemacht; vgl. *Réponses aux quatre intervenants, à Jean Greisch*, in: *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 81 (2002) 83–124, hier: 83–93; nachgedruckt in: Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. V, 137–183. Da Greisch als hermeneutischer Philosoph Ricœur sehr nahestand, können die Antworten an ihn auch auf letzteren bezogen werden.

ben selbst sein,⁶⁶ das heißt seine inner-narrative oder pro-ductive Erfüllung. »Wahrheit« ist daher eine rein subjektive Kategorie, mein unmittelbar leibliches »Fleisch«, das ich allen Dingen verleihe, so dass »Wahrheit« originär niemals die »Übereinstimmung« mit einer Theorie oder einem distanziert Objektiven (»Realen«) im Sinne einer gedanklichen »Einsicht« der »Ich-Instanz« darstellen kann.⁶⁷ Für jede Wahrheit bleibt das originäre Sich-Geben des selbstaffektiven, urimpressionalen Pathos notwendig. Von solch prinzipiell fleischlicher Wahrheit zeugt jedes Bedürfen, welches nicht durch ausschließliche Projektionsbündelung jeder Art von der Psychologie domestiziert werden darf, wenn seinem phänomenologischen Eigenwesen als je individuiertem Grund allen Erscheinens entsprochen werden soll, welches unser Menschsein als radikalphänomenologische bzw. analytisch-therapeutische Wirklichkeit selbst bildet.

5. Ergebnisse des Vergleichs zwischen Ricœur und Henry

Der Psychoanalyse von Freud bis Lacan und darüber hinaus ist jedes Ursprungs- und Einheitsdenken suspekt, weshalb sie ihren eigenen analytischen Kern gegen jedes theoretische Erfassen absichert, den intersubjektiven Akt der »Übertragung« von außen verstehen zu wollen. Allerdings hat die Psychoanalyse ihrerseits eine epistemologische Minimalannahme, die nicht ohne geringe diagnostische und theoretische Konsequenzen bleibt, nämlich das »Unbewusste«. Zwischen diesen beiden vorausgesetzten Polen, vermittelt durch die Annahme der »Repräsentanz«, bewegen sich der hermeneutische und radikalphänomenologische Verständnisversuch Ricœurs und Henrys, wobei für den ersteren das zu versöhnende »verwundete Cogito« und für den zweiten eine ur-passible Ipseität im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht. Die Psychoanalyse kennt keine solche *Ipseität* als transzendente Einheit von Freude und Schmerz, so

66 Für dieses lebensphänomenologische Verständnis von »Übertragung« vgl. M. Henry, *Mitpathos als Gemeinschaft*, in: *Affekt und Subjektivität*, 154ff.; Kühn, *Der therapeutische Akt*, 188–212.

67 Zum Zusammenhang von »Ich-Ökonomie« und »Realitätsprinzip« nach Freud vgl. auch Ricœur, *DI*, 292 ff./*DI*, 285 ff., der diesen Bezug als »Ethik der Psychoanalyse« positiv wertet.

dass sie auch kaum vom *Leiden* spricht, sondern von »Störungen«, »Verdrängungen« und »Verwerfungen«. Für Henry ist jedoch jedes subjektive Leid mit dem originären »Sich-Ertragen« (*se supporter*) des absolut phänomenologischen Lebens unzertrennbar verbunden, wodurch keine Analyse/Therapie dieser Leidfrage als bloß »narzisstischer Illusion« oder »phantasmatischem Allmachtsgefühl« ausweichen kann.⁶⁸ Ricœur kennt in seiner Frühschrift *L'homme faillible* eine »Pathetik des Elends« als radikale Diskrepanz zwischen Endlichkeit/Unendlichkeit, die durch Platon und Pascal motiviert ist,⁶⁹ um daraus eindringlich ein »dezentriertes Subjekt« im Bereich von Erkennen, Handeln (Willen), Fühlen und lebensweltliche Geschichte zu erarbeiten, was Freuds tragischer Dualität von Libido/Ich sowie Begehren/Überich⁷⁰ näher steht als der ursprünglichen Einheit der Ipseität als transzendentaler Affektivität in der Lebensphänomenologie Henrys.

Daraus ergeben sich naturgemäß unterschiedliche Lesarten der Psychoanalyse, denn insofern Ricœur ein »unmittelbares Wissen« des Bewusstseins ablehnt, um stattdessen eine subjektivierende »Hermeneutik des Sinns« zu entwickeln, destruiert Henry jede Bewusstseinsvorstellung als Zugang zur lebendigen Ipseität, um dergestalt das pathische oder »affektive Bewusstsein« (*passio*) in einem für jede »Deutung« und für jeden »Sinn« unsichtbaren »Unbewussten« selbst zu erblicken, wobei – neben Meister Eckhart und Maine de Biran – eine entsprechende Descartesinterpretation im Hintergrund steht.⁷¹ Der Annahme Ricœurs, dass sich Psychoanalyse und intentionale Phänomenologie einander annähern lassen, stimmt Henry zu, was die Auslegung von menschlichen Verhaltensweisen im Welthorizont betrifft, ohne diese dadurch allerdings in ihrem *naturtierenden* Hervorbringungsprinzip des Lebens selbst zu erfassen.

68 M. Schneider, selbst Psychoanalytikerin, hebt diese mangelnde Berücksichtigung des Leids bei Freud hervor; vgl. *Le sujet en souffrance*, in: A. David, J. Greisch (éd.), *Michel Henry, l'Épreuve de la vie*, Paris 2001, 281–298.

69 Als *memoria passionis* diskutiert bei P. Schroffner, *Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck, Wien 2018, 403 ff.

70 Vgl. insbesondere zum »Überich« Ricœur, DII, 224 ff. u. 315 f./DI, 200 ff. u. 306 f.

71 Vgl. Henry, *L'Essence de la manifestation*, 5 ff. u. 385 ff.; *Généalogie de la psychanalyse*, 17–52: »Videre videor«; *Inkarnation*, 107–124.

Die Ablehnung einer unmittelbaren Selbstgewissheit des Ego bei Freud wie Ricœur wird daher zu jenem maßgeblichen Einwand, dass die *intentional* begehrende Sinnbildung einer *anonym* fungierenden Subjektivität bzw. einem ontisch-empirischen Prozess »in der dritten Person« ausgeliefert wird.⁷² Diese Dunkelheit nährt das hermeneutische Unterfangen schlechthin, insoweit jeder Sinn von weiteren Horizonten mit aktiven und passiven Synthesen umgeben ist, welche eine solche Hermeneutik als prätendierte »Sammlung des Sinns«⁷³ ebenso unendlich werden lassen wie die »asymptotischen« Deutungsinterventionen in der Kur. Nach unserem Verständnis sind für eine effektiv analytisch-therapeutische Arbeit alle drei Stufen für eine Annäherung an die »primäre Traumatisierung« zu integrieren, nämlich deren ko-affektiver Mitvollzug als »Empathie«, der existenzhermeneutische Sinnaufweis und die gegen-reduktive Ipseisierung als absolutes Pathos. Deshalb begrüßen wir den Vorstoß von Marc Maesschalck, diesbezüglich von *drei* notwendigen *Genealogien* zu sprechen: 1) die lebensweltlich gemeinsame Verortung von Patient/Analytiker; 2) die dekonstruktive Vorstellungsarbeit für nicht fixierte Sinnzusammenhänge und 3) die Reduktion analytisch-therapeutischer Intentionalität, um die je eigene Realisierung des rein Pathischen im Sinne lebendiger Passibilität zu erproben.⁷⁴

Werden diese drei Bezüge für die analytisch-therapeutische Praxis berücksichtigt, dann lassen sich Ricœurs wie Henrys Beitrag zur Psychoanalyse *integrativ* lesen, ohne Phänomenologie zu Psychoanalyse – und umgekehrt – werden zu lassen.⁷⁵ Die »Schranke«, die Ricœur mit Freud zwischen Unbewusst/Bewusst festhält, ist dann vielleicht geringer, als er vorgibt, insofern er selber keine Verschränkung von analytisch-therapeutischer *Praxis* und *Theorie* für sich vornimmt, sondern eine rein philosophische Arbeit durchführt, obwohl er bekennt, dass sein Freud-Kommentar wie eine Art »Lehranalyse« für ihn gewesen sei.⁷⁶ Dies wird verständlich, wenn man

72 Vgl. N. Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, Bukarest 2014.

73 Vgl. DII, 38–42: »L'interprétation comme récollection du sens« (DI, 41–45).

74 Vgl. »Attention et subjectivation. D'une réduction >contre-pathétique«, in: M. Enders (Hg.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden, Boston 2014, 46–62, hier: 51 ff.

75 Vgl. Ricœur, DII, 410–439/DI, 399–428, dass Psychoanalyse keine Phänomenologie darstelle.

76 Vgl. Ricœur, *Kritik und Glaube*, 47 f.

an seine strukturelle Übereinstimmung zwischen dem intentionalen Bewusstsein und dessen begehrender Sinn-Teleologie denkt, sich stets neue – kulturell unendlich offene – Sinnfelder zu erschließen, welche »Archäologie« des Subjekts und Hermeneutik der Symbole als »Narrativität« der Subjektivierung zusammenführen. Damit holt er allerdings weder die Praxis der »Wiederholung« noch der »Übertragung« von libidinösen Kräften in der psychoanalytischen Kur unmittelbar ein, die nichts Reflexives haben, wie auch Ricœur weiß. Er begnügt sich mit der Heimholung des Affekts in ein über Husserl hinaus erweitertes »hermeneutisches Feld«, während Henry diese Kraft als Affekt mit dem Sich-Erleiden/Sich-Erfreuen der Ipseität selbst korreliert, welche durch keine analytisch-therapeutische Technik beherrscht werden kann – und sich dadurch gleichfalls dem klassischen Sinnverstehen als »Hermeneutik« entzieht. Einigkeit mit Ricœur besteht allerdings darin, dass die Psychoanalyse keine reine Beobachtungswissenschaft darstellt, sondern sich gerade auf singuläre Weise der praktischen Problematik des individuellen Übergangs von Trieb/Sinn stellt.

Aber lässt sich dieser Übergang vollkommen im Raum der Vorstellung als »Repräsentanz« von Trieben verstehen, wie Freud und Ricœur anzunehmen scheinen? Letzterer gesteht zu, dass der Trieb diesseits der Schranke zwischen Bewusst/Unbewusst *unerkenntlich* für den Bereich der Bedeutung bleibt. Aber das dezentrierte Subjekt hinsichtlich einer solchen Abhängigkeit soll dennoch den Weg in eine gewisse Befreiung von dieser libidinösen Unterwerfung einschlagen können, indem Ricœur eine phänomenologische *Homogenität* zwischen Bewusst/Unbewusst annimmt. Dies heißt aber nicht nur, dass es sich um eine »relative Andersheit« handelt, wie es auch die Psychoanalyse weitgehend annimmt,⁷⁷ sondern letztlich um eine Gleichstellung der Phänomenalität selbst zwischen Bewusst/Unbewusst – nämlich des Bewusstseins insgesamt als *Re-präsentation*. Henry hebt deshalb kritisch hervor, dass der Übergang des latenten in ein aktuelles Bewusstsein in seiner Phänomenalisierung ein »Be-

77 Wir können hier nicht auf die praktische Problematik eingehen, dass es hinter der »Verdrängung«, die prinzipiell bewusst werden kann, noch eine fundamentalere »Verwerfung« (*forclusion*) gibt, die jedem Zugang im Entstehen des Begehrens (*désir*) als solchem entzogen sei, wie Lacan dies nach wenigen Hinweisen bei Freud weiter herausgearbeitet hat; vgl. J.-C. Maleval, *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris 2000, 33 ff.

wusst-werden« darstellt, welches das Bewusstsein selber als diese Bewegung des Werdens (*devenir*) bestimmt. Damit ist eben die Repräsentanz der psychischen Wirklichkeit in die Ekstase der Bedeutung eingeschrieben, während das phänomenologische Eigenwesen des Triebes für immer in seiner nicht-repräsentierbaren »Nacht« verbleibt. Der methodische wie inhaltliche Unterschied zwischen Ricœur und Henry besteht daher grundsätzlich zwischen *Homogenität* und *Heterogenität* des Erscheinens, welches sich nicht ohne ein rein immanentes Selbsterscheinen phänomenalisieren könnte, um effektiv zu sein.

Wo allein eine Phänomenalisierung durch die Intentionalität vorausgesetzt wird, welche eine affektive Teleologie des Begehrens – bzw. der »Begierde« nach Hegel⁷⁸ – zu integrieren versucht, kann es schließlich nur eine *permanente* Sinnprojektion als Hermeneutik des endlichen Selbst geben. Bei Freud wie bei Ricœur ist die dadurch gegebene Dezentrierung des Bewusstseins ein konfliktuelles »Zerrissensein« des Selbst zwischen einem Phantasma der Unterwerfung (Trieb) und einer angestrebten Selbsttransparenz (Sinn). Dadurch verbleibt die analytische Kur wie die reflexiv phänomenologische Vermittlung von Trieb/Vorstellung in einem unaufgeklärten Phänomenalisierungsverständnis angesichts unserer originären Subjektivität als Ipseität im Sinne von Sicherleiden/Sicherfreuen. Weder Ricœur noch Henry wollen zum anfänglich analytischen Naturalismus wie Szientismus Freuds zurück, aber es bleibt zu fragen, inwieweit eine energetische Hermeneutik und Symbolik der Kraft nicht dennoch davon berührt bleibt, selbst wenn Ricœur eine Einbildungskraft berücksichtigt, welche die »Intrige« der Subjektivität durch die Verschränkung von energetischer Symbolik und produktiv Imaginärem fassen soll. Denn das sich durch sein ganzes Werk ziehende Postulat einer *Versöhnung*, die sowohl den Einzelnen wie die lebensweltliche Geschichte umfasst, ist jene narrative Hermeneutik, welche die aus der Einbildungskraft geborenen Metaphern als »Intrigen« der Erfahrung zu vereinen sucht, ohne daraus eine Totalisierung der Geschichte im Sinne Hegels abzuleiten.⁷⁹ Henry setzt

78 Vgl. Ricœur, DII, 491–495: »L'indépassable de la vie et du désir« (DI, 480–484).

79 Vgl. DII, 45 f./DI, 48 f., zur »Erweiterung des Bewusstseins« durch die »Ökonomie der Triebe« im Sinne einer »Mytho-Poetik« der Einbildungskraft; P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München

dagegen ein *unmittelbares* Sich-Selbst-Ergreifen der Subjektivität als ihre je singuläre Selbstaffektion, was keineswegs ausschließt, dass er der transzendentalen Einbildungskraft eine Vermittlung zwischen Leben/Welt zukommen lässt. Dies hat zugleich zur Folge, dass sich die subjektive Beladenheit mit der originär passiblen »Last des Lebens«, die bis zur »Unerträglichkeit« reichen kann, vorübergehend über Bilder oder Halluzination davon zu lösen versucht, ohne sich allerdings jemals wirklich vom originären Leben trennen zu können.⁸⁰ Hier liegt die größte Schwierigkeit für eine rein umwelthaft orientierte Analyse/Therapie, insofern sie das »Lustprinzip« mit dem »Realitätsprinzip« versöhnen will und dabei nach Freud und anderen einen spekulativen »Todestrieb« der Rückkehr zum Anorganischen annehmen muss, was einer Hypostase der Weltphänomenalität gleichkommt.⁸¹

Die Debatte zwischen Ricœur und Henry zur epistemologischen Einschätzung der Psychoanalyse läuft folglich darauf hinaus, dass es – radikalphänomenologisch gesehen – keine Repräsentanz des Affekts als Pathos oder Lebenspassibilität gibt. Hiermit klärt sich, dass 1) die transzendente Affektivität das Wesen des lebendig Unbewussten selbst darstellt, und 2) dadurch das Unbewusste sich effektiv seiner selbst »bewusst« ist, nämlich als je unmittelbar affektive Selbsterprobung.⁸² Die »Archäologie« der Psyche im Sinne Ricœurs kann daher nicht allein auf dem Hintergrund einer sicht-

1986. Dabei meint die *Intrigue* eine Verwicklung von Ereignissen, die gemäß dem Prinzip einer »übereinstimmenden Unvereinbarkeit« (*discordance concordante*) die Geschichte mit dem Erlebten verbindet; siehe P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988; C. Del Mastro, *De la co-référence à la co-impresion. La phénoménologie henryenne du langage au prisme de Temps et récit de Ricœur*, in: Hardy, Leclercq, Sautereau (éd.), *Paul Ricœur et Michel Henry*, 73–98, hier: 86 ff.

80 Vgl. Henry, *Die Barbarei*, 278 ff. Das Romanwerk Henrys ist eine fiktionale Konkretisierung dieses Verhältnisses von Imaginärem und Leben; vgl. R. Kühn, *Wie das Leben spricht. Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*, Chams (CH) 2016, 277–312, zu dieser bildhaften Meta-Genalogie des Individuums.

81 Vgl. S. Freud, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M. 2014, 193–250: *Jenseits des Lustprinzips* [1920], hier bes. 222 ff.; J. Laplanche, *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Olten 1974.

82 Vgl. Thiboutot, *Le sujet entre approches phénoménologique et psychanalytique*, 79 f.

bar machenden Sinnbildung ansetzen, sondern hat die pathische Originarität der unsichtbar verbleibenden Affektivität zu integrieren. Damit lässt Henry gegenüber Freud wie Ricœur die Wirklichkeit des rein phänomenologischen Lebens zu einer unbedingt vorausliegenden Selbstgebung werden, wodurch die tiefsten libidinösen Kräfte und Bewegungen der Psyche nicht ins Außen der Welt als Prozess unstatthafter Anonymisierung des selbstaffektiven Lebens verlegt werden können.⁸³ Obsolet ist damit das anfängliche Vorhaben Freuds, die nervösen »Bahnungen« organisch materieller Effekte im seelischen Leben wieder zu finden, was Lacan⁸⁴ dann für die Kur durch den Primat der Signifikantenkette und ihrer ich-imaginären Verknüpfungen aufhob. Mit Henry steht am Anfang jeglicher Subjektivierung die ursprünglich leibliche Phänomenalisierungseinheit von Leben/Welt als Einheit von Begehren/Sinn, was als radikalphänomenologisches Ergebnis dann in der Analyse/Therapie fruchtbar gemacht werden kann.⁸⁵ Dabei ist die methodische Erscheinensheterogenität von Affekt/Vorstellung nicht zu verkennen, die jedoch für den Patienten/Analysanden auf ihre originäre Wurzel zurückzuführen ist – nämlich als unmittelbar transzendente »Geburt« oder »Selbstumschlingung« im Leben. Affizieren und Affiziertwerden sind somit schließlich identisch, weshalb auch jede Vorstellung in ihren affektiven Ursprung zurückgeführt zu werden vermag, ohne damit die methodischen Schritte zu vermischen, das heißt Vorstellungsklärung als individueller wie lebensweltlicher Sinn über die Sprache in der *talking cure* einerseits sowie Vollzug von Übertragung/Gegenübertragung als reiner Affektaustausch andererseits.

Denn der Affekt (Trieb) gibt sich als Hervorrufen oder Verdrängen von Vorstellungen, die für das jeweilige Subjekt schmerzvoll sind oder Unlust hervorrufen, wodurch jedoch das originäre »Er-leiden« der Ipseisierung über die affektive Wiederholung in der Übertragung ergriffen zu werden vermag, wodurch die Analyse/Therapie selbst zu einem meta-genealogischen Bezug zum Leben als solchem werden kann. Gegenüber der »Pathetik des Elends« oder der »Dezentrie-

83 Vgl. M. Henry, »Phänomenologie des Lebens«, in: *Affekt und Subjektivität*, 13–32.

84 Vgl. zum Beispiel *Le Séminaire livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris 2007.

85 Vgl. Kühn, *Begehren und Sinn*, 341 ff.

lung des Subjekts« beinhaltet dies, dass sich eigentlich kein Ich als »Mich« im Sinne der Ipseität in ihrer originären Passibilität wirklich verlieren kann – eine fundamentale Gegebenheit, die an sich über die *affirmation originaire* gemäß Jean Nabert auch bei Ricœur⁸⁶ grundsätzlich präsent war. In seinem Freudbuch hat sie sich allerdings nicht effektiv durchgesetzt, weil die gesuchte *epistemologische* Erweiterung der Hermeneutik um den psychoanalytischen Bereich des Triebes im Vordergrund stand. Oder anders gesagt, ist diese »Ur-Bejahung« zwar ein »unüberwindbar« passives Leben wie das Begehren, aber sie durchquert die Unendlichkeit der Kulturgestalten. Dadurch vermittelt sie im Sinne Platons das Selbe und das Andere, um eine Befriedigung nur durch die gegenseitige Anerkennung zu finden. Damit ist diese »Ur-Bejahung« ein unmittelbarer Ausdruck des Lebens, aber letzteres fungiert als *Differenz* zwischen Ego und Selbst, so dass die Verbindung zwischen Leib und Selbst teleologisch bleibt, das heißt, über Begehren, Sprache und Übertragung hat sich seine Einheit erst durch die analytisch-therapeutische Beziehung zu erstellen.⁸⁷ Mit dem frühen Ricœur gesprochen, bleibt dieses Leben jedoch eine »Traurigkeit der Kontingenz« bzw. ein »Konflikt der Werte« im Sinne eines »unauflösbaren Problems«.⁸⁸

Die radikal ursprüngliche Einheit von Sicherleiden/Sicherfreuen gemäß Henry ist hingegen konstitutiv immer schon gegeben, wodurch die mögliche »Unerträglichkeit« des Lebens nicht verneint wird, aber ihrerseits nicht in das Phantasma einer Bereinigung der Affekte oder einer bloßen Anpassung an die Realität verfallen kann. Denn die permanent »endogene Erregung«, von der Freud für Libido und Trieb somatisch ausgeht, ist letztlich als das sich ständig selbst-affizierende Leben zu verstehen, von dem es diesseits der psychologischen Vorstellungsebene keinerlei Distanzierung zu geben vermag. Wird eingesehen, dass *Freude/Leid* eine Ursprungseinheit bilden, dann kann auch nachvollzogen werden, dass *Leiden/Kraft*

86 Vgl. »L'acte et le signe selon Jean Nabert«, in: *Le conflit des interprétations*, 211–221; *De l'interprétation*, 41 f. (dt. 48 f.), spricht dann von einem »ursprünglichen Wort«, welches mich im Symbol als mich »anrufender Sinn« miteinbezieht.

87 Vgl. DI, 78 f., 449 f. u. 491 f./DI, 80 f., 438 f. u. 480 f.

88 Vgl. VI, 115 u. 422; dazu Davidson, *La phénoménologie de la vie – entre Henry et Ricœur*, 43 ff.; A. Gléonec, *Vie, mortalité et histoire: l'herméneutique ricœurienne face aux phénoménologies du corps*, in: *Les Etudes philosophiques III*, no. 4 (2014), 589–607.

einander bedingen,⁸⁹ wie es Nietzsche und Kierkegaard ebenfalls schon erkannt hatten, wodurch Phänomenologie wie Psychoanalyse diesem Abgrund der menschlichen Erfahrung als je unhintergehbare *Erprobung* nicht ausweichen können. Das Gespräch zwischen Ricœur und Henry mit Blick auf die Psychoanalyse kreist somit um diese *Abgründigkeit*, ohne sich dadurch dem »Verdacht«⁹⁰ einer unstatthaften *theoretischen* »Ursprungseinheit« oder »Letztfundierung« ausliefern zu müssen. Gewiss, Verdacht und Vertrauen gehören bei Ricœur zusammen wie Symbol und Reflexion in ihrer Zirkularität, aber dadurch bleibt die Abgründigkeit der gelebten »Präsenz« eine *Spannung* zwischen Gedächtnis und Hoffnung. Dementsprechend muss die Selbstapperzeption als unmittelbares Gefühl der Subjektivierung im Sinne einer *réflexion réfléchissante* stets die Ebenen von Sprache, Reflexion, Selbstaneignung und Ipseität in solcher Subjektivierung durchlaufen, um sich dergestalt im Sinne Spinozas *ethisch* zu vollenden,⁹¹ obwohl eine Ursprungseinheit radikalphänomenologisch gegeben sein muss, um diese Bewegung (*conatus*) von Begehren/Anstrengung überhaupt vollziehen zu können. Dies lässt verständlich werden, warum der reine Affekt als innere Bewegung des Triebes dessen Verwirklichung oder Entlastung anstrebt⁹² – und nicht zunächst einen *sprachlichen* Ausdruck im Sinnbereich, sofern letzterer nie jene primordiale Angst aufheben kann, welche mit Affekt und Trieb als solchen verbunden bleibt, nämlich als die genannte »Unerträglichkeit« oder »Abgründigkeit« der Erprobung des Lebens schlechthin.

89 Vgl. R. Kühn, *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019.

90 Vgl. Ricœur, DII, 42–46: »L'interprétation comme exercice du soupçon« (DI, 45–49).

91 Vgl. DII, 49 ff./DI, 52 ff.

92 Vgl. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, 182 f.; dazu Proença, *La signification de l'inconscient: psychanalyse, herméneutique et phénoménologie de la vie*, 127 f.

