

Seele, Existenz
und Leben
Band 25

Rolf Kühn

Begehren und Sinn

Grundlagen für eine
phänomenologisch-
tiefenpsychologisch
fundierte Psychotherapie
und Supervision

VERLAG KARL ALBER 

Rolf Kühn

Begehren und Sinn

VERLAG KARL ALBER



Das Buch intendiert eine Klärung der prinzipiellen Grundlagen für einen existentiell wie gesellschaftlich immer wichtiger werdenden Erfahrungsbereich, wie ihn die Begegnung zwischen Patient und Therapeut darstellt, um sowohl aus tiefenpsychologischer wie phänomenologischer Perspektive nach der »Wirklichkeit« einer solchen Beziehung zu fragen. Der Haupttitel »Begehren und Sinn« verweist dabei auf eine doppelte Struktur, die in der bisherigen Tradition auch mit Trieb und Existenz bezeichnet wurde, aber letztlich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückverweist, der als rein subjektives, intensives wie pathisches Leben bezeichnet wird. Damit ist eine radikale Einheit der Leiblichkeit gekennzeichnet, die sich in die Welt als Sinn oder Intentionalität hinein entwirft, aber dies vor-ontologisch nicht vermöchte, ohne an eine lebendige Bewegung zurückgebunden zu sein, welche das Begehren darstellt. In diesem Begriff findet sich auch die neo-psychoanalytische Weiterführung Freuds durch Lacan mit den entsprechenden meta-psychologischen Auseinandersetzungen angedeutet, so wie der Sinnbegriff hauptsächlich auf Beschreibungen Husserls und Ricoeurs im Zusammenhang mit Daseins- und Existenzanalyse (Binswanger, Frankl) rekurriert, wobei ebenfalls der Beitrag von Heidegger und Michel Henry durchgehend gewürdigt wird. Methodische und technische Fragen zum therapeutischen Prozess werden so in einen größeren Zusammenhang gestellt und schulübergreifend nachvollziehbar.

Der Autor:

Rolf Kühn (geb. 1944), Lizentiat kath. Theologie und Dr. phil. Sorbonne-Paris, Habilitation Philosophie Univ. Wien; zahlreiche Veröffentlichungen im Forschungsbereich Phänomenologie, psychologische Anthropologie, Religions- und Kulturphilosophie; Gründer des »Forschungskreises Lebensphänomenologie« Berlin, Freiburg i.Br., Innsbruck, Chambéry (www.lebensphaenomenologie.de); Lehrausbilder und Supervisor für Existenzanalyse und Logotherapie (Réseau de France / Association des Logothérapeutes Francophones).

Seele, Existenz und Leben

Band 25:

Rolf Kühn

Begehren und Sinn

Grundlagen für eine
phänomenologisch-
tiefenpsychologisch fundierte
Psychotherapie und Supervision

Zugleich ein Beitrag
zu Jacques Lacan

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Seele, Existenz und Leben

Herausgegeben von
Günter Funke und Rolf Kühn

in Zusammenarbeit mit dem
Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin
(www.guenterfunkeberlin.de)

sowie dem
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Freiburg i. Br.
(www.lebensphaenomenologie.de)

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48752-5
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-80784-2

Inhalt

Vorbemerkung	7
Einleitung: Schwerpunkte von Therapie und Supervision	9

Teil I:
Radikale Phänomenologie und Tiefenpsychologie

1. Radikale Leiblichkeit	43
1. Leiblichkeit als Erneuerung des Denkens	44
2. Handeln als reine Relationalität	60
3. Einheit des Empfindens	77
2. Ego, Affekt und Welt	95
1. Das Verhältnis von Immanenz, Transzendenz und Impressionalität	96
2. Die Darstellung des Affektiven in der Welt	116
3. Fremderfahrung und Andersheit	132
3. Trieb und Psychoanalyse	150
1. Trieb und Erotik	151
2. Hermeneutische Freudlektüre bei Ricœur	172
3. Psychoanalyse und Lebensphänomenologie	187

Teil II:

Begehren und Existenz

4.	Die Neo-Psychoanalyse Lacans	211
1.	Spiegel und Subjekt	212
2.	Begehren und Phantasma	232
3.	Verlust und Leere des Subjekts	255
5.	Differenz und Immanenz in der Psychotherapie	269
1.	Der aufgeschobene »Tod« im Begehren	269
2.	Heidegger und die Daseinsanalyse	297
3.	Therapie und »Klinischer Blick«	320
6.	Konkretionen therapeutischer Praxis	340
1.	Einheit von Begehren und Sinn	341
2.	Verbot und Transgression	366
3.	Verlust und Schuld	386
	Ausblick: Übertragung und »projektive Identifikation«	399
1.	Übertragung und Gegenübertragung	399
2.	Supervision als »Kartographie« des Begehrens	434
3.	Zum Verhältnis von Religion und Therapie heute	459
	Gesamtbibliographie	467

Vorbemerkung

Die vorliegende Untersuchung ist das Ergebnis einer langjährigen Forschungsarbeit wie auch Praxis in den sich überschneidenden Bereichen von Phänomenologie und Psychotherapie, die sich gegenseitig verifizieren, insofern es um das Selbsterscheinen des lebendigen Individuums in seinem Empfinden wie Handeln geht. Begonnen haben wir diese Auseinandersetzung seit den 1990er Jahren mit den kleineren Werken »Sinn – Sein – Sollen« sowie »Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie«, welche im Wesentlichen der Existenzanalyse Viktor E. Frankls und deren Weiterentwicklungen in kritischer Hinsicht gewidmet waren. Es folgten sodann Studien zur spezifischen Problematik der Scham und Gelotophobie in Kooperation mit Vertretern der Tiefenpsychologie und Individualpsychologie Alfred Adlers insbesondere. In Zusammenarbeit mit dem »Berliner Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie« entstanden dann ab 2000 größere Arbeiten wie »Einführung in eine phänomenologische Psychologie« und »Patho-genese und Fülle des Lebens« als unser erster Versuch einer phänomenologisch-psychotherapeutischen Grundlegung. Zusammen mit den zwischenzeitlich ebenfalls weiter geführten Analysen zur radikalen Lebensphänomenologie ergab sich aus all diesen Ansätzen das Projekt des vorliegenden Bandes »Begehren und Sinn«, der die zuvor genannten tiefenpsychologischen und existenzanalytischen Aspekte auch erstmals mit der Neo-Psychoanalyse Lacans zusammenführt. Letztere erlaubt es, die bisherigen Ergebnisse Freuds sowie der anthropologischen Psychotherapie zu überprüfen und eine Verbindung mit den kulturellen Aspekten einer »Dezentrierung« des Subjekts in der Postmoderne herzustellen, die nicht einfach übersehen werden können, ohne dass die strukturalistischen oder dekonstruktiven Prämissen geteilt werden müssten. Für die psychotherapeutische Praxis und Ausbildung, aber ebenfalls für den philosophisch interessierten Leser, ergibt sich somit ein weit gespanntes integratives Fundament, welches

Vorbemerkung

die entsprechenden Methoden und Techniken mit einer jeweils gleichzeitig durchgeführten radikal phänomenologischen Überprüfung anbieten möchte.

Freiburg im Breisgau 2015

Rolf Kühn

Einleitung: Schwerpunkte von Therapie und Supervision

Da diese Untersuchung auf dem praktischen Hintergrund entstanden ist, angehende Psychotherapeuten in ihrer Ausbildung und Supervision zu begleiten, findet der Leser im Folgenden sowohl Analysen zu Fragen der therapeutischen Alltagspraxis wie zu den von ihr vorausgesetzten anthropologischen und epistemologischen Konzeptualisierungen. Somit intendiert das gesamte Buch eine Klärung der prinzipiellen *Grundlagen* für einen existentiell wie gesellschaftlich immer wichtiger werdenden Erfahrungsbereich, wie ihn die Begegnung zwischen Patient und Therapeut darstellt, um sowohl aus tiefenpsychologischer wie phänomenologischer Perspektive nach der »Wirklichkeit« einer solchen Beziehung zu fragen. Der Buchtitel »Begehren und Sinn« verweist dabei auf eine doppelte Struktur, die in der bisherigen Tradition auch mit Trieb und Existenz bezeichnet wurde, aber letztlich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückverweisen dürfte, den wir als rein subjektives oder auch intensives wie pathisches Leben bezeichnen. Damit ist eine Einheit der *Leiblichkeit* gekennzeichnet, die sich in die Welt als Sinn oder Intentionalität hinein entwirft, aber dies vor-ontologisch nicht vermöchte, ohne an eine Bewegung zurück gebunden zu sein, welche letztlich das Begehren darstellt. In diesem letzteren Begriff findet sich auch die neo-psychoanalytische Weiterführung bzw. Vertiefung Freuds mit den entsprechenden meta-psychologischen Auseinandersetzungen angedeutet, so wie der Sinnbegriff hauptsächlich an Beschreibungen Husserls und Ricœurs im weiteren Zusammenhang mit Daseins- und Existenzanalyse zurückgebunden ist, wobei auch der Beitrag von Heidegger und Michel Henry durchgehend gewürdigt wird.

Der zentrale Rückgriff auf Jacques Lacan (1901–1981) in dieser Arbeit hängt zunächst mit unserer weiteren Forschungsarbeit vor allem innerhalb der französischen Gegenwartsphänomenologie zusammen sowie mit der relativen Unbekanntheit des Werkes Lacans im Bereich der deutschsprachigen Tiefenpsychologie, um hierzu eine

kritische Erweiterung anzuregen. Entscheidender ist aber darüber hinaus auf der einen Seite, was in jeder Psychotherapie zur Sprache kommt, nämlich ein Existenz- und Lebensgefühl, welches sich in seiner Wurzel selbst oft als schuldhaft bzw. schamhaft und verneint empfindet, sowie auf der anderen Seite eben die Radikalisierung eines solchen Empfindens als »Subjekt des Verschwindens«, was als Begriff der *aphanisis* nach dem Psychoanalytiker Ernest Jones von Lacan¹ aufgegriffen wurde. Damit wird eine neuzeitliche Erfahrung der »Dezentrierung« des Subjekts in die Psychotherapie/Psychoanalyse eingeführt, die es bei Freud in dieser Gestalt nicht gibt und eher an das *ego sum moribundes* bei Heidegger erinnert. Mit anderen Worten an die »Herrschaft des Todes« als Beginn unserer Existenz selbst, die daher niemals eine Identität oder Immanenz kennen kann, wodurch eine Radikalisierung solcher ex-zentrischen Transzendenz durch die ständige »begehrende« Ausgeliefertheit an die diskursive Andersheit des Anderen mit den entsprechenden imaginären Erwartungen stattfindet.²

Es versteht sich von selbst, dass eine therapeutische Arbeit unter solchen Annahmen nicht unbedingt zu anderen Ergebnissen kommen muss als ein Ansatz bei der Leiblichkeit als ursprungshafter Einheit von Begehren und Sinn, da sich beide von den Anliegen des Patienten selbst letztlich leiten lassen müssen. Aber die Atmosphäre und der Duktus wie Stil, in denen eine solche Therapie verläuft, dürfte eine jeweils etwas andere sein,³ so dass wir auf der phänomenologischen Ebene hier zugleich einen Entwurf für eine erneuerte Metaphysik durchführen, um die Psychotherapie und Tiefenpsychologie für eine umfassendere kulturelle Problematik bewusst zu machen. Insofern

¹ Vgl. zum Beispiel *Le Séminaire VI: Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière 2013, 236 f. u. 275 f.

² Vgl. zu dieser strukturellen Übereinstimmung bei Heidegger und Lacan die beiden ersten Kap. von J. Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf 2006, 21–96. Für die heideggerschen Texte selbst vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer ¹¹1967, §46–53: »Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode«; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe Bd. 20), Frankfurt/M., Klostermann 1979, 437 ff., zum *cogito sum* als *sum moribundus* als »Ich bin mein Sterben«.

³ Für das Vorgehen von »Zuhören und Hören«, »Fragen stellen« und »Interpunktieren« vgl. etwa B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine lacanianische Annäherung für klinische Berufe*, Wien/Berlin, Turia & Kant 2013, 17–46, 47–62 u. 63–78; außerdem H. H. Stavemann, *Sokratische Gesprächsführung in Therapie und Beratung*, München, Beltz 2007.

fehlen in unserer Arbeit nicht methodische und technische Hinweise zur konkreten Durchführung von Psychotherapie und Supervision, aber insbesondere auch für die letztere scheint es uns unbedingt notwendig, die grundsätzlichen Implikationen offenzulegen, welche eine solche Tätigkeit im Bereich von Ausbildung und Klinik mit sich führt. Die individuelle Illusionsfreiheit als das Aufgeben von imaginären Fixierungen ist ohne Zweifel ein Kernstück jeder Therapie, aber ob das »Ich« dabei selbst eine imaginäre Instanz sei, wie Lacan es mit dem frühen »Spiegelstadium« des Kleinkindes verbindet, unterschlägt nicht nur eine ganze Dimension des Leiblichen, welche nicht der Differenz von Auge und Blick unterliegt, nämlich die Bewegung als Einheitsaffektion vor aller möglichen (psychotischen) »Zerstückelung« des Körpers, sondern gerade auch die Problematik des *affektiven* »Zerrissenseins« durch die Anforderungen der Anderen als »Groß A«. Zwar wehrt sich Lacan gegen die Beurteilung seiner Denk- und Vorgehensweise als einer »intellektualistischen Psychoanalyse«, aber seine Affektbeschreibung beschränkt sich weitgehend auf die Wiedergabe der freudschen Lehre vom »Affektquantum« in Bezug auf die »Vorstellungsrepräsentanz« und das »Unbewusste«, ohne dem Affekt jedoch einen eigenen phänomenologischen Status zuzuweisen.⁴

Wie immer man daher Freuds Sentenz auslegt: »Wo *Es* war, soll *Ich* werden«, so lässt sich nicht leugnen, dass er bei aller Betonung unbewusster Strebungen als Libido ein »Ich« kannte, welches von Anfang an beim Individuum gegeben ist und sich über die geklärten neurotischen Realitätsbezüge auch Teile des Unbewussten bekannt macht, die dann in einen breiteren Existenzvollzug integriert werden können. Hier sind also fruchtbare Vergleiche mit der lebensphänomenologischen »Selbstaffektion« möglich, die als Grundpotenzialität *alle* Vollzüge der Subjektivität betrifft und so einen – von der Immanenz her – offenen Seinshorizont schafft, weil ein solches Leben frei ist für das Sein, das ihm seinerseits horizonthaft frei entgegentritt. Bei Lacan findet hingegen diese Begegnung mit dem »Realen« nur auf der Symbolebene der Signifikanten statt, welche als »Sinn« naturgemäß unabschließbar sind, so dass es dem Subjekt in jeder Hinsicht an »Sein« fehlt oder mangelt. Die Existenz bleibe dann ausgedehnt zwischen einem bereits todgeweihten Anfang der Nicht-Identität von Ich/Selbst und einem endlosen Verweis des Begehrens

⁴ Vgl. J. Lacan, *Le désir et son interprétation* (2013), 67 f.

an Objekte des »Genießens« als »Klein *a*«, die sich ebenfalls jedem Zugriff entziehen, weil die »Ur-Verdrängung« als Kastration bereits jedes Objekt von einem durchgehenden imaginären Phantasma getragen sein lässt. Somit ist jeder Begehrensvollzug als geglaubte Erfüllung oder Sinn ebenfalls nur eine Aktualisierung des eigentlichen Todseins, wodurch die Freiheit (falls dieser Begriff dann noch verwandt werden soll) eine Entscheidung für solchen »Tod« in jedem Augenblick ist:

»Das *a* ist das wesentliche Objekt, um das herum sich die Dialektik des Begehrens bewegt. Das Subjekt erlebt sich dabei vor einem Element, welches Andersheit auf der imaginären Ebene ist. [...] Das Objekt des Phantasmas ist jene Andersheit, Bild oder Pathos, wodurch ein Anderes den Platz dessen einnimmt, was dem Subjekt symbolisch entzogen ist. [...] In der Neurose nimmt das Objekt jene Bedeutung an, die dort zu suchen ist, was ich die Stunde der Wahrheit nenne. Das Objekt ist hier immer nur vorher oder nachher pünktlich. Die Hysterie charakterisiert sich durch die Funktion eines Begehrens als unerfülltes, die Obsession charakterisiert sich durch die Funktion eines unmöglichen Begehrens.«⁵

Eine der zentralen Auseinandersetzungen in unserem Buch, welche man mit der bekannten Hamletaussage von *to be or not to be* im lacanschen Sinne dann als das »Verbrechen zu sein« und die sich daraus ergebende Hemmung des Handelns⁶ bezeichnen könnte, ist daher die Problematik, wie sich für einen Patienten, der meist als Leidender kommt, Differenz und Einheit zusammenführen lassen. Mit anderen Worten ist Hamlet die »ewige Geschichte« des missverstandenen Begehrens nach Lacan, dass jeder in der Tat ein solches nicht nur besitze, sondern es finden und situieren muss, was sich letztlich nur in einer Handlung unter der Bedingung verwirklichen lasse, dass der Mensch »sterblich« sei. Auch die rein phänomenologische Leiblichkeit ist ständige »affektive Differenz« der primordialen Oszillation von Freude/Schmerz, aber zugleich die unmittelbare Einheit einer solchen inner-affektiven Differenz als Modalisierung des subjektiven Lebens im Sinne einer absoluten Ipseität. Dies bedeutet für Psychotherapie und Supervision, dass die Aspekte einer geschichtlichen Biographie oder sterblichen Existenz niemals hermeneutisch zusammengeführt werden können, um über »Erinnerung und Durcharbeiten« im Sinne Freuds eine Einheit des Individuums zu erreichen.

⁵ *Ebd.*, 370 u. 373, ebenfalls 434 f. u. 445 ff.

⁶ Vgl. *ebd.*, 293 ff., hier bes. 306 f., auch 401 ff. u. 467 f.

Aber andererseits kann diese Einheit als vorgängige *Selbstgegebenheit* des Lebens immanent erprobt oder empfunden werden. Daraus ergeben sich naturgemäß konkret wie transzendental Fragen zu Deutung, Übertragung und Gegenübertragung, aber auch zur Sinn- und Konfliktanalyse als »Gewissen« oder »Über-Ich« im Bereich des Schuldempfindens, um trotz der im Außen nicht aufhebbaren Nicht-Identität als jeweiliger »Andersheit« ein rein praktisches Vollzugswissen um die originäre Einheit des Ich als »Mich« zu erlangen, das heißt als originäre Passibilität oder Empfänglichkeit. Der Bezug von Wissen und Nicht-Wissen ist nämlich immer noch für unsere bisherige Tradition eine metaphysische Frage, denn solange Wissen von abstrakt wissenschaftlichen, philosophischen oder religiösen Prinzipien abgeleitet bzw. erwartet wird, bleibt das Begehren selber ein »Nicht-Wissen«, das heißt eine Entfremdung innerhalb der eigenen Existenz im weitesten Sinne, an der die Patienten leiden.

Lacan war wie Freud nun der Auffassung, dass Descartes das Begehren als »Unbewusstes« nicht hat verstehen können, weil er das *cogito* einer Selbstreflexion im Sinne eines Sich-Vorstellens überantwortete und damit nur ein imaginäres Ich der Repräsentation fassete, welche von ihrem tieferen Affekt getrennt bliebe. Aber gerade an diesem Punkt wollen wir radikale Phänomenologie und Tiefenpsychologie für die therapeutische Praxis zusammenführen, denn Descartes hat nicht nur bereits ein bloß rationales Ich hinter sich gelassen, wie insbesondere die Untersuchungen von Michel Henry⁷ gezeigt haben, sondern er hat im Voraus in gewisser Weise auf die Frage geantwortet, welche bis heute offen ist: Gibt es eine Phänomenologie, die der Psychoanalyse entsprechen kann, anstatt wie Freud und Lacan deren unüberbrückbaren Unterschied zu unterstreichen, insofern sich die Tiefenpsychologie und Neo-Psychoanalyse auf eine ganz andere Praxis als die der Philosophie berufen könne?⁸ Diese bis heute offene Frage, die natürlich auch mit dem Anliegen der jeweiligen epistemologischen Eigenständigkeit beladen ist, möchten wir zumindest in der Hinsicht zu beantworten versuchen, dass die Psychoanalyse die Frage nach einem transzendental lebendigen Ich ständig

⁷ Vgl. M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München, Alber 2002, 107 ff.

⁸ Vgl. H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2011, 260–317; Th. Fuchs, *Leib, Raum. Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta 2000.

voraussetzt, ohne sie wirklich zu beantworten, und andererseits eine radikale Phänomenologie als Affektanalyse in der Lage ist, die unhintergehbare *Vorgegebenheit* eines solchen Affekts (Trieb, Begehren, *passio* etc.) als originäres »Mich« aufweisen zu können. Wenn mithin auch für eine rein philosophische Analyse eine solche Primordialität kein Hindernis mehr für das Wissen um die eigentliche Subjektivität darstellt, dann ergibt sich daraus die Möglichkeit, beide Aspekte zusammen zu führen und folglich Tiefenpsychologie wie Phänomenologie für eine therapeutische Praxis fruchtbar zu machen. Wie die Einzelheiten einer solchen Annäherung und vielleicht Übereinstimmung aussehen können, soll in den folgenden Kapiteln entfaltet werden, welche die bereits genannten Schwerpunkte wie Leiblichkeit, Affekt, Trieb mit ihren Korrelata wie Begehren, Phantasma, Kastration und Transgression entfalten werden, wozu auch die Besinnungen zum Erkenntnis- wie Praxisstatus von analytischer Kur, Hermeneutik und Phänomenologie gehören.⁹

Die Spannung, welche mithin unsere Untersuchung ständig weiterrückt und für die therapeutische Praxis selbst neben den epistemologischen und phänomenologischen Einsichten fruchtbar gemacht werden soll, ist eine in der Modernität eingetretene Verdunkelung des Unterschieds zwischen dem Ursprünglichen als »Anfang« (*originel*) und »Ursprung« (*originaire*). Lacan negiert letztlich jede Affektivität, welche der Strukturbezogenheit innerhalb eines lautlichen wie semantischen Signifikantensystems vorausgehen könnte, so wie Freud ebenfalls kein »Ich« aufzuweisen vermag, welches den immer weiter zurückverfolgten Verlagerungen desselben bis in den fötalen (physiologischen) Status vorausliegen könnte. Vor all den Entfremdungen, die sich hier vorbewusst ereignen können, gibt es keine originäre Selbst-Identifikation des Ich, welche nichts Entfremdendes im Sinne einer Verdrängung oder Verschiebung an sich hätte. Es stellt sich aber nicht nur der Patient jeweils die Frage, warum und wie er bisher in all diesen Projektionen im Sinne eines Phantasmas oder imaginärer Spiegel hat leben können, um durch die Therapie einen Ausweg daraus zu finden, sondern auch auf der phänomenologischen Ebene stellt sich die Frage, wozu all diese Identifikationen in einem gewöhnlichen (narzisstischen) Sinne unternommen werden. Und dahinter erhebt sich die noch fundamentalere Problematik, ob sie überhaupt möglich wären, wenn nicht ein originäres Ich vo-

⁹ Vgl. unser Inhaltsverzeichnis für die entsprechenden Kapitel.

rausläge, welches sie als transzendente Bedingung ermöglicht? *Transzendentalität* hat hier deshalb keinen abstrakten Sinn wie etwa in der kantischen Formalanalyse der Erkenntniskonstitution von objektiven Gegenständen, sondern bezeichnet in therapeutischer Sicht die reale Möglichkeit, aus dem anfänglichen Spiegelstadium im Sinne Lacans überhaupt heraustreten zu können. Denn wenn mein Selbstbezug nur imaginär wäre, gäbe es auch keinen Ausweg aus dieser Situation (für das Kind oder auch später), weil jeder Bezug stets nur *mein* Bild reflektieren würde. Der Therapeut oder Analytiker als »leerer Spiegel« soll dann zwar den Weg bieten, durch eine Erhellung solcher Projektionen und Phantasien einen Bezug zur Existenz und den Anderen aufzunehmen, der weniger von Rivalität als Narzissmus und Aggressivität geprägt ist, aber selbst Lacan stellt kritisch in Frage, ob der Analytiker jemals dieser wirklich »leere Spiegel« ganz sein kann, so dass andererseits auch diese Beziehung zwischen Patient und Therapeut nicht prinzipiell aus einem Spiegelverhältnis heraustreten würde. Die hegelsche Konzeption vom ständigen »Kampf um Anerkennung« sei hierbei nur angedeutet,¹⁰ um die zweite Aporie des Spiegelstadiums zu unterstreichen, insofern nämlich der Andere als Rival an sich *tot* sein müsste, um jedem Kampf ein Ende zu bereiten, aber ein Toter vermag mir auch keine Anerkennung mehr zu gewähren, nach der ich neurotisch, pervers oder hysterisch um jeden Preis suche.

Es dürfte allerdings offensichtlich sein, dass beide Aporien (nämlich bereits zu Beginn des Spiegelstadiums wie in dessen Ausübung als Bezug zu Anderen ein »Toter« zu sein) etwas effektiv Dramatisches bei den Patienten trifft, insofern sie ihren Ursprung als Selbstidentität zumeist nicht greifen können und Intersubjektivität als Anlass von Minderwertigkeit, Hass oder Verzweiflung leben. Die epistemologische und phänomenologische Auseinandersetzung mit Tiefenpsychologie und Neo-Psychoanalyse impliziert folglich mit anderen Worten die eminent wichtige Frage, *wie* solche Existenz- und Empfindungsweisen aufgelöst werden können, ohne erneut einem theoretischen (psychopathologischen) Vorurteil wie einem unzugänglichen Unbewussten nach Freud oder einem stets bestimmenden »Großen Anderen« (Phallus) nach Lacan zu unterliegen. Denn da

¹⁰ Vgl. etwa J. Lacan, *Le désir et son interprétation* (2013), 391 f.; zuvor auch mit den »beispielhaften Vorstellungen« von der *vanitas* innerhalb der religiösen Tradition parallelisiert (*ebd.*, 389).

letzterer das Spiegelstadium nicht über eine ursprüngliche Immanenz des Lebens als Ipseisierung korrigieren wollte oder konnte, ist auch der Versuch, aus dem Spiegelstadium mit Anderen in wahrere Bezüge einzutreten, mit dem ganzen Gewicht der Radikalisierung solcher Andersheit (als »Groß A«) belastet. Diese besagt im Grunde, dass der Andere niemals genug als »der Andere« wahrgenommen wird, so dass in alle symbolische Bezüge eben ein absolut »Drittes« eingebaut werden muss, um meinem »narzisstischen Wahn« zu entkommen, da sonst nie ein »Wort der Wahrheit« möglich wäre. Erstaunlicherweise geht Lacan hierbei den Weg über den Gottesgedanken bei Descartes und der Selbstbenennung Jahwes in der Begegnung mit Moses, um ein Gegengewicht zum (psychotischen) Wahn des »trügerischen Gottes« (*genius malignus*) als dem nur imaginär Möglichen und dem Subjekt als einem »durchgestrichenen Ich« einzuführen. Das heißt, die oft zitierte programmatische Wendung von Lacan: »Ich bin ein Anderer« wird letztlich hier zu der Formel: »Der (absolut) Andere ist jener, der in mir spricht«, und zwar als jene Wahrheit, insofern sie in mir spricht: »Ich die Wahrheit, ich spreche« (*moi la vérité, je parle*).¹¹ Halten wir fest, dass diese Hinweise auf große Texte der philosophischen wie religiösen Tradition (die im Übrigen jeweils das ganze Werk von Freud und Lacan durchziehen) keineswegs eine von der therapeutischen Praxis abgelöste Spekulation darstellen, sondern genau das im Auge haben, was eigentlich in der Therapie/Analyse geschehen soll, dann ergeben sich trotz allem Wege, dass ebenfalls ein Patient die Wahrheit für sich als *seine* Wahrheit ausdrücken kann. Und vermag dies zu gelingen, dann ist damit auch der Grund für einen neuen Existenzvollzug gelegt, der weniger durch imaginäre Abhängigkeiten verzerrt ist.

Wenn auch während des frühen Spiegelstadiums des Kindes dessen Eltern oder andere Bezugspersonen in begrenzter Weise die imaginär narzisstische Verdoppelung des »kleinen Anderen« (Subjekts) korrigieren können, so scheint Lacans Neo-Analyse über die Sprachstruktur der Signifikanten letztlich jedoch die Möglichkeit des »Wahr-Sagen-Könnens« des Subjekts in einer Zweideutigkeit zu belassen. Wenn nämlich das Subjekt konstitutiv nur die Differenz zwischen zwei Signifikanten mit ihrem »Intervall« darstellt, denn bedeutet diese Signifikantenkette die schlechthinnige Ek-sistenz des

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire III: Les psychoses (1955–1956)*, Paris, Seuil 1981, 323; vgl. auch 64 u. 76 f. (dt. *Das Seminar III: Die Psychosen*, Olten/Freiburg, Walthers 1980).

Anderen, und das Subjekt wird zu einem rein passiven *sub-jectum*. Mit anderen Worten ist seine »Subjektivierung« eine ständige Unterwerfung unter die Bedeutungen des »Großen Anderen« als Symbolisierung im Außen, um beim Auftreten eines Objekts des Begehrens im Ausgang vom Bedürfen im eigenen Namen als »Ich« sprechen zu wollen. Diese zweite Weise der Subjektivierung würde aber so etwas wie eine (originäre) »lebendige Stimme« des Ich noch voraussetzen, während die Hypostase der Signifikantenordnung eher dahin tendiert, jegliche Eigenständigkeit einer solchen subjektiven Lebendigkeit durchzustreichen, da es in der Tat kein Subjekt *vor* der Differenz der Signifikanten gibt, sondern es nur in dieser Differenz (Intervall) auftreten kann – also bereits als *tot* im Sinne anfänglicher Unterwerfung. Die Wahrheit, wirklich *Ich* zu sagen, bleibt also mehr als problematisch, so dass die Existenz des Subjekts hier wie der Seiltänzer im »Zarathustra« Nietzsches erscheint, der ein Bein hinten wegziehen muss, um es vorne aufsetzen zu können. Und mit Bezug auf die Erzählungen von Edgar A. Poe und den Präsidenten Schreber gemäß der Fallinterpretation nach Freud, worin dessen Tod als Lebendiger ein zentraler Teil der Psychose darstellt, wird aus der Sentenz »Wo Es war, soll Ich *werden*« die Umkehrung in »Wo Es war, soll Ich *sterben*«. Dass hiermit neurotische, psychotische und hysterische Erlebnisweisen beschrieben und verstanden werden können, wie etwa auch im Fall von Anna O. bei Breuer (die umfiel, sobald sie ein bestimmtes Zimmer betrat, weil sie früher in einem Spiegel gegenüber das fahle Gesicht ihres Vaters mit einem Totenschädel gesehen hatte), steht außer Zweifel.¹² Auch die Problematik einer zu starken Abhängigkeit von Normen, Verboten und Traditionen kann hierbei für entsprechende Patienten hilfreich sein, sich mit der Rolle des Anderen als »Andersheit« in ihrer Obsession und Angst überhaupt auseinanderzusetzen. Aber in einer parallelen Lektüre durch Daseins- und Existenzanalyse bleibt die Frage, ob die neo-psychoanalytischen Lösungen doch nicht zu leicht in einem bloß »spielerischen Umgang« mit

¹² Die Besprechung der Träume vom »toten Vater« (ohne zu wissen, dass er tot war) bildet den Ausgangspunkt der gesamten Begehrensanalyse und ihres Objekts in *Le désir et son interprétation* (2013), 33 ff.; außerdem H.-G. Metzger (Hg.), *Psychoanalyse des Vaters. Klinische Erfahrungen mit realen, symbolischen und phantasierten Vätern*, Frankfurt/M., Brandes & Apsel 2008. Für den »Fall Schreber« vgl. insbes. auch J. Lacan, *Über die paranoische Psychose in ihren Beziehungen zur Persönlichkeit gefolgt von Früher Schriften über Paranoia*, Wien, Passagen 2003 (franz. Orig. 1975).

den Differenzen der Andersheit gesehen werden, wie gewisse Interpretationen der gegenwärtigen Lacanschule es nahe legen.¹³

Durch den Einfluss Heideggers auf Lacan stellt sich die Frage, ob seine Analyse nicht überhaupt auf die »Eigentlichkeit« eines Seins-zum-Tode hin tendierte,¹⁴ und damit gewisse Parallelen zur Daseinsanalyse Binswangers als Begrenzung auf das »In-der-Welt-sein« aufweist, als den Patienten eher im Sinne Freuds von den einengenden Folgen der Wiederholung und der unbewussten Schuldigkeit eines Todestriebes zu befreien. Denn wenn auch die symbolische Ebene von der »Herrschaft des Todes« auf der imaginären Ebene eine gewisse Freiheit diesem Tod gegenüber gewähren soll, indem ich mich frei dazu verhalte, ihn sogar in jedem Augenblick als einen gewissen Verzicht hinsichtlich des Objekts des Begehrens wählen kann, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass das Subjekt im symbolischen Register ebenfalls wie »erstarrt« ist, insofern es über seine konstitutive Differenz als tiefe Kluft (Mangel) zu sich selbst nicht hinauskommt. Dasselbe Motiv der trennenden Entfremdung kehrt also auch durch die Signifikantenkette wieder, denn wie soll sich das Subjekt vom Anderen als Identifikationspol seines Begehrens lösen können, wenn dieser Andere jede Identifikation strukturell bestimmt? Das Thema der »Trennung« (*séparation*) sieht diese Möglichkeit vor, indem Lacan durch ein Wortspiel *séparer* als *se parer* (lat. *se parere*) liest, das heißt als ein Sich-Erzeugen, und zwar im genannten »Intervall« der Differenzen, indem ein Augenblick des Schweigens zwischen der Bedrohung durch den Anderen und der Unterwerfung unter ihn sich auftun kann, nämlich als Frage nach dem eigenen Begehren im Sinne eines *Che vuoi*: »Was willst Du von mir?«¹⁵ Wir werden diese Diskussion später mit Hilfe der Unterscheidung von Sagen/Gesagtem sowie Anfrage/Bitte (*demande*) bezogen auf ein Bedürfnis und »Genießen« genauer aufgreifen, um hier dennoch schon festzuhalten,

¹³ Vgl. die Beschreibungen der klinischen Psychologin S. Lippi, *Transgressions. Bataille, Lacan*, Paris, Erès 2008. Dabei sind natürlich weitere Einflüsse wie das Denken von Lyotard, Deleuze, Levinas und Derrida etwa vorauszusetzen; vgl. als Übersicht R. Kühn, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg/Basel/Wien, Herder 2013, hier bes. Teil II: »Vom Strukturalismus zur radikalisierten Phänomenologie« (S. 247–455).

¹⁴ Vgl. dazu auch F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF 1999.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil 1966, 843 (dt. Teilübers. *Schriften I–III*, Freiburg/Olten, Walther 1973); *Le désir et son interprétation* (2013), 25 f. u. 49 f.

dass diese Analyse einerseits für die gehemmte Erwartungshaltung von Patienten in ihrer Inhibition fruchtbar werden kann, aber andererseits die entscheidende Grundproblematik bestehen bleibt, dass es kein wirklich originäres Ich *vor* der Identifikation/Entfremdung mit dem Anderen gibt. Die Trennung vom Anderen ist zwar notwendig, aber wie soll sie in einer solchen Neo-Psychoanalyse gelingen, da die Abwesenheit eines originären Ich im radikal phänomenologischen Sinne zugleich zu suggerieren scheint, dass der therapeutische Prozess mangels einer wirklichen Subjektivität nur ein unendliches Werden impliziert? Das heißt im Grunde die prinzipielle Unabschließbarkeit einer solchen Therapie, insoweit das Subjekt als X stets neu den symbolischen Fangarmen unterliegt, selbst wenn es aus dem imaginären Spiegel des Ich herausgetreten sein sollte.

Diese Problematik macht einsichtig, dass wir bei den unterschiedlichen Themen der Tiefenpsychologie und ihres therapeutisch möglichen Einsatzes stets auch die existenz- und daseinsanalytische Interventionsmöglichkeit berücksichtigen, die auf Begriffen wie Freiheit und Verantwortung bzw. Echtheit und Liebe aufgebaut ist.¹⁶ Dies ermöglicht kritische Rückfragen, die ebenfalls die psychoanalytische Lehre und Praxis bei Freud selbst betreffen, denn wenn Lacan das Subjekt letztlich wohl kaum aus einer anonymen und allgemeinen Struktur der Sprache herauslösen kann und wollte, so bleibt auch bei Freud – trotz der Anerkennung eines anfänglichen »Körper-Ich« – eine *dualistische* Struktur von *Es* und *Ich* gegeben, die eine selbstständige Gründung eines solchen radikal leiblichen Ich im Sinne einer Selbstidentifikation oder sogar Selbstaffektion nicht ermöglicht. Wie immer man daher die »Rückkehr zu Freud« bei Lacan beurteilen will, wie er sie selbst für sich in Anspruch nahm, so ergeben sich hier doch letzte Fragen, welche den Status der (Neo-)Psychoanalyse schlechthin betreffen, nämlich die Möglichkeit einer lebendigen Subjektivität, die im ursprünglichen Sinne wirklich »Ich« sagen kann. Wenn Lacan also eine Grundentscheidung Freuds radikalisiert hat, indem *Es* und *Ich* niemals zusammenfallen, dann führt dies zu einem Ver-

¹⁶ Abgesehen von den Arbeiten seitens Binswanger, Jaspers, Sartre, Frankl, Boss, Condrau können auch die Werke von Emmy van Deurzen hier erwähnt werden, wie zum Beispiel *Paradox and Passion in Psychotherapy: An Existential Approach to Therapy and Counselling* von 2014, weil sie für einen breiteren Strom existentiell ausgerichteter Psychotherapie stehen, wie vor allem in den USA und Lateinamerika. Außerdem die schon klassische Schrift von I. D. Yalom, *Existenzielle Psychotherapie*, Köln, Edition Humanistische Psychologie 1989.

ständnis von *Passivität*, die keinen eindeutigen phänomenologischen Status erlangt. Denn entweder handelt es sich hierbei um eine Abhängigkeit von einem »biologischen Körper«, auf dessen perzeptiver Oberfläche das Ich eine gewisse Autonomie erringt (Freud), oder um eine Passivität, welche Identifikation stets zu einer Entfremdung macht (Lacan). Programmatisch für unsere Arbeit insgesamt formuliert, handelt es sich darum zu fragen, ob Ich und Leib nicht so zusammengeführt werden können, dass sie eine solche ursprüngliche Einheit als effektive *Passibilität* bilden, die jedem metaphysischen Dualismus und dessen analogischer Ontologie vorausliegt.¹⁷ Der Ansatz Freuds beim Trieb und der Motorik des Leibes als innere und äußere Reiz-»Entladungen« bot prinzipiell die Möglichkeit, eine solche Perspektive von Ich/Leib als Fleisch oder Pathos einzunehmen, wie es inzwischen eine radikale Phänomenologie mit Rückgriff auf Merleau-Ponty, Deleuze und M. Henry etwa erlaubt, auch wenn Freud selbst diese Sichtweise nur tendenziell erreichte.¹⁸

Diesen Gesichtspunkt in das Gespräch mit der (Neo-)Psychoanalyse einzuführen heißt nicht, letztere »korrigieren« zu wollen, indem ihre Ergebnisse durch Philosophie ersetzt werden sollen, sondern ein Motiv aufzugreifen sowie weiterzuführen, welches in ihr bereits vorhanden ist, ohne wirklich berücksichtigt worden zu sein. Aus unseren bisherigen einleitenden Bemerkungen kann nämlich festgehalten werden, dass Freud das motorische Element der Wahrnehmung bereits gegenüber dem reinen *speculum* der Sicht nach Lacan bevorzugt hatte, so wenn er etwa das hysterische Symptom schon in seinen frühen Studien als ein in die Motilität übersetztes Phantasma betrachtet, welche sich als Pantomime gestaltet. Aber solche und ähnliche Hinweise bleiben zu selten, um die weitere Entwicklung der Psychoanalyse auf einen Leib zu konzentrieren, der in sich grundlegend – in seiner ursprünglichen Immanenz – bereits Trieb oder Begehren als Leiden und Freude (Lust) ist. Als Vorgriff auf nachfolgende Einzeluntersuchungen kann also gesagt werden, dass es bei Freud nicht nur eine epochengebundene Abhängigkeit vom Naturalismus und Positivismus als Wissenschaftsideal gibt, sondern eine prinzi-

¹⁷ Vgl. inzwischen indes auch P. Geißler u. G. Heisterkamp (Hg.), *Psychoanalyse der Lebensbewegungen. Zum körperlichen Geschehen in der psychoanalytischen Therapie. Ein Lehrbuch*, Wien/New York, Springer 2007.

¹⁸ Vgl. für eine solche Interpretation E. J. Lee, *Pour une critique phénoménologique de la psychanalyse: Henry, Freud, Lacan*, phil. Diss. Universität Straßburg 2009, 341 S.

pielle Hypostase des Weltseins, denn die Unterscheidung von *Seele* und *Körperlich* wiederholt sich gleichfalls bei Ich- und Objektlibido, Ichvorstellung und unbewusstem Traumwunsch, Ich und Über-Ich, die zwar alle zum »System des Ich« gerechnet werden können – aber eben als »psychische Realität« im Schoß der *Welt*. Indem Lacan diese Orientierung übernimmt und verstärkt, kann er uns epistemologisch eine Grundentscheidung der Tiefenpsychologie eben vor Augen führen, welche die Grundfrage offen lässt: Wie sind Identifikationen und deren Auflösungen durch ein Ich möglich, das nicht von vornherein ein selbstständiges Ich ist? Ist ein Schritt hinter Freud zurück nicht möglich, so ist aber ein Schritt nach vorne möglich, nämlich als die Zusammenführung von Leib und Ich in einem Fleisch (*chair*), welches nicht mehr nur der Frage unterliegt, wie ein »schwaches Ich des Neurotikers« der gesellschaftlichen Wirklichkeit angeglichen werden kann (etwa mittels auch psychoanalytisch weiter konzipierter Ich- und Entwicklungspsychologie), sondern wie ein originäres »Körper-Ich« tatsächlich gegeben sein kann, ohne unter die allgemeinen (normierten) Prämissen des Seins als »Realität« und »Objektivität« subsumiert zu werden?

Begriffe wie *Intensität* oder *Pathos* als Grundlage einer »neuen Metaphysik« des Leiblichen und des Affekts sollen hierzu in den nachfolgenden Kapiteln als mögliche Antworten bereit gestellt werden, um zu verstehen, warum tiefenpsychologisch und phänomenologisch gesehen Traum, Phantasma, Libido, Begehren, leibliche Bewegung sowie Beziehung zu Anderen nicht von einem »ursprünglichen Narzissmus« im positiven Sinne gelöst werden können, da es keinerlei subjektive Bewegung gibt, welche nicht *selbst-affiziert* als »Mich« wäre. Und versteht man dies als eine *Proto-Relation* im Sinne einer ursprünglichen Selbstgebung im Leben, dann sind auch alle Verhältnisse lebensweltlicher Andersheit nicht ausschließlich Kampf und Irritation, sondern Mit-Pathos aus einem ursprünglich gemeinschaftlichen Fleisch heraus. Die therapeutische Praxis hat dann nicht nur die Projektionen auf die Anderen als Phantasien durchzuarbeiten, die unter anderem zu stark an Allmachtsdenken und absolute Sicherheitstendenzen gebunden sind und zu schmerzhaften Kastrationen führen müssen, sondern sie kann in denselben illusionären Identifikationen immer auch ein Begehren ausmachen, dessen »Sinn« ebenso eine effektive Gemeinschaftlichkeit wie Autonomie des Einzelnen zulässt. Die Therapie/Analyse ist dann jener Ort, wo dieses eingeübt werden kann, weshalb die zuvor angedeuteten theoretischen oder

konzeptuellen Auseinandersetzungen zugleich immer auch eine Praxis implizieren, die wohl am konkretesten am Übertragungs-/Gegenübertragungsgeschehen aufgewiesen werden kann, um hier die grundsätzliche Einheit von Affekt/Sinn als Finalität der therapeutischen Beziehung oder Begegnung einmünden zu lassen. Unser Vorgehen ist hierbei weder nur parallel, interdisziplinär, komparatistisch oder integrativ, sondern das Aufsuchen einer Gemeinsamkeit von Phänomenologie und Tiefenpsychologie einschließlich Existenz- und Daseinsanalyse – mithin eine Gemeinsamkeit, die nirgendwo anders liegen kann als im Patienten selbst. Das heißt in einem Grundverhältnis von Ich/Mich, das auch als der Bezug von *Passibilität* und *Potenzialität* bezeichnet werden kann, worin all unsere selbstaffektiven Veränderungen als Zugänge zur eigenen Existenz, den Anderen und zur Welt vereint werden können. Therapie wird damit nicht zu Philosophie und Philosophie nicht zu Therapie, aber sie können sich in der *passio* treffen, welche die Grundgegebenheit jedes Individuums und jeder Gemeinschaftlichkeit bildet.¹⁹

Wie stark gerade die Fragen von *Begehren* und *Leben* heute diskutiert werden, zeigen auch die jüngeren phänomenologischen Arbeiten von Renaud Barbaras (geb. 1955) in Frankreich, der zwar keine unmittelbare therapeutische Intention namentlich verfolgt, aber gleichfalls die Problematik einer »Urverdrängung« im Leben und damit des Begehrens als nie erfüllter »Selbstverwirklichung« des Subjekts anführt, ohne dem Begehren eine mögliche Vereinheitlichung von Substanz (Welt) und Existenz (Leben) abzuerkennen. Das Unbewusste im psychoanalytischen Sinne leitet Barbaras daher aus einer primordialen »Hemmung des Lebens« ab, die aus dem selbstreflexiven Bewusstsein hervorgehe, so dass der Erfahrung unseres Lebens immer auch jene genannte »Urverdrängung des Lebens« mitgegeben sei.²⁰ An sich sei das Begehren aber »das Offene« im Sinne Rilkes,

¹⁹ Zur vorläufigen Begriffsbestimmung von *Pathos* und *Mich* als »Ich im Akkusativ« der Empfängnis bzw. der »Proto-Relation« des Lebens sei hier erwähnt, dass sie nicht nur eine »Pathetik« wie bei Viktor von Weizsäcker meint, sondern die konstitutive Erscheinungsmodalität *aller* subjektiven Lebensvollzüge; vgl. seine *Pathosophie*, in: V. von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften* 10, Frankfurt/M., Suhrkamp 2005, 5–443.

²⁰ Vgl. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin 2008, 244f. Diese kritischen Motive finden sich ebenfalls schon in der mehr tragisch orientierten »Lebensphilosophie« der letzten Jahrhundertwende wie etwa bei Simmel und Klages; vgl. J. Scheidegger, »Kultur und Gemeinschaft bei Simmel und Henry«, in: M. Enders u. R. Kühn (Hg.), *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Per-*

und nur das Bewusstsein fixiere uns auf eine gegenständliche Welt, die wir dann notwendigerweise als für uns begrenzend oder nicht-erfüllend erfahren. Verbinde man allerdings diese negative Transzendenz, welche die Metaphysik im Abendland stets gekennzeichnet hat, mit dem Akt der Philosophie, der nicht vornehmlich ein *Akt* der Erkenntnis wäre, sondern eine bestimmte Weise, wie sich »unser Leben offenbart«, dann stehe nicht mehr die Freiheit des Transzendierens im Vordergrund, sondern eben das Begehren im Zeichen einer »unbestimmbaren Negativität«. Das heißt, es geht nicht vordergründig für das Subjekt um einen Mangel an Bestimmtem, um das Fehlen eines angebbaren »Triebobjektes« im Sinne Freuds, sondern um die Positivität einer »aktiven Negation«. Diese sucht nicht wie in der Tradition lange Zeit nach einem immer höheren Gegenstand als Letztgegebenes oder Höchstes Gut wie Seligkeit und Gott, sondern dieses Verhalten soll durch ein Begehren »im Namen eines Verhaltens zum Nicht-Gegebenen« hin überschritten werden.

Solches Begehren kann daher eher mit der erotischen Liebe als mit der Verantwortung verbunden werden, woraus sich ein doppelter Bezug zu Lacan ergibt, da einerseits das Offene auch den Begegnungsraum für den Anderen abgibt, aber andererseits die Lust ebenfalls immer einen Abstand zwischen Befriedigung und Begehren wieder aufreißt. Der Mangel, welcher hierbei als »Mangel *des* Subjekts« wie als »Mangel *an* Subjekt« erfahren wird, ist jedoch univok dem »Selbstbegehren« geschuldet, welches auch im Anderen stets auf der Suche nach sich selbst sei. Insofern hier das Leben mithin als »Selbstverwirklichung« gefasst wird, ist diese als Bewegung des Lebens dennoch nicht abschließbar, denn es handelt sich dabei um die »Verwirklichung von etwas Nicht-zu-Verwirklichendem«, ²¹ was das Begehren als Enttäuschung ständig über sich hinausleitet und damit die Horizonte der Welt in ihrem Überschuss eröffnet. Verständlicherweise erscheint dann der Tod nicht als das Gegenteil des Lebens, sondern als die »Negation des Todes« selbst, da das Leben nicht nur ein ständiger Kampf gegen die Kräfte der Vernichtung ist, sondern ein »restloses Aufgehen in die Welt«, die als das zuvor genannte »Offene« damit ein permanentes Sterbegeschehen impliziere. Dies nicht zu sehen, hieße einem Trugbild vollständiger Befriedigung des Begehrens

spektiven, Freiburg/München, Alber 2013, 33–43. Außerdem F. Worms, *Über Leben*, Berlin, Merve 2013, zur Diskussion der »Lebensphilosophie« bes. bei Bergson.

²¹ *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), 283, 365 u. 374.

zu unterliegen, was sich hier sowohl mit dem Denken Freuds wie Lacans deckt, denn der »Todestrieb« ist auch in deren Sinne eine »aktive Negativität« des Begehrens, nämlich als Verzicht auf eine ständige Befriedigung als »Genießen«. Wenn aber der Tod nicht einfach ein Verzicht auf das Begehren darstellen soll, dann wäre er eher als »ein Verzicht auf den für das Begehren konstitutiven Verzicht« zu sehen.

Zumindest dürfte von Renaud Barbaras wie Michel Henry und anderen Phänomenologen her der Erweis erbracht sein, dass die Philosophie durchaus in der Lage ist, das Begehren zu artikulieren, ohne einer einseitigen Bewusstseinsillusion des rationalen Ich zu verfallen, auch wenn die Frage nach einem Naturalismus oder Biozentrismus bei dem zuletzt dargestellten Lebensverständnis weiter zu diskutieren wäre.²² Denn zu erörtern bleibt radikal phänomenologisch wie tiefenpsychologisch, und dies hier mit Blick auf den therapeutischen Prozess, warum und auf welche Weise das Leben prinzipiell *Begehren* im Sinne eines ständigen *Überschusses* seiner selbst ist? Will man eine bloß empirische Feststellung vermeiden (etwa durch einen physiologisch geprägten Triebbegriff) sowie eine Zirkeldefinition von Leben/Begehren, dann führt dies auf eine immanente Selbstbewegung des Lebens zurück, die sich als das »Mehr« ihrer selbst stets *selbst* affiziert, um genau jenes Individuum in seiner lebendigen Ipseität auszumachen, welches als »Patient« dieses Begehren des Lebens als seine innerste Anfrage erprobt. Die scheinbar rein formalen Fragen nach Transzendentalität und/oder Empirizität des Lebens sind also keineswegs unerheblich, denn sie kehren als das dichteste Selbsterleben der Patienten in der Therapie wieder, ob sie sich etwa als ewiger Mangel und Verzicht erleben sollen (mit allem damit verbundenen Leiden), oder ob trotz dieser nicht zu leugnenden Erfahrungsweisen eine »Fülle« zugänglich bleibt, die diesseits von intentionaler »Selbstverwirklichung« und »Bedürfnisstillung« liegt. Insofern ist jeder Pa-

²² Lacan gesteht dies im Übrigen indirekt zu, wenn er sagt, dass »die traditionelle und existentialistische Philosophie unter der Gestalt der Negativität oder der Vernichtung des existierenden Subjekts etwas Ähnliches formuliert hat« wie seine Neo-Pschoanalyse – außer dass letztere hinzufüge, das Subjekt sei *nicht*, »insofern es nicht der Phallus ist«; vgl. *Le désir et son interprétation* (2013), 413 f. Die Frage nach dem näheren Verhältnis zwischen »(Nicht-)Phallus-Sein« und Existenz wird allerdings auch hier nicht anders beantwortet als durch das X des Subjekts, das heißt ohne Rechenschaft in Bezug auf ein *Erscheinenkönnen* schlechthin.

tient eine »metaphysische Frage«, ²³ welche die Einheit von bloßer »Lebenserhaltung« und wahrer »Existenz« enthält, und dabei spielt die Univozität des Seins eine entscheidende Rolle, die aber nicht allein über die Welt und ihre offenen Projekte oder den Tod als »Verzicht des Verzichtes« geklärt werden kann. Vielmehr bedarf es dazu wohl eines ebenso einmaligen wie radikalen Lebens, welches all diese Phänomene ermöglicht, die in der Therapie so virulent als »Krisen« und »Konflikte« sich stellen. So fällt beispielsweise innerhalb einer Anorexie die Wahl des Kindes oder Jugendlichen zugunsten seines Begehrens aus, während das Bedürfnis (Nahrung) weitgehend oder manchmal sogar bis zur Sterbengrenze durchgestrichen wird. ²⁴

Antwortet die Daseins- und Existenzanalyse in der Verlängerung Heideggers mit einer gewissen Einheit des *sum* im Sinne existenzontologischer Bestimmung vom »Sinn des Seins« als »Selbstverwirklichung«, so dürfte die neuere Phänomenologie entschiedener auf ein »Nicht-Gegebenes« hinführen, das weder Welt noch Sein ist, sondern eher jenes vor-ontologische »Nicht-Erscheinende«, ²⁵ welches gerade das rein passible Begehren als Intensität mit sich führt, ohne es als Bild, Signifikant oder Ding greifbar zu machen. Liest man in solch aktualisiertem Rahmen das Unbewusste nach Freud und Lacan, dann ist auch dieses in einem dergestalt radikalisierten Sinne ein Nicht-Erscheinen und Nicht-Wissen, weshalb die tiefenpsychologischen und phänomenologischen Aspekte eben als therapeutische Praxis zum besseren Verständnis des Erlebens des Patienten zusammengeführt werden können, da von letzteren so oft gesagt wird: »Ich fühle mich wie/als ein Nichts« – und dies nicht nur bei Entfremdungssyndromen mit Depersonalisation und Derealisation. ²⁶ Das Be-

²³ Dieser Auffassung begegnet man bes. in der älteren »anthropologischen Psychotherapie« wie bei Viktor von Gebsattel und Paul Polak beispielsweise, um auf die »existentielle Not« des Patienten unabhängig vom jeweiligen Krankheitsbild zu antworten; vgl. *Psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 9 (2014): »Klassiker der medizinischen Anthropologie, hier. 36 ff. u. 119 f. Vgl. auch zur jüngeren Diskussion W. Pieringer u. F. Ebner (Hg.), *Zur Philosophie der Medizin*, Wien/New York, Springer 2000.

²⁴ Vgl. I. Marcinski, *Anorexie. Phänomenologie einer Essstörung*, Freiburg/München, Alber 2014.

²⁵ Zum Verhältnis von Gebung/Nicht-Gebung in der aktuellen Phänomenologie vgl. zuletzt J.-L. Marion, »Sich geben, sich offenbaren«, in: H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.), *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Dresden, Text & Dialog 2013, 19–34.

²⁶ Zu letzteren vgl. R. Tölle, *Psychiatrie*, Berlin/Heidelberg/New York, Springer 1982, 81–84.

gehören ist hierbei keineswegs tot, sondern es schwankt eher zwischen einer oft nicht mehr geglaubten Lebenssteigerung und einem zu deutlichen Todesappell, wobei bereits zutiefst erlebt wird, dass dies über vordergründige psychologische Kategorien allein hinausgeht.

Wir hoffen also bereits hier wie für die Folge genug verdeutlicht zu haben, dass wir die Therapie/Analyse nicht mit einem philosophischen Café verwechseln, sondern den Patienten existentiell an einem Punkt verortet sehen, der all jene großen Fragen praktisch erleben lässt, welche durch die großen literarischen Werke wie »König Ödipus« und »Hamlet«, aber auch durch philosophische und religiöse Autoren wie Nietzsche, Kierkegaard und Meister Eckhart auf uns gekommen sind, um hier nur einige Namen zu nennen. Freud wie Lacan sind ohne dieses Erbe in der Begründung der (Neo-)Psychoanalyse nicht denkbar, so dass sich daraus auch das Motiv heute ergibt, die Psychotherapie von solchen Möglichkeiten nicht abzukoppeln.²⁷ Denn was gegenwärtig als epochale Antwort ansteht, ist die Frage nach dem »Menschsein« als »Subjektivität«, insofern der Einzelne weder jenes Individuum ist, welches lange nur durch Schuld und Sünde definiert wurde und sich dann entsprechend neurotisiert erlebte, noch als der »Herr und Besitzer« aller Dinge, wie Descartes' Vision zu Beginn der Moderne lautete. Aber auch nicht als eine Nicht-Bestimmung eines *anything goes*, wohin leicht der postmoderne Zeitgeist tendiert, um brüchige Identitäten hervorzubringen, die dann angesichts der Pluralität der »Differenzen« doch wieder sehr fragilen Anpassungen und Fixierungen unterliegen.²⁸ Eine Beantwortung dieser Subjektivitätsproblematik vom ursprünglichen Zusammenhang zwischen Leben/Begehren aus erlaubt (unter Berücksichtigung der tiefenpsychologischen Klinik) eine affektive Selbstidentifikation, die weder um den Ursprung noch das Ziel länger besorgt sein muss, da das Leben *als* Begehren auf das Woher und Wozu der Existenz schon immer geantwortet hat. Denn als Unmittelbarkeit reiner *Lebensempfangnis* entfällt der Beweis, eine solche Subjektivität über sichtbare Leistungen »beweisen« zu müssen, ohne ihre Intentionali-

²⁷ Vgl. auch K. Baier u. M. Riedenauer (Hg.), *Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

²⁸ Vgl. bes. die Beiträge zu heutigen soziologischen und politischen Perspektiven »beschädigter Identität« und »disparaten Identitäten« im kulturtheoretischen Sinne in: H. G. Petzold (Hg.), *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, VS Springer 2012, Teil I, S. 19–221.

täten als Sinnverwirklichungen zu leugnen. Die genannte »Empfängnis« als Lebensaffektion²⁹ ist nämlich zugleich Selbstgebung des Lebens, so dass alles subjektive Leben als »Weitergabe« des originären Begehrens des Lebens in seiner Selbstbewegung verstanden werden kann, ohne um jeden Preis eine Erfüllung des Bedürfnisses über die Anhäufung von Objekten jeglicher Art verfolgen zu müssen, wie unsere Gesellschaften es als »globalisierendes« Ziel heute vorgeben. Eine als Intensität des Lebens erfahrene Subjektivität muss sich also weder in den Verzicht der Verdrängung zurückziehen noch die eigene Verwirklichung mit einer imaginären Selbstverwirklichung im Sinne eines phantasierten Habens verwechseln, wozu auch das Bild des eigenen Ich oder der Person bzw. auch der sozialen Rolle gehört.

Mit Freud gesprochen steht somit eine Verhältnisbestimmung von »Verdrängen« und »Jenseits des Lustprinzips« an, worin dem Begehren wie der Realitätsanforderung ein Raum und eine Zeit zugewiesen werden kann, welche der Patient dank seines Übertragungserlebens als *seine* Möglichkeit des Augenblicks ergreifen kann. Denn die Dynamik von Verdrängen/Lust erfolgt nicht nur quantitativ *über* den Affekt, sondern qualitativ *im* Affekt selbst als jener Kraft, die sich nie unbewusst ist; mithin stets am Werk und daher auch immer umkehrbar als Schmerz/Freude dank der unverlierbaren Gegebenheit des rein phänomenologischen Lebens, welches mit der Subjektivierung als solcher prinzipiell identisch ist und bleibt. Man sollte sich hierzu prinzipiell verdeutlichen, dass auch das Unbewusste der Psychoanalyse ein *Erscheinen* benötigt, um als solches überhaupt festgehalten werden zu können, wie immer dabei die möglichen Verhältnisse zum Vorgestelltsein innerhalb eines »Bewusstseinskomplexes« sind, denn ohne Erscheinen keinerlei Sein – auch kein unbewusstes Sein! Um die Abhängigkeit von einem philosophischen Begriff der »Bewusstheit« zu umgehen, verlässt Freud diese nicht zerstörbare Frage des Erscheinens, um auf die rein *ontische* Ebene der empirischen Feststellung zu gehen, indem nur der Analytiker klinisch in

²⁹ Wir verwenden den Begriff der *Empfängnis* sowohl im Sinne Meister Eckharts wie auch als *Rezeptivität* innerhalb des deutschen Idealismus und der Phänomenologie, wo er jeweils die Vorgängigkeit einer *natura naturans* als Bedingung für die *natura naturata* zum Ausdruck bringt; vgl. R. Kühn, »Ungeteiltheit« – oder *Mystik als Ab-Grund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart*, Leiden/Boston, Brill 2012, hier bes. 255 ff. Zur Abgrenzung von einem traditionellen metaphysischen Verständnis hierbei vgl. auch unser Kap. I,1 zur »Radikalen Leiblichkeit«.

der Lage sei, mit Gegebenheiten wie Symptomen, Widerständen, Fehlleistungen, Verdrängungen, Übertragungen etc. umzugehen.³⁰ Aber insofern diese Phänomene als unbewusste gerade *erscheinen*, benötigen sie auch eine *ontologische* Erscheinungsmöglichkeit, die konkreter nicht sein kann als das Leben selber, insofern die transzendente Lebendigkeit als Trieb oder Strebungen überhaupt die Bedingung dafür ist, dass sie in ontischer Hinsicht verdrängt, verschoben, symbolisiert oder sublimiert werden können. Bei Freud und der nachfolgenden Neo-Psychoanalyse wie Tiefenpsychologie allgemein gibt es daher ein ständiges Gleiten von einem ontologischen Begriff des Unbewussten zu einem ontischen Konzept desselben. Man kann also ohne jede Restriktion anerkennen, dass Freud im Unbewussten eine andere Phänomenalisierungsweise als die ekstatische der Vorstellbarkeit/Bewusstheit grundsätzlich erkannt hat, nämlich den Affekt im ontologischen Sinne als Leben. Aber durch die empirische Begrenzung auf die ontischen Inhalte dieses Unbewussten mittels früher Kindheitserfahrungen, Verdrängungskomplexe, Traumata etc. verhindert er eine epistemologische oder phänomenologische Aufklärung der apriorischen Möglichkeit dieser ontischen Inhalte von einem Ursprung her, für den sie immanent keineswegs fremd sind – auch wenn sie für ein ekstatisches oder transzendentes Bewusstsein der Vorstellung unzugänglich bleiben.³¹

Hier verbinden sich nun zwei entscheidende Fragen für die Praxis der Therapie, denn wenn die so genannten »verdrängten« Phänomene als »Unbewusstes« in einem ontologisch zu sehenden Grund des Lebens ruhen, dann können sie nicht nur dem Bewusstsein durch die (Gegen-)Übertragung und andere therapeutische Techniken einsichtig gemacht werden, sondern die Bewegung zwischen Unbewusst/Bewusst bzw. Affekt/Vorstellung findet phänomenologisch betrachtet *ständig* statt – und zwar in beide Richtungen. Mithin kann alles, was im therapeutischen Prozess auf der Ebene der Gedanken und biographischen Erzählungen ergriffen wird, an ein ursprünglicheres immanentes Leben zurückgebunden werden. Und was als verdrängt und unbewusst erscheint, gehört ebenfalls zu diesem Leben, so dass es – dank der je unmittelbaren Erprobung dieses Lebens –

³⁰ Vgl. *Jahrbuch der Psychoanalyse* 69 (2014): »Fehler und Fehlleistungen«.

³¹ Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München, Alber 2005, 106–123: »Phänomenologie und Psychoanalyse«.

in ein primordiales »Lebenswissen« gehoben werden kann, welches als *Vollzug* stets präsent ist, auch wenn die Vorstellung es nicht als Objekt fassen kann. Wir sehen hieran, dass das so genannte »psychopathologische« Material keinem »durchgestrichenen« oder »verschwindenden« Subjekt allein zuzurechnen ist, wie Lacan³² meint, sondern einer Subjektivität zugehört, die als »Patient« sich genau auf dieser Linie von ontischen (traumatischen) Inhalten und ontologischer (begehrender) Selbstverwirklichung bewegt. Wir behaupten hier nicht, dass die klinischen Befunde manchmal schwierig zu erheben und zu beurteilen sind, sondern geben innerhalb dieser Einleitung nur zu bedenken, dass auch das »Pathologische« jeweils im Blick einer bestimmten epistemologischen oder phänomenologischen Erscheinensvoraussetzung erscheint, die sich zu vorschnell im Faktischen begrenzt, ohne erkennen zu wollen, dass dieses »Faktische« (Psychische) einer gewissen Transzendentalität oder Hypostase einer welthaften Ontik unterliegt. Ein deutlicher Hinweis scheint uns bei Lacan dadurch gegeben zu sein, wenn er Leib durch Phallus ersetzt, und zwar in dem von ihm als zentral erachteten Satz aus dem Munde Hamlets: »*The body is with the king, but the king is not with the body.*« Hierauf folgt der Kommentar: »Der Leib (*corps*) ist von der Angelegenheit des Phallus betroffen, [...] aber der Phallus hingegen ist von nichts betroffen und entgleitet uns immer wieder zwischen den Fingern.«³³ Damit gäbe es etwas, das *nicht* leiblich oder pathisch vermittelt wäre, das Phallische als die absolute Transzendenz der Bedeutung, von der nicht gesagt wird, wie sie dann überhaupt *erfahren* werden könnte.

Wenn es jedoch stets der *ganze* Mensch ist, der als Patient leidet,³⁴ können die Schwierigkeiten, wie wir sie mit dem Verhältnis von Mensch/Subjektivität bzw. auch von Therapie/Philosophie auf-

³² Auch bei ihm wird stets die Klinik mit der häufigen Formel »wie wir Psychoanalytiker wissen« in Anspruch genommen, um sich von Philosophie und Spekulation abzugrenzen, aber nichts ist andererseits abstrakter als die lacansche Formelsprache eines so genannten *graphe*, um das »Durchstreichen des Subjekts« durch den Anderen (s/A) im Zusammenhang mit der Signifikantenkette etwa bei der Frage von Begehren/Frage zu formalisieren; vgl. unter anderem *Le désir et son interprétation* (2013), 11–55: »Construction du graphe« als Einleitung zu diesen Seminaren von 1958–59.

³³ *Ebd.*, 417 f.

³⁴ Vgl. für eine solch notwendige *ganzheitliche* Betrachtung seelischer Krankheitsphänomene R. Tölle, *Psychiatrie* (1982), 7 ff., wo die »phänomenologische Methode« als Verstehensprämisse bevorzugt wird.