

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Das Subjekt und sein Anderes – Subversion und Wiederaneignung des Subjekts bei Paul Ricoeur und Jacques Lacan

Von Peter WELSEN (Regensburg)

I.

Das Verhältnis von Philosophie und Psychoanalyse ist im deutschsprachigen Raum überwiegend von wechselseitiger Abneigung geprägt. Nehmen beide Disziplinen einmal voneinander Kenntnis, so in aller Regel nur, um angesichts der vorschnell gewitterten Bedrohung sogleich bei Immunisierungsstrategien Schutz vor dem vermeintlichen Gegner zu suchen. Dabei ähneln sich die Abwehrmechanismen aufs Haar: deutet die Psychoanalyse philosophisches Ressentiment psychoanalytisch als Widerstand, so deutet die Philosophie psychoanalytisches Ressentiment als philosophische Ignoranz. In Frankreich hingegen stand der Austausch zwischen der Philosophie und der Psychoanalyse seit jeher unter einem günstigeren Stern. Davon zeugen vor allem zwei Namen: Jacques Lacan und Paul Ricoeur.¹ Um so schlechter ist es trotz der kenntnisreichen Veröffentlichungen von Manfred Frank und Bernhard Waldenfels² um die Verbreitung der jüngeren und jüngsten französischen Philosophen in Deutschland bestellt, deren Hauptvertreter hierzulande vielen nur vom Hörensagen bekannt sind. Hinzu kommt, daß die Denkanstöße von jenseits des Rheins – zumal diejenigen aus dem poststrukturalistischen Lager – eher modisches Epigonentum denn sachliche Auseinandersetzung hervorgerufen haben.³

Angesichts solch doppelter – internationaler wie interdisziplinärer – Abschottung nimmt es nicht Wunder, daß Jacques Lacan, der philosophisch ambitionierte Psychoanalytiker, und Paul Ricoeur, der psychoanalytisch ambitionierte Philosoph, im deutschsprachigen Raum allenfalls beiläufig zur Kenntnis genommen werden. Es fällt ferner auf, wie sehr die Beziehung zwischen beiden Denkern, kommt sie überhaupt zur Sprache, vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Gegnerschaft gewürdigt wird. In der Tat vermeiden sie es, zueinander Stellung zu beziehen, und die wenigen Ausnahmefälle lassen nicht auf Zuneigung schließen.⁴ Der zur Schau getragene Gegensatz verbirgt freilich manche Gemeinsamkeit,

¹ Zur französischen Freud-Rezeption vgl. J. Rütsche, Freud in der französischen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971) 401–422.

² M. Frank, Was ist Neostukturalismus? (Frankfurt a.M. 1984); B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich (Frankfurt a.M. 1983).

³ Vgl. K. Laermann, Lacan und Derrida. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften, in: Kursbuch 84 (März 1986) 34–43.

⁴ Vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation (Frankfurt a.M. 1969) (DI) 376, 405ff., 412, 416, 437, 467; frz.: De l'interprétation (Paris 1965) 358, 385ff., 391, 395, 414, 442, und J. Lacan, Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XI (1964): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (Olten/Freiburg 1978) (SEM XI) 160f.; frz.: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Paris 1973) 140f. Die Begegnung auf einem von E. Castelli veranstalteten Kolloquium

etwa die Prävention auf die einzig richtige Lesart der Schriften Freuds: der Ausschließlichkeitsanspruch von Ricoeurs „Freud-Lektüre“ findet sein Pendant in Lacans apodiktisch vorgetragenem Motto einer „Rückkehr zu Freud“, wobei jedoch Ricoeur vorsichtig genug ist, der „Freud-Lektüre“ eine „philosophische Freud-Interpretation“ zur Seite zu stellen.⁵ Darüber hinaus messen beide Freud-Exegeten innerhalb dessen, was sie als die reine psychoanalytische Lehre verkünden, der Sprache so großes Gewicht bei, daß Gaugers Verdikt einer „Überschätzung des Sprachlichen“⁶ durchaus zutrifft. Als Folge verkennen sowohl Lacan als auch Ricoeur Freud in seinem Selbstverständnis, das keineswegs der Linguistik oder der Hermeneutik, sondern der naturwissenschaftlichen Tradition des neunzehnten Jahrhunderts verpflichtet ist.

Zum Unterschied zwischen Anspruch und Einlösbarkeit, den beide Freudbilder teilen, gesellen sich erstianliche Parallelen in Terminologie und Begrifflichkeit. Obwohl diese geradezu ins Auge springen, blieb ihnen bislang die Aufmerksamkeit versagt, welche sie verdient hätten. Immerhin weiß Lang zu berichten, daß Ricoeur bei Lacan „gelernt hat“, ja ihm Wesentliches „dankt“, und Frank argwöhnt sogar, Ricoeur habe möglicherweise gute Gründe, keinen offenen „Anlaß zu einem Grundsatzreferat über seine Abhängigkeit von Lacan zu geben“.⁷ Die Vorsicht indes, auf die Frank anspielt, ist nicht immer offensichtlich. So unterscheidet Ricoeur etwa zwischen zwei Weisen menschlicher Subjektivität, dem inauthentischen *moi* und dem authentischen *je*. Die Aufgabe sowohl der Psychoanalyse als auch der Philosophie – „perdre le moi pour trouver le je“ – bestehe dementsprechend in der Ablösung des *moi* durch das *je*. Im Gegensatz zur ichpsychologischen Forderung nach sozialer Anpassung durch Stärkung der Ichinstanz (*moi*) gehe es darum, dem authentischen Subjekt (*je*) zur wahren Rede (*discours vrai*) zu verhelfen. Dies sind Formulierungen, die nicht nur einfach auch bei Lacan stehen könnten, sondern tatsächlich von ihm stammen.⁸ In ähnlicher Weise greift Ricoeur bei seinen Ausführungen über die Intersubjektivität des Wunsches auf ein von Lacan geprägtes Modell zurück. Die Koinzidenz beschränkt sich nicht allein auf die Termini Bedürfnis, Anspruch und Begehren (*besoin, demande, désir*); sie zeichnet sich auch in deren inhaltlicher Bestimmung ab.⁹ Die Frage nach der Priorität scheint müßig, denn in allen angeführten Beispielen waren die fraglichen Arbeiten Lacans Ricoeur zugänglich, mehr noch, er zitiert sie sogar¹⁰ – nur merkwürdigerweise nicht an den Stellen, an denen sich Lacans Einfluß am deutlichsten bemerkbar macht.

Das Verhältnis zwischen Lacan und Ricoeur ist also nicht ausschließlich von Animositäten, sondern ebenso sehr von Affinitäten gekennzeichnet. Damit stellt sich – jenseits der

verlief ebenfalls unfruchtbar. Vgl. J. Lacan, Du Trieb de Freud et du désir du psychanalyste/ Discussion, in: E. Castelli, *Tecnica e casistica*, in: *Archivio di Filosofia* (Padova 1964) 51–60.

⁵ Vgl. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* (München 1974) (HP) 82; frz.: *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 160, und J. Lacan, *Schriften III* (Olten/Freiburg 1980) (S III) 177; frz.: *Ecrits* (Paris 1966) (E) 366.

⁶ H.-M. Gauger, *Sprache und Sprechen im Werk Sigmund Freuds*, in: A. Peisl und A. Mohler, *Der Mensch und seine Sprache* (Wien 1979) 50, 77.

⁷ Vgl. H. Lang, *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse* (Frankfurt a. M. 1973) 41, 109, und M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher* (Frankfurt a. M. 1977) 48, 138.

⁸ Vgl. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* (München 1973) (HS) 31; frz.: *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 24. Rütches Übersetzung und Erläuterung dieser Stelle ist irreführend. Vgl. auch DI 382; frz.: 364, und J. Lacan, *Schriften I* (Olten/Freiburg 1973) (S I) 64, 81 ff., 84 ff., 89, 104; frz.: E 94, 245 ff., 247 ff., 251, 264.

⁹ Vgl. DI 381, 398; frz.: 363, 378, und S I, 108, 209, 218 f.; frz.: 268, 618 f., 627, 852.

¹⁰ Vgl. DI 376, 416; frz.: 358, 395.

angedeuteten philologischen Feinessen sowie des Problems der Zuverlässigkeit der jeweiligen Freudrezeption – die Frage, inwieweit nicht auch die philosophische Thematik, um die es beiden Denkern geht, eine ähnliche Spannung aufweist. Kann die Psychoanalyse in dieser Hinsicht überhaupt Anspruch auf Relevanz anmelden, so steht diese in engem Zusammenhang mit derjenigen Tradition der neuzeitlichen Philosophie, die Subjektivität als sich selbst begründendes und in seiner Selbstbegründung durchsichtig werdendes Denken auffaßt. Solchermaßen suisuffiziente Subjektivität stellt Freud mit seiner Lehre vom Unbewußten in Frage. Nach Kopernikus und Darwin holt er zum dritten, entscheidenden Schlag gegen das narzißtische Subjekt aus: „Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größenucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht.“¹¹ Wenngleich dem Ich die Verfügungsgewalt über seine eigenen Ursprünge entzogen bleibt, bietet sich die Schranke, die es von seinem unbewußten Anderen trennt, keineswegs als vollkommen unüberwindlich dar. Andernfalls könnte Freud kaum fordern: „Wo Es war, soll Ich werden.“ (GW XV, 86) Das Ich ist zwar dem Es unterworfen, doch versucht es seinerseits, dies Verhältnis umzukehren. Genau darum dreht sich auch die Auseinandersetzung, die Lacan und Ricoeur mit Freud führen. Es wäre also zu untersuchen, wie sich bei ihnen das Subjekt und sein Anderes beziehungsweise die Subversion des Subjekts und die Wiederaneignung der subvertierenden Gewalt darbieten.

II.

Ricoeur entwickelt die Subversion des Subjekts in beiden Teilen seines „Versuchs über Freud“, der „Freudlektüre“ sowie der „philosophischen Freudinterpretation“. Dies zeigt zunächst die Grundthese der „Freudlektüre“, die Psychoanalyse sei eine Verschränkung von Energetik und Hermeneutik, das heißt, sie lege einerseits den Sinn psychischer Phänomene frei und erkläre diese andererseits durch Reduktion auf Konflikte zwischen psychischen Kräften: „Die Psychoanalyse wird uns abwechselnd als die Erklärung psychischer Phänomene durch Kräftekonflikte erscheinen, folglich als Energetik, und als die Exegese des manifesten Sinns durch einen latenten Sinn, folglich als Hermeneutik.“ (DI 76; frz.: 70)

Obwohl sich die Subversion des Subjekts von beiden Komponenten des psychoanalytischen Diskurses ablesen läßt, leistet die Energetik den gewichtigeren Beitrag. Dieser Begriff meint das mechanistische Modell der Psyche, das Freud in seiner Metapsychologie vorstellt. Die Metapsychologie – laut Freud „die Vollendung der psychoanalytischen Forschung“ (GW X, 280) – umfaßt den topischen, ökonomischen und dynamischen Aspekt der Psychoanalyse, also folgende drei Hypothesen: der psychische Apparat gliedert sich in verschiedene Instanzen (Ubw, Vbw, Bw; Ich, Es, Über-Ich); dort wirken quantitativ bestimmte Mengen an psychischer Energie; und: die Äußerungen des Seelenlebens resultieren aus Konflikten zwischen psychischen Kräften. Werden psychische Prozesse von energetischen Abläufen determiniert, die quantitativen Gesetzen (Konstanz-, Lust-, Realitätsprinzip) gehorchen, so ist das Subjekt tatsächlich nicht mehr Herr im eigenen Haus. Nicht einmal die Inhalte des Bewußtseins unterstehen letztlich seiner Kontrolle. Würde etwa eine unbewußte Vorstellung im Falle ihres Bewußtwerdens Unlust erzeugen, so versucht ihr eine Zensurinstanz den Zugang zum Bewußtsein zu verwehren. Um der psychischen Energie entgegenzuwirken, mit der die bedrohliche Vorstellung besetzt ist, muß die Zensur eine entsprechende

¹¹ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XI (Frankfurt a. M. 1966) (GW) 295.

Energiemenge als Gegenbesetzung aufwenden. Der Konflikt zwischen beiden Kräften mündet zumeist in einen Kompromiß. Zwar gelingt die Verdrängung der ursprünglichen Vorstellung, doch der Preis dafür ist eine Wiederkehr des Verdrängten in entstellter Form. Die Ersatzbildung, welche ins Bewußtsein gelangt, trägt als Folge des energetischen Konflikts die Spuren der Traumarbeit, deren Mechanismen (Verdichtung, Verschiebung, bildliche Darstellung, sekundäre Bearbeitung) den latenten Gedanken in den manifesten transformiert haben. Dies aber bedeutet, daß das Subjekt die Leistung der Sinnkonstitution an das anonyme Spiel psychischer Kräfte abgetreten hat.

Die Energetik zeichnet die Aufgabe der Hermeneutik vor, denn Ricoeur bestimmt den Begriff der Hermeneutik durch den der Interpretation und jenen der Interpretation durch den Begriff des Symbols. Während die Hermeneutik die Theorie der Regeln der Interpretation enthalte, sei das Symbol ein besonderes sprachliches Zeichen, das von sich aus zur Interpretation auffordere: „Unserer Meinung nach ist das Symbol ein doppelsinniger linguistischer Ausdruck, der nach Interpretation verlangt, und die Interpretation eine Arbeit, die darauf abzielt, die Symbole zu entziffern.“ (DI 21; frz.: 18) Die These, nicht das auslegende Subjekt, sondern das auszulegende Symbol sei Ausgangspunkt der hermeneutischen Bemühungen, gründet in der Auffassung, daß „die Sprache weniger von den Menschen als zu ihnen gesprochen wird“ (HP 200; frz.: 315). Aus dem Alteritätsstatus, den Ricoeur der symbolischen Sprache hinsichtlich des Subjekts zuschreibt, folgt, daß die Instanz, von welcher das Symbol seinen Sinn erhält, nicht innerhalb, sondern außerhalb des Subjekts liegt: „Das Symbol gibt; ich setze den Sinn nicht, vielmehr gibt das Symbol ihn.“ (HP 163; frz.: 284) Das Symbol ist damit als Sinnvorgabe ausgewiesen. Aufgrund seines Vorgabecharakters initiiert es nicht nur seine Auslegung; es setzt darüber hinaus durch die Struktur seines Sinnes auch diejenige der Interpretation beziehungsweise der Hermeneutik fest. Dann aber enthält Ricoeurs Unterscheidung zwischen der kosmischen, onirischen und poetischen Dimension des Symbols (vgl. DI 27 ff.; frz.: 23 ff.) bereits die Aufgabenstellung der Hermeneutik. Während die poetische Dimension erst in „Interpretation Theory“¹² ausführlicher erläutert wird, sind die kosmische und die onirische Dimension für die Auseinandersetzung mit Freud von entscheidendem Gewicht, da ihnen die beiden antagonistischen Hermeneutiken entsprechen, die Ricoeur in einem „Konflikt der Interpretationen“ gegeneinander ausspielt: die restaurative Hermeneutik der Religionsphänomenologie als Verwalter der kosmischen sowie die reduktive Hermeneutik der Psychoanalyse als Verwalter der onirischen Dimension. Beide Weisen des Verstehens sind im Symbol selbst angelegt. Demnach kommen Energetik und Hermeneutik in ihrer Stellung gegenüber dem Subjekt zur Deckung. Das psychoanalytische Theorem, daß der Sinn des Symbols von energetischen Prozessen innerhalb eines mechanistisch aufzufassenden psychischen Apparates konstituiert wird, hat ihr Pendant in Ricoeurs Behauptung gefunden, die Hermeneutik werde von eigenmächtig sprechenden Symbolen auf den Plan gerufen.

Zeichnete sich die Infragestellung des autonomen Subjekts bereits in der „Freudlektüre“ ab, so versucht Ricoeur in der „philosophischen Freudinterpretation“, die genuin philosophischen Konsequenzen der Psychoanalyse zu erläutern. Was sich zunächst als Dichotomie von Energetik und Hermeneutik dargeboten hat, erscheint ihm nun als Archäologie des Subjekts: „Es ist kein Freudscher Begriff, und wir beabsichtigen auch nicht, ihn der Lektüre Freuds gewaltsam aufzuzwingen oder ihn in sein Werk einzuschmuggeln. Es ist ein Begriff, den ich präge, um mich selbst zu verstehen.“ (DI 429; frz.: 407) Ricoeurs Anliegen besteht darin, den philosophischen Ort der Psychoanalyse aus der Perspektive seines eigenen reflexionsphilosophischen Ansatzes zu bestimmen. In Anlehnung an Husserls Unterschei-

¹² P. Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth 1976) 53 ff.

dung zwischen der Apodiktizität und der Adäquation einer Evidenz geht Ricoeur davon aus, daß die Metapsychologie zwar die These der Ursprünglichkeit und Authentizität des Bewußtseins als inadäquat entlarvt, aber die Apodiktizität des Cogito, sofern es ohne Inhalt bleibt, nicht anzutasten vermag. Das Bewußtsein wäre also von einer grundlegenden Schicht des psychischen Apparates determiniert, doch diese wäre nur auf dem reflexiven Umweg über das Cogito erschließbar.

Rückt der Vorrang des Unbewußten beziehungsweise des Es das Bewußtsein aus dem Zentrum an die Peripherie des psychischen Apparates, so büßen auch die Begriffe des Subjekts und des Objekts ihre bewußtseinsphilosophische Fundierung ein, denn sie meinen nur noch Triebobjekte, die dem Triebziel der libidinösen Abfuhr dienen. Am deutlichsten zeige dies die Theorie des Narzißmus, die sogar das Ich zum Triebobjekt degradiere: „Nun sind wir gezwungen, das Ich selbst als ein veränderliches Triebobjekt zu behandeln und den Begriff des Ichtriebs zu bilden, in dem, wie wir sagten, das Ich nicht mehr das Subjekt des Cogito, sondern das Objekt des Wunsches ist; mehr noch: in der Ökonomie der Libido stehen die Objektwerte und die Subjektwerte in ständigem Austausch; es gibt ein Lust-Ich, das dem Ichtrieb entspricht und auf dem Markt der libidinösen Besetzungen gegen die Objektwerte eingetauscht wird.“ (DI 435; frz.: 413) Damit aber wäre neben der Adäquation auch die Apodiktizität des Cogito vorläufig untergraben, denn „niemals erscheint das Bewußtsein oder das Ego in der Systematik als ein apodiktisches Setzen, sondern immer als eine ökonomische Funktion“ (DI 438; frz.: 416).

Die Psychoanalyse hat das Subjekt durch Reduktion der Leistungen des Ichs auf die energetisch bestimmten Archaismen der Psyche entmachtet. An die Stelle des autonomen Subjekts sind die Mechanismen des psychischen Apparates getreten. Diese Reduktion ist allerdings auf die Bewußtseinsfähigkeit der Archaismen – und damit die Apodiktizität des Cogito – angewiesen. Daß die Psychoanalyse ihre Aufgabe als reduktive Hermeneutik erfüllen kann, verdankt sie der Triebrepräsenz, in der sich Sagbares und Unsagbares verbinden. Bleibt mit dem Affektbetrag die energetische Komponente des Wunsches in ihrem Sein verborgen, so gewährleistet die Vorstellungskomponente die Möglichkeit einer hermeneutischen Aneignung, die den unbewußten Wunsch bewußt macht: „Kurz, die Psychoanalyse ist eine mögliche Rückkehr zum Bewußtsein, weil das Unbewußte in gewisser Weise dem Bewußtsein homogen ist; es ist sein *relativ* Anderes, nicht sein *absolut* Anderes.“ (DI 440; frz.: 417) Subversion und Wiederaneignung stehen in engem Zusammenhang miteinander, ja der bewußte Vollzug der Subversion scheint als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit geradezu der Wiederaneignung zu bedürfen. In dieser Wendung ließe sich eine reflexionsphilosophische Verwässerung der Psychoanalyse erblicken. Es ist deshalb zu fragen, wie anders das Andere des Subjekts tatsächlich zu denken sei.

III.

Im Gegensatz zu Ricoeur sagt sich Lacan von der Reflexionsphilosophie los. Geht es jenem um die reflexive Wiedereinholung des unbewußten Ursprungs des Subjekts, so versucht dieser den Nachweis der Unmöglichkeit dieses Unternehmens. Die Konsequenz, mit der Lacan die Subversion des Subjekts betreibt, stellt höhere Ansprüche an die Alterität des Anderen, als sie das relative Andere von Ricoeurs Version des Unbewußten einlösen kann. Lacan überbietet daher die Alterität dessen, was die Reflexion als ihr Objekt (*autre*) sich einverleibt, durch die radikale Alterität des schlechthin Anderen (*Autre*), von dem das Subjekt seine Bestimmung empfängt. Während Ricoeur die Gewalt, die vom „anderen Schauplatz“ des Unbewußten aus das Subjekt subvertiert, vor allem in quantifizierbaren

psychischen Kräften erblickt, setzt Lacan die Sprache (*ordre symbolique*) – bei Ricoeur noch Brücke zur Wiederaneignung des vorgängigen Bestimmungsgrundes des Subjekts – als Ursprung von dessen Heteronomie an.¹³

Lacan argumentiert, daß sich das Cogito, wenn es auf sich reflektiert, stets nur als sein eigenes Cogitatum gewährt, der Reflex seiner selbst jedoch, als welcher es sich inne wird, keineswegs mit seinem Sein ineinsfallen müsse. Bezweifelt Lacan mit der Frage, „ob ich, wenn ich darüber spreche, derselbe bin wie der, von dem ich spreche“, ¹⁴ die Erschließbarkeit des Seinsgrundes des Subjekts durch das Denken, so scheint ihm darüber hinaus die Situierung des Erkenntnisgrundes des Subjekts im Subjekt nicht minder prekär. Dies zeigt der rein instantane Charakter der Selbstgewißheit des Denkens. Da der Satz *ego sum, ego existo* nach Descartes' zutreffender Einschätzung nur gewiß ist, „sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse“, ¹⁵ bedarf er, um seine Gültigkeit über den Augenblick des Aussprechens oder Denkens hinaus aufrechterhalten zu können, eines das Cogito transzendierenden Garanten seiner Wahrheit. Descartes muß „die Wahrheit in die Hände eines Anderen legen“, den er Gott, Lacan hingegen den „Heiligen Geist der Sprache“ nennt. ¹⁶ Aufgrund der Verkennung seiner Angewiesenheit auf dies Andere liegt „das philosophische cogito im Brennpunkt jener Täuschung, die den modernen Menschen so sicher macht, er selber zu sein in seinen Ungewißheiten über sich selbst, sogar durch das Mißtrauen hindurch, das er seit langem den Fallen seiner Eigenliebe gegenüber zu hegen gelernt hat“ (S II, 42; frz.: 517).

Lacan erblickt in der Illusion des Cogito weniger einen philosophischen Irrtum denn eine ontogenetische Notwendigkeit. Aufgrund der Vorzeitigkeit seiner Geburt ist der Säugling zunächst nicht in der Lage, seine Motorik zu koordinieren. Während des sogenannten Spiegelstadiums kompensiert er diese Unzulänglichkeit, indem er durch Identifikation mit seinem Spiegelbild oder der Imago eines anderen Menschen die seinem eigenen Körper fehlende Einheit antizipiert (vgl. S I, 63 ff.; frz.: 93 ff.). Da das Spiegelbild, mit dem sich der Säugling identisch wähnt, als virtuelles nicht mit dessen Sein koinzidiert, bezeichnet Lacan die Beziehungen, die das denkende Subjekt (*moi*) nach dem Muster der Identifikationen zu sich selbst sowie zu den von ihm verschiedenen Subjekten und Objekten unterhält, als imaginär. Demnach gehört auch das Bewußtsein als Leistung der topischen Instanz des Ichs (*moi*) dem Imaginären an: „Die einzig homogene Funktion des Bewußtseins ist in der imaginären Verhaftung des Ich, die sich über sein Spiegelbild herstellt, und in der Verknüpfungsfunktion, die es von daher begleitet.“ (S II, 209; frz.: 832) Opfer der Verkennung sind sowohl die symbolische Ordnung als auch das wahre Subjekt (*sujet vrai/je*), die in ihrer Andersheit dem narzißtischen *moi* entgehen.

Die symbolische Ordnung liegt beiden Weisen menschlicher Subjektivität – dem *moi* sowie dem *je* – voraus. Verdankt sie sich nicht dem Subjekt, so ist ihr Ort ein anderer als jener des Bewußtseins. Daraus folgert Lacan: „Diese Exteriorität des Symbolischen im Verhältnis zum Menschen macht gerade den Begriff des Unbewußten aus.“ (E 469) Der Begriff der symbolischen Ordnung meint nun keineswegs das Gesamt konkreter sprachlicher Äußerungen, sondern die von den formalen Gesetzen der Unterscheidung und Verknüpfung bestimmte Struktur der Sprache. Dabei unterscheidet Lacan zwischen einer Ausdrucks- und einer Inhaltsseite (*signifiant/signifié*), doch – anders als Saussure – geht er nicht von einer

¹³ Ricoeur kritisiert diese Auffassung. Vgl. DI 376; frz.: 358.

¹⁴ J. Lacan, Schriften II (Olten/Freiburg 1975) (S II) 42; frz.: E 517.

¹⁵ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (Hamburg 1959) 44f.

¹⁶ SEM XI, 42; frz.: 36f., und 236f.; frz.: 204f. – Zur Vergöttlichung der Sprache vgl. S III, 164; frz.: 186.

wechselseitigen Determinierung von Signifikant und Signifikat aus, sondern schreibt die Bedeutungskonstitution ausschließlich den differentiellen Beziehungen zwischen den Signifikanten zu. Das passive Signifikat entspricht den aktiven Signifikanten, so daß „allein die Korrelationen von Signifikant und Signifikat einen Maßstab abgeben für jede Suche nach Bedeutung“ (S II, 26; frz.: 502). Da sich jeder Signifikant durch seine Differenz zu allen anderen Signifikanten definiert, also nicht isolierbar ist, läßt sich keine eindeutige Relation zwischen Signifikant und Signifikat fixieren. Die Illusion, „daß das Signifikante der Funktion entspreche, das Signifizierte vorzustellen“ (S II, 22; frz.: 498), wird von der Vorstellung abgelöst, „daß das Signifizierte unaufhörlich unter dem Signifikanten gleitet“ (S II, 27; frz.: 502).

Das Subjekt und das Signifikat verhalten sich insofern ähnlich zur Signifikantenkette, als sie ihr untergeordnet sind, ohne durch eine eindeutige Beziehung zu einem ihrer Elemente bezeichnet zu werden. Für den Begriff des Subjekts impliziert dies zunächst eine passive Konnotation: „Allein die Psychoanalyse ist in der Lage, diesen Vorrang [des Signifikanten vor dem Signifikat] *dem Denken aufzuzwingen*, indem sie zeigt, daß der Signifikant ohne jedes – und sei es noch so wenig reflexive – Denken auskommt, obgleich er in den Bedeutungen, welche das Subjekt unterwerfen, unbestreitbare Umgruppierungen durchführt.“ (E 467) Diese Unterwerfung erfaßt sowohl das narzißtische (*moi*) als auch das authentische Subjekt (*je*), wobei sich ersteres für den Herren der Signifikantenkette hält, die es zu ihrem Untertan gemacht hat. Im Gegensatz zum imaginären, der Reflexion verhafteten *moi* versteht Lacan unter dem *je* das wahre Sein des Subjekts, das in seiner „unaussprechlichen und stupiden Existenz“ (S II, 82; frz.: 549; vgl. auch S I, 55; frz.: 55) dem Teil des Freudschen Es entspricht, welches der Strukturierung durch die Signifikanten entzogen bleibt. Als präreflexives Fürsichsein (*s'être*) ist das *je* in seiner „absoluten Subjektivität“ radikal vom Symbolischen sowie vom Imaginären geschieden: „*Je est un autre/Ich ist ein anderer.*“¹⁷

Die Alterität von absoluter Subjektivität und symbolischer Ordnung wirkt sich in der Dialektik von deren Zusammenwirken aus. Der Sphäre des rein vitalen Seins (*je*) inhärent nämlich ein Bedürfnis (*besoin*), welches das Subjekt, da es ihm aus eigener Kraft keine Befriedigung zu verschaffen vermag, an ein anderes Subjekt verweist. Dies erfordert, daß sich das präsignifikante Bedürfnis im signifikanten *ordre symbolique* qua *ordre de l'Autre* kundtut. Die Entäußerung, welche das Bedürfnis dabei erleidet, ist zugleich eine Entfremdung. Da das Subjekt das Echo des stummen Bedürfnisses lediglich in der ihm fremden Gestalt des sprachlich artikulierten Anspruchs (*demande*) vernimmt, bringt es die Differenz zwischen dem präsignifikanten Bedürfnis und dem signifikanten Anspruch im Begehren (*désir*) als dem Abkömmling (*rejeton*) des Bedürfnisses zum Ausdruck: „Begehren ist, was manifest wird in dem Zwischenraum, den der Anspruch diesseits seiner selbst aushebt, insofern das Subjekt, indem es die signifikante Kette artikuliert, das Seinsverfehlen an den Tag bringt mit Appell, das Komplement davon vom Anderen zu erhalten, insofern der Andere, Ort des Sprechens, auch der Ort dieses Verfehlens ist.“ (S I, 218f.; frz.: 627) Obwohl das Sein des Subjekts die Artikulation der Signifikantenkette auslöst, entgeht es der Bedeutbarkeit durch die symbolische Ordnung, so daß es dieser nur als mangelnder Grund der Artikulation innewohnt. Läßt sich nun keine eindeutige Beziehung zwischen dem Subjekt und einem isolierten Signifikanten herstellen, so liegt dies daran, daß Lacan die

¹⁷ J. Lacan, Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II (1954-1955): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse (Olten/Freiburg 1980) (SEM II) 14; frz.: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (Paris 1978) 16, und E 118, 417.

Bedeutungskonstitution als Resultat der „Korrelationen von Signifikant zu Signifikant“ begreift: „Ein Signifikant ist, was für einen anderen Signifikanten das Subjekt vorstellt. Dieser Signifikant wird also der Signifikant sein, für den alle anderen Signifikanten das Subjekt vorstellen: das heißt, daß ohne diesen Signifikanten alle andern nichts vorstellen könnten. Denn nichts wird vorgestellt, wenn nicht für etwas.“ (S II, 195; frz.: 819; vgl. auch S II, 26; frz.: 502) Die Signifikantenkette hat sich das Subjekt in der Weise unterworfen, daß es als dasjenige, welches spricht, von demjenigen, über welches es spricht, durch eine unüberwindliche Barriere getrennt bleibt. An die Stelle des cartesischen *ego cogito, ego existo* tritt Lacans Aphorismus: „Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke.“ (S II, 43; frz.: 517) Das Cogito hat seinen Seinsgrund an das irreflexive *je* und seinen Erkenntnisgrund an den *ordre symbolique* abgetreten. Ist aber jedes Sich-Erkennen (*me connaître*) immer schon ein Sich-Verkennen (*méconnaître*) (vgl. S II, 182; frz.: 808), so scheint dem Subjekt jegliche Wiederaneignung dessen, wodurch es subvertiert wurde, verwehrt.

IV.

Ricoeurs Programm einer hermeneutischen Wiederaneignung mutet aus Lacans Perspektive suspekt an. Unter der Voraussetzung einer radikalen Geschiedenheit von symbolischer Ordnung, authentischem und narzißtischem Subjekt erblickt Lacan in dessen Denken einen Rückfall in die illusorische Selbstverhaftung des Narzißmus. Ricoeur trage zwar der Andersheit des Unbewußten ansatzweise Rechnung, doch nur, um sie sich „auch sofort unter den Nagel zu reißen“. ¹⁸ In der Tat liefert er mit dem Begriff der Reflexion Anlaß zum Vorwurf, die Alterität des *Autre* werde im *autre* ebenso vereinnahmt wie jene des *je* im *moi*. Dennoch bieten sich seine Überlegungen weitaus differenzierter und damit weniger konsequent reflexionsphilosophisch dar, als Lacan suggeriert.

Ricoeur verfolgt in seiner „philosophischen Freudinterpretation“ zwei Ziele: die Beilegung des Konflikts zwischen Psychoanalyse und Religionsphänomenologie sowie die Integration von Symbol, Interpretation und Hermeneutik in die Reflexion. Methodologisch ist die Reflexion nach Ricoeur auf Allgemeinheit und Eindeutigkeit angelegt. Das Symbol in seiner Zweideutigkeit und Partikularität ist ihr darum ein Skandalon. Inhaltlich faßt Ricoeur die Reflexion zunächst als das sich selbst setzende, inhaltslose Cogito auf. Die Reflexion bleibe jedoch nicht leer, sondern gelange durch Aneignung der Werke, welche das menschliche Streben nach Existenz artikulierten, zu ihrer inhaltlichen Bestimmung: „Wir sind nunmehr in der Lage, unseren negativen Satz – die Reflexion ist nicht Intuition – durch einen positiven Satz zu ergänzen: *die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein, durch die Werke hindurch, die von diesem Streben und diesem Wunsche zeugen.*“ ¹⁹ Sie müsse daher auch das Symbol in sich aufnehmen, doch dieses

¹⁸ SEM XI, 161; frz.: 141. – Lang und Frank schließen sich Lacans doch recht oberflächlicher Kritik an Ricoeur an. Vgl. Lang (1973) 110, und M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare* (Frankfurt a. M. 1980) 115. Eine fundiertere Würdigung von Ricoeurs Ansatz findet sich bei Waldenfels (1983) 307, 437.

¹⁹ DI 59; frz.: 53f., und Frank (1977) 139ff. – Nach Frank ist diese Position überaus problematisch, da Ricoeur die inhaltslose Selbstsetzung des Cogito mit der Reflexion, die *per definitionem* Reflexion auf etwas und damit gerade nicht inhaltslos sei, ineinsfallen lasse. Wäre die Selbstsetzung Reflexion, so bedürfte sie als inhaltlich bestimmte nicht des Umwegs über das Symbol; wäre sie aber inhaltlich unbestimmtes, „nicht bewußtes Bewußtsein“ (142), so könnte sie sich nicht nur für ein Bewußtsein gegebene Objekte aneignen. – Vor allem aber leuchtet nicht ohne weiteres ein, warum das Subjekt von

erweise sich aufgrund seiner Zweideutigkeit als der Reflexion unzugänglich. Da die Reflexion nach Eindeutigkeit verlangt, überläßt sie das prekäre Geschäft der Auslegung des Symbols der Interpretation und integriert es erst, nachdem es von dieser entschlüsselt worden ist. Ricoeur vertritt zwar die These, jede Interpretation sei widerrufbar (vgl. DI 55; frz.: 49), doch meint er damit nur, daß einer psychoanalytischen Interpretation etwa eine religionsphänomenologische entgegengehalten werden kann. An der Verbindlichkeit jeder einzelnen der beiden Deutungen zweifelt er offenbar nicht. Auf diese Weise gewährleistet die Interpretation die Loyalität der Reflexion gegenüber dem Univoken.

Die Eindeutigkeit, auf die es der Reflexion ankommt, läßt sich sicherlich kaum mit Lacans Konzept des Gleitens des Signifikats unter der Signifikantenkette vereinbaren. Trotzdem löst Ricoeur die Alterität der Instanz, von welcher das Symbol seinen Sinn bezieht, keineswegs in der Reflexion auf, da lediglich der semantische Aspekt des Symbols der Interpretation offensteht. Hat die Interpretation den latenten Sinn eines Symbols freigelegt, so bleibt ihr nichtsdestoweniger dessen eigenste Dimension verborgen. Im Gegensatz zur Metapher, deren Struktur sich in einer rein semantisch aufzufassenden doppelten Intentionalität erschöpft, eignet nämlich das Symbol eine zusätzliche Opazität: „Im Symbol liegt die Metapher und etwas Zusätzliches vor, welches ein nicht-semantischer, opaker Faktor ist.“²⁰ Dieser liegt jenseits der Herrschaft sowohl des sprechenden Menschen als auch des Interpretieren. Für die Psychoanalyse folgt daraus, daß das „relativ Andere“ der Interpretation trotz seiner Relativität auf die Deutungsoperationen ein Anderes bleibt, dessen energetischer Kern sich jeglichem Versuch einer hermeneutisch-reflexiven Vereinnahmung entzieht: „Das ‚Quantitative‘ ist das Stumme, das Nicht-Gesprochene und das Nicht-Sprechende, das Unnennbare an der Wurzel des Sagens.“ (DI 464; frz.: 43) Ricoeur gerät hier in erstaunliche Nähe zu Lacan. Wenngleich dieser den Terminus Energetik von sich weist, meint er mit dem authentischen Subjekt (*je*) eine vitale Instanz, die zur Sprache drängt, ohne ihr Sein an sie preiszugeben.

Würde diese Affinität bislang nicht gebührend gewürdigt, so vielleicht deshalb, weil sich Ricoeur nicht mit einer Archäologie des Subjekts zufriedengibt, sondern dieser eine Teleologie zur Seite stellt und so dem Einwand Vorschub leistet, er setze Hegels Identitätsdenken fort. Ricoeur versucht, die Synthese von Archäologie und Teleologie mit dem Nachweis zu sichern, Hegels Phänomenologie des Geistes enthalte in gleicher Weise eine implizite Archäologie, wie Freuds Psychoanalyse eine implizite Teleologie enthalte: „Freud, so möchte ich sagen, verbindet eine thematisierte Archäologie des Unbewußten mit einer nicht thematisierten Teleologie des ‚Bewußtwerdens‘, so wie Hegel die explizite Teleologie des Geistes mit einer impliziten Archäologie des Lebens und des Wunsches verbindet.“²¹ Hinsichtlich der Psychoanalyse beruft sich Ricoeur auf drei Problemkreise: die intersubjektive Situation, in die der psychische Apparat eingebettet ist, die Identifizie-

seinen Werken in der Weise getrennt sein sollte, daß diese nach einer eigenen Bemühung der Wiederaneignung verlangen. Es muß hier beim Hinweis bleiben, daß Ricoeur diese Wendung Nabert verdankt. Vgl. P. Ricoeur, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in: *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 211 - 221.

²⁰ Arbeitskreis religionstheoretische Grundlagenforschung, Gruppe Sprache und Religion, Protokoll der Sitzung vom 23. - 25. 6. 1977 in Paris (unveröffentlichtes Manuskript 1977) 13.

²¹ DI 472; frz.: 446. Im Gegensatz zu Ricoeur distanziert sich Lacan von Hegel. Vgl. S II, 176; frz.: 802, und SEM XI, 226; frz.: 195. Freud selbst setzt sich mit dem, was er beiläufig als „dunkle Hegelsche Philosophie“ (GW XV, 191) abtut, so gut wie gar nicht auseinander, verwahrt sich aber gegen jede Verwechslung der psychoanalytischen Deutung mit einer teleologisch oder anagogisch harmonisierenden Art der Interpretation. Vgl. J. Laplanche und J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse* (Frankfurt a. M. 1972) 59f.

rung sowie die Sublimierung. Es sei hier jeweils eine „absolut ursprüngliche Dialektik von Wunsch und dessen Anderem“ (DI 501; frz.: 472) am Werk, die unentwegt neue – teleologisch zu begreifende – Sinngestalten aus sich hervortreibt. Erblickt nun Ricoeur in der intersubjektiven Situation, in welcher die psychoanalytische Interpretation stattfindet, ein konstitutives Element derselben (vgl. DI 173, 372 ff., 416 f.; frz.: 165 f., 355 ff., 395 f.), so erhält die Deutung den Rang eines teleologischen Prozesses, in dem – sofern er streng hegelianisch aufgefaßt wird – die Abkömmlinge des Unbewußten restlos aufgehen. Merkwürdigerweise spart Ricoeur die Frage aus, wie sich die Opazität des Symbols mit solch einer hegelianischen Umdeutung der Psychoanalyse vereinbaren läßt. Er schreitet dessen ungeachtet auf dem Wege der reflexiven Vereinnahmung weiter.

Um zu ihrer vollen inhaltlichen Bestimmung zu gelangen, muß die Reflexion nach der Integration von Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes schließlich das Symbol selbst in sich aufnehmen (vgl. DI 505 ff.; frz.: 476 ff.). Dieses ist ein „gemischtes Konkretes“, das seinen Sinn zugleich von einer Arche und einem Telos empfängt: „Diese authentischen Symbole sind wahrhaft regressiv-progressiv – durch die Reminiszenz und die Antizipation, den Archaismus und die Prophezeiung.“ (DI 507 f.; frz.: 478) Ricoeur weist die beiden „Sinnvektoren“ des Symbols nicht argumentativ nach. Sie finden sich einfach vor. Obwohl sich der Vorgabecharakter des Symbols zur Ausarbeitung des Gedankens der Opazität anböte, geht das Symbol aller Faktizität zum Trotz in der Reflexion auf.

Die „philosophische Freudinterpretation“ ist mit der Integration des Symbols in die Reflexion noch nicht abgeschlossen. Vielmehr versucht Ricoeur, den durch die Reflexion abgesteckten Bereich der Immanenz auf das transzendente Absolut-Andere hin zu überschreiten: „Im Vergleich zu *dieser* Archäologie meiner selbst und *dieser* Teleologie meiner selbst sind Genesis und Eschatologie das Absolut-Andere.“ (DI 536; frz.: 504) Das Absolut-Andere ist offenbar diejenige Instanz, welche das Symbol in seiner regressiv-progressiven Sinnstruktur vorgegeben hat. Zwar gehört das in die Reflexion integrierte Symbol der Immanenz an, doch das Absolut-Andere liegt, obwohl es sich durch das Symbol in der Immanenz kundtut, als transzendentes der Reflexion voraus. Es deutet sich von jenseits der Reflexion lediglich als deren unüberschreitbarer Horizont an.

Psychoanalyse und Phänomenologie des Geistes verfehlen als reflexive Disziplinen das Absolut-Andere. Deshalb ordnet ihnen Ricoeur mit der Religionsphänomenologie einen transzendenzkompetenten Konkurrenten vor. Er legt dar, daß die Symbole des Heiligen aus dem Blickwinkel der Hegelschen Teleologie dem Bereich der innerweltlichen Objekte angehören. Als vom Menschen vergegenständlichte verlören sie ihren eigentlichen Gehalt und verkämen zur Illusion. Angesichts dieser Schwierigkeit verordnet Ricoeur die Psychoanalyse, der es obliege, die Phänomenologie des Geistes durch Reduktion auf die Archaismen der Psyche zu destruieren. Soll es nicht bei einer bloßen Juxtaposition von Teleologie und Archäologie bleiben, so bedarf letztere einer Reduktionsbasis, welche es kraft ihrer Vorgängigkeit gestattet, die Suisuffizienz der teleologischen Reflexion als narzißtischen Schein zu durchschauen. Ricoeur müßte den Archaismen der Psyche eine Alterität jenseits der Reflexion zuerkennen. Daß er diese Konsequenz nur halbherzig zieht, dürfte an seiner Option für die religionsphilosophische Alterität des Absolut-Anderen liegen. Ricoeur muß die Psychoanalyse im Widerspruch zu seiner ursprünglichen Konzeption der Energetik dem Bereich der reflexiven Immanenz zurechnen, um sie der Religionsphänomenologie unterwerfen zu können. Allein diese vermöge dem Absolut-Anderen in seinem Eigenanspruch gerecht zu werden. Der Vorrang der Religionsphänomenologie gegenüber der Psychoanalyse kann allerdings nicht rational begründet werden. Er ist lediglich dem *homo religiosus* evident, welcher es wagt, in Ricoeurs Version des hermeneutischen Zirkels einzutreten: „Man muß glauben, um zu verstehen, und verstehen, um zu glauben.“ (DI, frz.: 505)

Dennoch bleibt festzuhalten, daß Ricoeur die Grenzen der Reflexionsphilosophie überschritten hat. Dies gilt sowohl für seine religionsphänomenologischen Überlegungen als auch – wenngleich nur im Ansatz – für seine Deutung der Psychoanalyse. Die Wiederaneignung des Anderen, von welchem die Subversion des Subjekts ihren Ausgang genommen hat, bleibt eine Annäherung. Daß Ricoeur dabei das Absolut-Andere religiös deutet, rückt ihn nicht einmal in unüberwindliche Distanz zu Lacan, apostrophiert doch dieser die symbolische Ordnung als „Heiligen Geist der Sprache“ (S III, 164; frz.: 186).

V.

Die Affinität, die Ricoeurs Lacan-Kritik und Lacans Ricoeur-Kritik prägt, grenzt bisweilen an unfreiwillige Ironie. Moniert Lacan, die Alterität des Es verflüchtigte sich im Narzißmus von Ricoeurs reflexiver Hermeneutik, so kontert Ricoeur ausgerechnet mit dem gleichen Einwand: Lacans *linguistic turn* bedeute eine Verflächung der Psychoanalyse, „denn einzig die ökonomische Erklärung sicher[e] die Trennung der Systeme“ (DI 412; frz.: 392; vgl. auch DI 376, 403, 405; frz.: 358, 383, 385). Die inhaltliche Nähe der Argumente lädt zum Schluß auf Parallelen in deren Angemessenheit an ihren – zugegebenermaßen zweideutigen – Gegenstand ein. In der Tat verfehlen sich Ricoeur und Lacan. Indem Ricoeur seinen antiphänomenologischen Leitspruch – „die Psychoanalyse ist keine reflektive Disziplin“²² – eigentümlicherweise Lacan vorhält, unterschlägt er ebenso dessen Konzeption eines irreflexiven, dem Freudschen Es verwandten Subjekts (*je*), wie Lacan seinerseits gerade den gegen ihn selbst gerichteten Leitspruch unterschlägt. Während jedoch Ricoeur durch seine Hegelianisierung der Psychoanalyse sowie die religionsphänomenologische Überbietung der Alterität der intrapsychischen Archaismen solch eine Verdrängung fördert, mutet Lacans Position auf den ersten Blick konsequenter an. Trotzdem ist zu fragen, ob Lacan seine These der radikalen Geschiedenheit von symbolischer Ordnung, authentischem und narzißtischem Subjekt wirklich durchzuhalten vermag, zumal da ein psychoanalytischer Ansatz schwerlich ohne die Möglichkeit eines restitutiven Eingriffs in beschädigte Subjektivität auskommen dürfte. Es wäre also zu untersuchen, ob der etwa von Derrida erhobene Verdacht, Lacan opfere seine Alteritätsansprüche einem neuen „Jargon der Eigentlichkeit“,²³ erhärtet werden kann.

Als Angriffspunkt für Derridas Polemik bieten sich vor allem die Gegensatzpaare von leerem und vollem Sprechen (*parole vide/parole pleine*) sowie von narzißtischem und authentischem Ich (*moi/je*) dar, wobei jeweils der erste Pol die unauthentische und der zweite die authentische Dimension des Subjekts meint. Da der Anlaß einer Analyse der Verlust und ihr Ziel die Wiederherstellung der Authentizität des Patienten ist, kulminiert die Therapie im Telos von dessen Eigentlichkeit. Diese Teleologie ist zwar nach Lacan keinesfalls mit einer reflexiven Wiederaneignung im Sinne der Ichpsychologie zu verwechseln, doch eine gewisse Spur von Reflexion dürfte sich zumindest insofern kaum tilgen lassen, als der Analytiker kraft seines deutenden Zugriffs über die Authentizität des Analysanden befindet. Dies verdeutlicht zunächst die Dichotomie von vollem und leerem Sprechen. Während das leere Sprechen dem Imaginären verhaftet ist, so daß das Sein des Subjekts (*je*) verkannt wird, zeichnet sich das volle Sprechen durch seine „Identität mit dem, wovon es spricht“ (S III, 201; frz.: 381), aus. Mit dieser Formulierung scheint Lacan seiner These vom

²² DI 400; frz.: 380. Daß Ricoeur Lacan gerade im Kapitel „Die Psychoanalyse ist nicht Phänomenologie“ kritisiert und damit indirekt als Phänomenologen einstuft, wirkt etwas merkwürdig.

²³ Vgl. J. Derrida, *Le facteur de la vérité*, in: *Poétique* 6 (1975) 125 ff.

Gleiten des Signifikats unter der Signifikantenkette zu widersprechen. Beruht nämlich jede Präntention auf Erkenntnis des wahren Subjekts auf einer radikalen Verkennung, so kann dessen Sein nicht in der Identität des vollen Sprechens aufgehen. Es zeichnet sich vielmehr auf indirekte Weise an den Bruchstellen des manifesten Diskurses ab: „Im Leben kann man sehen, wie die Wahrheit den Irrtum von hinten ereilt. In der Analyse taucht die Wahrheit durch das auf, was der manifeste Repräsentant des Mißgriffs ist – durch den Lapsus, die Handlung, die man eigentlich *mißlungen*, *verfehlt* (*manquée*), die Fehlhandlung nennt.“²⁴ Daraus folgt, „daß das wahrhafte Sprechen“ sich „nicht durch Beobachtung, sondern durch Deutung, im Symptom, im Traum, im Lapsus, im *Witz*“ (SEM I, 335; frz.: 293) erschließen läßt.

Die Aufgabe der Interpretation bestünde demnach in der Enthüllung des latenten Gehalts sprachlich manifestierter Vorstellungen. Da solch eine Enthüllung einerseits selbst im Medium der Sprache stattfindet, andererseits aber dieses Medium das wahre Subjekt laut Voraussetzung prinzipiell verfehlt, bleibt es der Interpretation versagt, die Sphäre des Imaginären zu durchbrechen. Nichts von dem, was die Deutung zutage fördert, entgeht der reflexiven Vereinnahmung: „Anders ausgedrückt, wir wenden uns faktisch an die A_1 , A_2 , die das sind, was wir nicht kennen, wirkliche Andere, wahre Subjekte. Sie sind auf der anderen Seite der Sprachmauer, da, wo ich sie im Prinzip niemals erreiche. Im Grunde sind sie's, die ich anvisiere, jedesmal wenn ich ein wahres Wort/une vraie parole ausspreche, aber ich erreiche immer a' , a'' , per Reflexion.“ (SEM II, 311; frz.: 285f.) Die Reflexion nimmt demnach einen ähnlichen Status wie bei Ricoeur ein, denn sie erweist sich trotz ihrer Unangemessenheit gegenüber ihrem Gegenstand als unhintergebar. Während jedoch Ricoeur seine These, der energetische Kern des Wunsches liege der Interpretation uneinholbar voraus, religionsphilosophisch relativiert, insistiert Lacan auf der Alterität des Nicht-Sinnhaften: „Die Deutung geht nicht so sehr auf den Sinn als vielmehr darauf, die Signifikanten auf ihren Nicht-Sinn zurückzuführen.“ (SEM XI, 222; frz.: 192)

Da das vorsprachliche Andere jenseits der Reflexion in der Analyse nicht anders als sprachlich thematisiert werden kann, eignet der interpretativ erschlossenen Wahrheit die „Struktur einer Fiktion“ (E 451), die dasjenige, was sie zur Geltung zu bringen trachtet, zugleich verbirgt. Dies aber besagt, daß das Nicht-sinnhafte, das Lacan außerhalb der Reflexion situiert, nur in der Reflexion erscheinen kann. Obwohl Lacan das Ziel der Analyse nicht in einer Integration des authentischen Ichs (*je*) in das narzißtische Ich (*moi*), sondern in der Anerkennung der Andersheit des ersteren erblickt, mündet seine Konzeption in eine Versöhnung, die Züge einer reflexiven Teleologie trägt: „Dies Ziel bedeutet Reintegration und Einverständnis, ich möchte sagen Versöhnung.“ (S II, 50; frz.: 524)

Daß Lacan dessenungeachtet auf der Exzentrizität des authentischen Subjekts besteht, führt zu einer weiteren Schwierigkeit. Präsupponiert bereits die Formulierung von Deutungshypothesen über die Inhalte des Unbewußten sowie die interpretative Entscheidung darüber, welche Teile der Rede des Patienten dem vollen oder dem leeren Sprechen angehören, Reflexion, so gilt dies erst recht für die Behauptung der Alterität von *moi* und *je*, leerem und vollem Sprechen sowie von kleinem und großem Anderen (*autre/Autre*). Diese Distinktionen können nur von einer Metaebene aus getroffen werden, verdanken sich also einer Reflexion auf das unmittelbar beobachtete Rohmaterial der Analyse sowie auf interpretative Zwischenschritte, die sich erst nachträglich zu einer Theorie zusammenfügen. Lacan freilich bestreitet den metasprachlichen Charakter seiner Theoreme: „Diesen uner-

²⁴ J. Lacan, Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I (1953–1954): Freuds technische Schriften (Olten/Freiburg 1978) (SEM I) 333; frz.: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (Paris 1975) 292.

träglich Worten: ‚Ich, die Wahrheit, ich spreche . . .‘ meine Stimme zu leihen geht über die Allegorie hinaus. Besagt schlicht alles, was es von der Wahrheit, der einzigen, zu sagen gibt, will sagen, daß es keine Metasprache gibt . . ., daß keine Sprache je das Wahre über das Wahre sagen kann.“ (SII, 246; frz.: 867f.) Dies Verdikt ergibt sich fast zwangsläufig aus dem Dogma, die Konstitution von Sinn werde ausschließlich von den Beziehungen zwischen den Signifikanten geleistet, über deren Autonomie sich zu erheben dem Subjekt *per definitionem* verwehrt sei.

Die Behauptung des absoluten Vorrangs des Signifikanten mutet schon deshalb suspekt an, weil sie der Praxis von Lacans letztlich reflexivem Philosophieren widerspricht. Vor allem aber gilt Franks Einwand: „Aus der Abhängigkeit und Nachträglichkeit des Signifikats gegenüber dem Signifikanten . . . folgt noch nicht, daß es möglich ist, Phänomene wie Sinn und Bewußtsein allein aus der baren Relation zwischen Signifikanten verständlich zu machen.“²⁵ Die Radikalität von Lacans antireflexiver Tendenz gipfelt in der These, die symbolische Ordnung sei mit einer subjektlosen Maschine vergleichbar, die selbst in einer Welt ohne Menschen Bewußtsein hervorbringen könne. Obwohl Lacans Maschine zweifellos Gegenstände aufzuzeichnen vermag, entstände Bewußtsein erst dann, wenn die Gegenstände für einen Zeugen, und das heißt, für ein die Abbildung verinnerndes Subjekt, aufgezeichnet würden.²⁶ Damit gerät auch das Dogma von der irreduziblen Alterität der Signifikanten ins Wanken. Selbst unter der Voraussetzung der Vorgängigkeit der symbolischen Ordnung vor dem Signifikat bedürfen die Signifikanten, sofern sie nicht als bloße Potentialität gedacht werden sollen, der Artikulation durch ein mit Bewußtsein begabtes Subjekt, das ihnen kraft Interpretation Sinn verleiht. Solchermaßen konstituierter Sinn mag zwar, da er virtuell auf das Gesamt der sich wechselseitig voneinander abhebenden Signifikanten bezogen ist, theoretisch nicht eindeutig fixierbar sein, doch der interpretative Zugriff des Subjekts verleiht ihm jene Art hypothetischer Einheit,²⁷ ohne die weder Lacans Metasprache noch seine Deutung psychischer Phänomene auskommt.

Hat sich damit die Reflexion als unüberwindlich erwiesen, so fragt sich schließlich, wie die absolute Alterität der symbolischen Ordnung noch legitimiert werden kann. Es überrascht nicht, daß Lacan die angeblich subjektlose Maschine der symbolischen Ordnung verklärt, indem er ihr den Rang eines göttlichen Wesens zuerkennt: „Einige beunruhigt es mächtig, wenn sie sehen, daß ich mich auf Gott beziehe. Gleichwohl ist es ein Gott, den wir *ex machina* erfassen, wenn wir nicht *machina ex Deo* extrahieren.“ (SEM II, 64; frz.: 63) Auf diese Weise wäre das relative Andere der reflexiv verinnernten Sprache durch das absolut Andere des „Heiligen Geistes der Sprache“ überboten, das sich innerhalb der Reflexion von einem anderen Ort jenseits der Reflexion her kundtut, ohne sich darin aufzulösen. Für das Verhältnis von kleinem und großem Anderen gilt das gleiche wie für Ricoeurs relatives Andere und Absolut-Andere: „Schöpfung und Eschatologie kündigen sich als *Horizont* meiner Archäologie und als *Horizont* meiner Teleologie an. Der Horizont ist die Metapher dessen, was sich nähert, ohne je besessenes Objekt zu werden.“ (DI 537; frz.: 505) Da nun auch das Absolut-Andere – sei es in Ricoeurs oder in Lacans Version – nicht anders denn im immanenten Medium der Reflexion sich anzudeuten vermag, scheint die Philosophie als reflexive Disziplin wenig geeignet, über das transreflexive Sein des Absolut-Anderen zu befinden.

Der Abstand zwischen Lacan und Ricoeur hat sich verringert. Beide lassen sich auf dem

²⁵ Frank (1977) 88; vgl. auch Frank (1980) 132. Dennoch fragt sich, ob nicht Frank das Gewicht der Reflexion bei Lacan eher zu gering veranschlagt.

²⁶ Vgl. SEM II, 62ff.; frz.: 61ff., und Frank (1984) 396ff.

²⁷ Dies bringt auch Frank gegen Derrida vor. Vgl. Frank (1984) 549ff.

Weg der Subversion und der Wiederaneignung des Subjekts von Freuds Phänomenalismus leiten: „Wie *Kant* uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht zu übersehen und unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die Psychoanalyse, die Bewußtseinswahrnehmung nicht an die Stelle des unbewußten Vorgangs zu setzen, welcher ihr Objekt ist. Wie das Physische, so braucht auch das Psychische nicht in Wirklichkeit so zu sein, wie es uns erscheint.“ (GW X, 270) Dieser Phänomenalismus erfährt zunächst eine je verschiedene Ausprägung. Während Ricoeur Anlaß zu der Vermutung gibt, er löse die Andersheit des Unbewußten letztlich in der Reflexion auf, versucht Lacan den Nachweis, solch eine reflexive Vereinnahmung sei prinzipiell unmöglich. In Wirklichkeit aber ist Lacan ebenso auf die Reflexion angewiesen, wie Ricoeur wenigstens ansatzweise dem Unbewußten in seiner Vorgängigkeit Rechnung trägt. Bedarf die Reflexion ihres Anderen als Seinsgrund, so bedarf ihr Anderes der Reflexion als Erkenntnisgrund. Sowohl Ricoeurs explizite als auch Lacans implizite Teleologie sind als hermeneutische Approximationen an die Archaismen der Psyche der Reflexion verpflichtet, ohne das Andere, an das sie sich annähern, in seinem Sein erfassen zu können. Die psychoanalytische Erfahrung des „Es spricht“ wird von beiden Denkern zusätzlich durch die Auffassung vertieft, „daß die Sprache weniger von den Menschen als zu ihnen gesprochen wird“ (HP 200; frz.: 315). Das Subjekt wäre demnach nicht nur den Trieben, sondern auch der Sprache unterworfen. Anders als Lacan bezieht Ricoeur diese These jedoch nicht auf die Sprache als Ganzes, sondern lediglich auf den Bereich der Symbole. Diese empfangen ihre Sinnstruktur von der transzendenten Instanz des Absolut-Anderen, das Ricoeur auch mit „das Heilige“ umschreibt. Die Nähe zu Lacans „Heiligem Geist der Sprache“ ist nicht minder offensichtlich als die Schwierigkeit, die Reflexion mit den Mitteln der Reflexion in Richtung auf das transreflexive Sein des Absolut-Anderen zu transzendieren.

Das rote Fenster

Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch

Von Hinrich FINK-EITEL (Berlin)

Vom „Fall Ernst Bloch“ soll hier die Rede sein. Das Jahr 1985 hat ihn aktenkundig gemacht: zum hundertsten Mal jährte sich der Geburtstag Blochs (und seines Jugendfreundes Georg Lukàcs). Mit wenigen Ausnahmen ging dieser Anlaß spurlos an der akademischen Philosophie vorüber, ganz im Gegensatz zur außerphilosophischen, kulturellen Öffentlichkeit. Auf kaum einen anderen Philosophen unserer Zeit dürfte zutreffen, was dieser – je nachdem – diskriminierende oder ehrenvolle Gegensatz für Blochs Philosophie besagt. Und von kaum einer anderen Philosophie wird man (wie von der Blochschen) sagen können, was die folgenden Überlegungen behaupten und ausführen wollen, daß noch nicht einmal ihr Prinzip hinreichend begriffen worden ist. Allzu unvermittelt hat sie, als hätte es so etwas wie Hermeneutik nie gegeben, die gesamte Philosophiegeschichte beerbt, und allzu unbeirrt hat sie die Erbstücke in der Perspektive ihres einen Grundgedankens zu einer Supersynthese vereint, der sie eher literarisch-expressive denn argumentative Gestalt verlieh. Und so zeichnet sich denn in der Sekundärliteratur ein zweiter, charakteristischer Gegensatz ab. Bislang hat sie fast ausschließlich¹ die unproduktive Alternative nacherzählende Imitation-scharfe Polemik verfochten.

¹ Zu den Ausnahmen zählen vor allem Autoren, die kritische (aber nicht-destruktive) Distanz zur