RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse

Artikel

Analogie und Anasemie. Nicolas Abraham als Fortsetzer von Sándor Ferenczis Genitaltheorie

Judith Kasper

Der Beitrag widmet sich der Frage der Fortsetzung von Sándor Ferenczis genitaltheoretischer Spekulation in Nicolas Abrahams Werk. Es wird gezeigt, dass Abrahams Begriff der Anasemie im Dienst einer Verwissenschaftlichung von Ferenczis wilder Spekulation steht. Mit der Anasemie gelingt es Abraham, den psychoanalytischen Begriff als einen psycho-somatischen zu fassen.

Analogy and Anasemia
Nicolas Abraham as the successor to Sándor Ferenczi's genital theory
The article treats the question of the continuation of Sándor Ferenczi's genital-theoretical speculation in Nicolas Abraham's work. It is shown that Abraham's concept of anasemia serves to provide a scientific basis for Ferenczi's wild conjectures. With anasemia, Abraham succeeds in conceiving and strengthening the psychoanalytic concept as a psycho-somatic one.

Analogie et anasémie
Nicolas Abraham, continuateur de la théorie génitale de Sándor Ferenczi
L'article est consacré à la question du prolongement de la spéculation de Sándor Ferenczi sur la théorie du génital dans l'œuvre de Nicolas Abraham. Il est montré que le concept d'anasémie d'Abraham sert pour solidifier scientifiquement la spéculation sauvage de Ferenczi. Avec l'anasémie, Abraham parvient à saisir le concept psychanalytique comme un concept psycho-somatique.

RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse, 102 (2026): *Nicolas Abraham. Poetik – Phänomenologie – Psychoanalyse*, S. 89–109.

DOI: 10.21248/riss2025.101.100
ISBN: 978-3-911681-05-6
ISBN (E-Book): 978-3-911681-06-3
ISSN: 1019-1976
eISSN: 2944-0122
Veröffentlicht: 03. November 2026

Diese Veröffentlichung, bis auf ausdrücklich gekennzeichnete Ausnahmen, steht unter der Creative-Commons-Lizenz »Namensnennung-Share Alike 4.0 International« (CC BY-SA 4.0). Der Text der Lizenz ist unter https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode.de abrufbar. Eine Zusammenfassung (kein Ersatz) ist unter https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de nachzulesen.

Analogie und Anasemie
Nicolas Abraham als Fortsetzer von Sándor Ferenczis Genitaltheorie

Judith Kasper

1.

Eingänge, Zugänge, Wege zum *Kern* des Werkes der beiden ungarisch-französischen Psychoanalytiker:innen Nicolas Abraham und Maria Torok zu finden, kann als eine für dieses Werk geradezu konstitutive Schwierigkeit erachtet werden. Die Titel ihrer bekanntesten veröffentlichten Bücher, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*[1] und *L'écorce et le noyau*,[2] benennen mit Krypta, Schale und Kern Verschließungen und Eingeschlossenes, sich dem Zugriff Entziehendes, was auch für ihre Schriften zutrifft: für ihre Schreibweise ebenso wie für die Unmöglichkeit, Übersetzungsrechte zu erhalten. Die Folge ist eine bislang nur sehr spärliche Rezeption des in Deutschland – allenfalls bis auf die von Werner Hamacher 1979 übersetzte *Kryptonymie* – nahezu unbekannten Werks.

Mein Beitrag geht von Vorworten aus, die sich gleichsam wie Schalen um den Band *L'écorce et le noyau* (1978/1987) legen. Der Band wurde von Maria Torok nach Abrahams Tod im Jahr 1975 konzipiert; er versammelt Texte Abrahams, aber auch von ihr selbst und gemeinsam verfasste Arbeiten aus den 1950er und 1960er Jahren. Über Abrahams Vorwort zur französischen Veröffentlichung von Sándor Ferenczis *Versuch über eine Genitaltheorie* gelange ich dann zu Fragen der psychoanalytischen Spekulation und Begriffsbildung, die – wie ich zeigen möchte – in Abrahams Konzept der Anasemie eingegangen sind, die im Kernbeitrag des Bandes *L'écorce et le noyau* (hier Titel des Beitrags, identisch mit dem Titel des ganzen Bandes) theoretisch zugespitzt werden.

2.

Eine erste Schale in *L'écorce et le noyau* bildet eine knappe Notiz von Maria Torok zu diesem Band. In der Notiz nennt Torok das Buch ein »Haus«, aber sie verweigert ausdrücklich die konventionelle Geste einer öffnenden Einladung:

> Que celui qui aborde cette maison n'ait point l'idée de quelque manque de politesse d'un hôte qui pécherait par défaut de l'avant-propos, par manque de liminaires.[3]

> Wer dieses Haus betritt, soll nicht auf die Idee kommen, dass ein Gastgeber wegen eines fehlenden Vorworts oder einer fehlenden Vorbemerkung unhöflich sein könnte.

Der Eintritt sei schon erfolgt, nämlich in und durch Jacques Derridas Vorwort *FORS* in der *Cryptonymie*: »guide de lecture [Lektüreanweisung]« auch für den vorliegenden Band. Der rätselhafte Signifikant FORS, der Derridas Text anleitet, ist polysemisch und mehr noch: homophon. In seinen labyrinthischen Verzweigungen, die Derrida ausfaltet, wird immer wieder die Vorstellung eines in sich geschlossenen Baus aufgerufen: das Fort, die Festung. Ein Kreisen darum wird *fort*gesetzt und setzt das kreisende Subjekt an ein Fort – im Sinne eines zunehmenden Sich-Entfernens – aus. Dass die Leser:in auf Derridas Spuren »aisément [leicht]« und »sans difficultés [ohne Schwierigkeiten]«,[4] wie Torok schreibt, den sich hinter der Buchschwelle eröffnenden psychoanalytischen und transphänomenologischen Raum durchschreiten werde, ist gelinde gesagt euphemistisch, psychoanalytisch gelesen: eine Verkehrung ins Gegenteil.

Auf diese kurze – weder einleitende, noch einladende – Notiz folgt dann doch eine Art Vorwort, auch wenn es so nicht genannt wird. In diesem nennt Torok an erster Stelle das Werk – nicht von Abraham –, sondern von Sandor Ferenczi. Die Begegnung mit der »âme-soeur« Ferenczi und dessen *Versuch einer Genitaltheorie* (ungarisch: *Katasztrofak*; frz. *Thalassa*) sei eine derartige Stimulation gewesen, dass Abrahams Werk als »tentative de réalisation du rêve ferenczien«[5] einzuschätzen sei.

Einer »*affektiven*« (kursiv im Original) Logik zufolge stünde daher Abrahams Einleitung der französischen Ausgabe von *Thalassa* (1962) den in *L'écorce et le noyau* versammelten Texten

wiederum *voran*. Der Aufbau des Bandes stellt sich mithin wie folgt dar: auf eine *Notiz*, die die Türschwelle thematisiert, den Zugang eher verwehrt, folgt eine Art *Vorwort*, das auf den seelenverwandten *Vorgänger* verweist, zu dem der Autor, dessen Werk den *Kern* des Bandes ausmacht, selbst ein *Vorwort* geschrieben hatte, das nun wiederum zum *eigentlichen Vorwort* des hier vorliegenden Bandes ernannt wird.

Abrahams Vorwort zu Ferenczis *Versuch einer Genitaltheorie* hat also eine doppelte Funktion: als enthusiastische Aufnahme von Ferenczis Schrift im Jahr 1962 fungiert es nun, von Torok so gewollt, als Einleitung zu Abrahams postum herausgegebenen Schriften.

Die von Torok aufgestellte These ist steil: Ihr zufolge geht es um den Versuch, den Ferenczi'schen Traum zu realisieren. Welchen Traum hat Ferenczi geträumt? Und wie soll man das Streben nach »Realisierung« psychoanalytisch verstehen? Abrahams Bezugnahme auf Ferenczi, so betont Torok, sei vom »Affekt« getragen. Daraus kann man schließen, dass wir es weniger mit einer systematischen, methodisch gesicherten Weiterentwicklung und Umsetzung von Ferenczis theoretisch-praktischen Impulsen zu tun haben, vielmehr mit einer Rezeption, die aus der starken Übertragung mit der »Geschwisterseele« heraus erwachsen ist. Nichtsdestoweniger gibt Torok am Ende ihres Vorworts einen – rätselhaften, ja kryptischen – Hinweis auf etwas Methodisches, das hier zur Disposition steht:

> Il reste à dire un mot sur la majuscule de l'Enfant. Encore inexpliquée dans ce texte [*Présentation de »Thalassa«*] elle tend déjà vers ce qui va devenir dans *L'Ecorce et le noyau* le concept d'anasémie et vers ce qui s'exprime dans *L'Enfant majuscule, origine de la genèse* : l'anasémie de l'Enfant, notion allant au-delà du sens ferenczien »naïf« de la genèse et au-delà de l'introjection adulto-centrée de la catastrophe mythique inaugurale, telle qu'elle est supposée par Ferenczi.[6]

> Bleibt ein Wort zu sagen über die Majuskel von KIND. In diesem Text [*Présentation de »Thalassa«*] noch unerklärt, neigt sie schon zu dem, was in *L'écorce et le noyau* [dem ebenfalls so überschriebenen Beitrag im gleichnamigen Band] das Konzept der Anasemie wird und zu

dem, was sich in *L'Enfant majuscule, origine de la genèse* [einem weiteren Beitrag in diesem Band, dt. ›Das großgeschriebene KIND, Ursprung der Genese‹] ausgedrückt wird: die Anasemie des KINDES, ein Term, der über den ›naiven‹ ferenczianischen Sinn der Genese hinausgeht ebenso wie über die erwachsenenzentrierte Introjektion der anfänglichen mythischen Katastrophe, wie sie von Ferenczi vorausgesetzt wurde.

Der anspielungsreiche Schluss von Toroks Vorwort entschlüsselt sich erst, wenn man sich durch die labyrinthische Anlage der in *L'écorce et le noyau* versammelten Texte hindurch gearbeitet hat. So viel sei zu diesem Punkt vorausgeschickt: Torok stellt hier die »Anasemie« – einen Begriff und eine Methode, die Abraham Ende der 1960er Jahre entwickelt – in den Dienst von Ferenczi: nämlich betraut sie mit der Aufgabe, Ferenczis gleichsam »naiver« Spekulation über die Sexualität als Rekapitulation der Urkatastrophe – bei Ferenczi die Entstehung des menschlichen Lebens als Verbannung aus dem wässrigen Milieu – ein wissenschaftlich-methodisches Fundament zu verleihen. Wenn diese Operation gelänge, wäre sie die Realisierung von Ferenczis »Traum«?

3.

Abrahams *Présentation de »Thalassa«* eröffnet also den Band *L'écorce et le noyau*. In diesem Vorwort stellte Abraham dem französischen Publikum Ferenczis *Versuch einer Genitaltheorie* – knapp 38 Jahre nach der ersten Veröffentlichung im Jahr 1924 – in ausgesprochen euphorischem Ton vor. Dieser Ton bleibt in Abrahams Schriften einmalig, er wird auch nicht eingeholt, wenn er sich mit dem Werk von Imre Hermann, einem weiteren ungarischen und von ihm geschätzten Psychoanalytiker, auseinandersetzt.

In einem ersten Schritt will ich einige Punkte hervorheben, die Abraham an Ferenczis *Thalassa* besonders wichtig sind; in einem zweiten Schritt soll der Ton von Ferenczis Schrift vergegenwärtigt werden, um dann in einem dritten Schritt nachzuvollziehen, inwiefern Abrahams Anasemie als Begriff und Methode in Ferenczis *Thalassa* seine mögliche Genese hat und eine ins Wis-

senschaftliche gewendete Fortführung von Ferenczis »naiver« Spekulation darstellen könnte.

> Le livre que le lecteur français tient en mains est l'un des plus passionnants et des plus libérateurs de notre siècle. Il ne s'agit rien de moins que de promouvoir la démarche psychanalytique en une méthode d'investigation universelle. La psychanalyse deviendrait par là un instrument complémentaire des sciences de la nature, biologie, paléontologie, médecine, voire, en poussant les conclusions à l'extrême, chimie et physique.[7]

> Das Buch, welches der französische Leser nun in den Händen hält, zählt zu den leidenschaftlichsten und am stärksten freisetzenden unseres Jahrhunderts. Es geht um nichts weniger, als das psychoanalytische Vorgehen zur universellen Forschungsmethode zu erheben. Die Psychoanalyse würde so zu einem ergänzenden Instrument der Naturwissenschaften – der Biologie, Paleontologie, Medizin, ja, wenn man die Schlussfolgerung noch weiter zuspitzt, der Chemie und der Physik.[8]

Ferenczis Buch, hier von Superlativen umstellt, steigt mit diesen ersten Sätzen gleichsam wie ein geborgener Schatz aus den Tiefen des Ozeans, in denen es verschollen war, wieder auf. Knapp 40 Jahre nach seinem erstmaligen Erscheinen darf es – nun in Übersetzung – wieder gelesen werden. Es heißt nun anders: *Thalassa*, griechisch: »Meer«. Der neue Titel kehrt die mythopoetische Seite von Ferenczis Beitrag hervor, die in der ersten, deutschsprachigen Version ebenso verdeckt bleibt wie in der zweiten von Ferenczi selbst ins Ungarische übersetzten Ausgabe. Auf Deutsch heißt der Text *Versuch über eine Genitaltheorie*; auf Ungarisch *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében. Pszichoanalitikai tanulmány*, was rückübersetzt heißt: »Katastrophen in der Entwicklungsgeschichte der Genitalität. Eine psychoanalytische Studie«.[9] Ferenczis Versuch wurde zunächst aufgrund seines weit ausgreifenden Anspruchs, der auch in Abrahams einleitenden Worten zum Ausdruck kommt, gefeiert (vor allem auch von Freud), dann zunehmend, vor allem nach dem Zerwürfnis zwischen Freud und Ferenczi und nicht zuletzt unter der Deutungshoheit Ernest Jones' aus der psychoanalytischen

Community verbannt und dazu verdammt, unterzugehen. Er sollte möglichst nicht mehr auftauchen.

Unter dem Titel *Thalassa* stieg der Text dann wieder aus der Versenkung auf: erstmals wurde er 1938 unter diesem Namen ins Englische übersetzt; es folgten, unter demselben Titel, die italienische und französische Edition in den 1960er Jahren.

Abraham spricht von einem »univers étrange et attachant [fremden, anziehenden Universum]«, in das die Leser von *Thalassa* eintauchen.[10] Es ist ein fremdes Universum, weil die Leser mit Ferenczi in die prähistorischen Tiefen eintauchen, die sich durch phylogenetische Spekulation vor seinem Auge auftun – aber zugleich auch hier und jetzt, unvordenklich und doch gegenwärtig, eingefaltet in die Ontogenese. »Eine unwillentliche Dichtung« – »une poésie sans le vouloir« – nennt Abraham Ferenczis Schrift.[11] Denn sie überschreite das, was im Bereich des Wissenschaftlichen sagbar sei und werde deshalb gleichsam gegen die eigene Absicht zur »Dichtung«.

Im zweiten Abschnitt des Vorworts, überschrieben »Le disciple de Freud«, situiert Abraham Ferenczi ausdrücklich in der Filiation Freuds, aus der er schließlich verbannt worden war. Denn wie für den frühen Freud bilde gerade das Rätsel der Hysterie für Ferenczis Forschen den Antrieb. Psychologie, klassische Medizin und Psychiatrie würden daran versagen. Ferenczi habe erkannt, dass einzig Freuds Vorstoß in diesen Bereich mehr Licht gebracht habe. Abraham führt ein langes Zitat Ferenczis aus dem Jahr 1913 an, das zeigt, was sich Ferenczi vom psychoanalytischen Unternehmen versprochen hat: nämlich die Erkundung dessen, was aus den etablierten Disziplinen ausgeschlossen ist:

> Depuis longtemps – écrit Ferenczi en 1913 – l'évolution des sciences psycho- et neurologiques était en stagnation, lorsque la méthode de Freud vint leur insuffler une vie nouvelle. Avec une remarquable patience […] les anatomistes du cerveau faisaient coupes et colorations sur des milliers d'échantillons, sans apporter aucun fait nouveau de quelque intérêt. Avec un zèle digne d'une cause meilleure, les psychologues expérimentalistes mesuraient les temps de réaction au millième de seconde près, sans la moindre idée du parti à tirer de cette accumulation de données. Dans leur fanatisme,

des philosophes de la nature, soi-disant matérialistes, refusaient de prendre connaissance des faits dits psychiques et se contentaient de nier purement et simplement l'existence de l'âme, comme sans fondement biologique pour l'heure. De leur côté, les spéculateurs de la métaphysique fermaient les yeux à l'évidente primauté qui revient aux instincts dans les processus vitaux et croyaient aborder par le biais de la logique le domaine de l'âme si agité de passions. Pendant le même temps, l'activité mentale des neurologues »cliniciens« se limitait à la localisation géométrique, annuellement, de quelques tumeurs cérébrales et à la prescription de bromures. La psychiatrie, enfin, s'épuisait à décrire des groupes de symptômes et à soumettre ceux-ci à des exercices de variation et de combinaison. La paresse propre à l'esprit humain est telle que de nos jours encore de nombreux chercheurs tiennent à poursuivre leurs activités monotones et stériles et se ferment hermétiquement au progrès, alors même qu'on aurait besoin de tous les bras valides pour, à l'aide des idées révolutionnaires reçues de Freud, défricher l'ensemble du territoire de la psychologie et de la psychopathologie.[12]

Seit langem – schreibt Ferenczi 1913 – stagnierte die Entwicklung der psycho- und neurologischen Wissenschaften, als Freuds Methode ihnen ein neues Leben eingehaucht hat. Mit bemerkenswerter Geduld, vollzogen die Gehirnanatomiker Schnitte und Färbungen auf tausenden von Stichproben, ohne irgend eine nennenswerte neue Erkenntnis. Mit größtem Eifer maßen die Experimentalpsychologen die Reaktionszeiten, bis in tausendstel Sekunden, ohne die geringste Vorstellung, was aus dieser Anhäufung von Daten geschlussfolgert werden könnte. In ihrem Fanatismus weigerten sich die sogenannten materialistischen Naturphilosophen, psychische Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen und begnügten sich damit, schlechterdings die Existenz der Seele zu leugnen, da sie bis dato ohne biologisches Fundament sei. Die metaphysischen Spekulateure hinwiederum verschlossen die Augen angesichts der evidenten Vorrangstellung, die den Instinkten in den vitalen Prozessen zukommt, und glaubten, über den Umweg der Logik dem

> Bereich der Seele, der derart von Leidenschaften aufgewühlt ist, beizukommen. Zur gleichen Zeit beschränkte sich die Geistesarbeit der »klinischen« Neurologen auf die geometrische – jährlich stattfindende – Lokalisierung irgendwelcher Gehirntumore und auf die Verschreibung von Bromiden. Die Psychiatrie schließlich erschöpfte sich darin, Symptomgruppen zu beschreiben und diese verschiedentlichen Übungen der Variation und Kombination zu unterstellen. Die dem menschlichen Geist eigene Trägheit ist derart, dass noch heute zahlreiche Forscher stur an ihrer monotonen und sterilen Tätigkeit festhalten und sich dem Fortschritt gegenüber hermetisch verschließen, obwohl es aller Kräfte benötigte, um, mithilfe der revolutionären Einsichten Freuds, das gesamte Gebiet der Psychologie und Psychopathologie zu erschließen.

Sehr direkt bemängelt hier Ferenczi den Stand der psycho-, neurologischen Wissenschaften seiner Zeit. Es gälte darüber hinauszugehen und weiter zu fragen. Dieses Weiter führt unweigerlich über die Grenzen der gesetzten Wissenschaften hinaus – und ›fort‹ – dies durchaus im starken Sinne des Wortes, wie ihn Derrida in *FORS* herausgearbeitet hat: weit weg, immer abseitiger, fremder.[13] Auf den Spuren Freuds und auf der Spur der neurotischen Phantasien seiner Patient:innen bestreitet Ferenczi diesen Weg im Alleingang. Er gerät auf diesem Weg in einen Bereich zwischen Psychischem und Organischem. Der rätselhafte Zusammenhang von Psyche und Organ, von Sprache und Körper, von *sema* und *soma*, wird ihn nicht mehr loslassen.

Aber zurück zu Abrahams *Présentation*. In wenigen Zeilen gelingt es Abraham, Ferenczi als wesentlich mutiger erscheinen zu lassen als es dessen Lehrer Freud je war. Bekanntlich ist Freuds am spekulativsten ausfallende Schrift *Jenseits des Lustprinzips* (1920) von einem großen Zögern angesichts der eigenen Kühnheit, mit der er ins Biologische vorstößt und den Todestrieb entdeckt, gezeichnet. Ferenczi führt mit seinem *Versuch über eine Genitaltheorie* auf ungeschützte Weise weiter fort, was in Freuds *Jenseits* bereits angelegt ist: die Entdeckung, dass der traumatische Wiederholungszwang kein vom Lustprinzip getrennter Bereich ist, sondern dass der Todestrieb ins Lustprinzip auf gleichsam katastrophische Weise hineingewendet ist.

Das Lustprinzip bildet für Abraham das Grundprinzip der Symbolbildung. Er fasst Symbolbildung als Wiederholung, als Ausprägung eines körperlichen Symptoms. Das Symptom ist selbst ein Kompromiss, das auf der Symbolebene vorübergehend Erleichterung bringt. Der Zusammenhang von psychischer Repräsentation und körperlichem Symptom wird dadurch als eine Art katastrophisches Übersetzungsgeschehen lesbar. Doch bleibt die Psychosomatik Ferenczis – wie Abraham zeigt – dabei nicht stehen: Es gehe bei ihm nicht nur um die nachträgliche Symbolisierung eines Organs durch dessen Hysterisierung, sondern darum, nachzuweisen, dass das Organ selbst schon eine symbolische Disposition in sich trage, also immer schon eine Art von Sprache sei, die unter bestimmten Bedingungen anfange, laut zu werden. Damit werde der Dualismus von Körper und Psyche als zwei getrennte Realitäten – eine Vorstellung, die sowohl von der materialistischen als auch von der spiritualistischen Seite gestützt wird – grundlegend erschüttert. Würde man sich erst von der dichotomen Struktur verabschieden, »des phénomènes tels que la ›matérialisation hystérique‹ à propos desquels on évoquait un ›saut mystérieux du psychique dans l'organique‹, cessent d'être un scandale pour la raison [hören Phänomene wie die ›hysterische Materialisierung‹, was man den ›rätselhaften Sprung des Psychischen ins Organische‹ nannte« auf, ein Skandal für die Vernunft zu sein]«.[14] Der Körper mit seinen Organen wird gleichsam zu einer Schrift. Der Körper realisiere bzw. schreibe – Abraham sagt »magisch« – das, was dem bewussten Denken verboten ist. Er verdeutlicht diesen Zusammenhang am Erröten: Die Erweiterung der oberflächlichen Blutgefäße in einer affektiv geladenen Situation fasst er als symbolischen Ausdruck eines verdrängten Wunsches:

> C'est que l'afflux de sang vers la surface du corps a déjà une signification, en quelque sorte a priori, d'autant qu'il a pour effet d'apaiser une excitation locale par l'intensification des échanges.
>
> [D]er Andrang des Blutes an die Körperoberfläche [hat] darum schon – gewissermaßen a priori – eine Bedeutung, noch ehe er die Befriedigung einer lokalen Erregung durch Intensivierung des Stoffaustauschs bewirkt.[15]

Der Blutandrang hat *schon* eine Bedeutung, noch ehe wir ihm eine zuschreiben. Das sei die »Sprache« des Körpers, die das »Ich«, das in diesem Körper »steckt«, meist erst dann vernehme, wenn sich der Körper als Schmerz oder Lust äußere.

Diese *andere* Sprache, die im Organischen vernehmbar wird, funktioniert nicht als Repräsentation, sondern als Absorption: »Les vaisseaux se dilatent *comme* pour absorber un objet [die Gefäße weiten sich, *wie* um ein Objekt aufzunehmen]«, schreibt Abraham weiter.[16] Er kursiviert dabei die Vergleichspartikel »comme«. Doch ist damit keine von außen applizierte Analogisierung vollzogen, wie man zunächst meinen könnte, denn der Satz geht so weiter: »et cette fiction organique devient le symbole même du désir refoulé [und diese organische Fiktion wird gerade zum Symbol des verdrängten Wunsches]«.[17] Die Formulierung »cette fiction organique« ist dabei mindestens zweideutig: Darin drückt sich eine Fiktion über das Organ ebenso aus wie eine Fiktion des Organischen selbst. Wenn letzteres der Fall wäre, dann wäre das Organ befähigt, etwas zu erfinden; es wäre mit Phantasie begabt. Das, so gibt uns Abraham zu verstehen, gälte es zu denken.

»Et cela est possible parce que notre corps fonctionne d'emblée comme un langage. [Möglich ist dies, weil unser Körper von Anfang an wie eine Sprache funktioniert.]«[18] Organe werden daraufhin von Abraham als Semanteme – kleinste Bedeutungseinheiten – gefasst. Damit wird nicht nur die Frage nach der Stofflichkeit des »Körpers« gestellt, sondern umgekehrt auch die Frage nach der Stofflichkeit des Sprachlichen. Fremdartig Sprachiges, könnte man sagen, tritt aus dem sich weitenden, absorbierenden, ausscheidenden Organ, sobald Sprache und Körper aus ihrer binären Feststellung entlassen werden.

Die Entdeckung dieser fremdartigen Organ-Sprach-Verbindung hat Ferenczi dazu getrieben, immer weiter fort zu fragen, bis hin zur Frage nach der phylogenetischen Genese des Genitalapparats, ist doch das Genital das Organ, das am auffälligsten sich durch Absorption, Schwellung, Ausstoßung »ausdrückt«. Zu den spekulativen Sprachursprungstheorien des 18. und 19. Jahrhunderts gesellt sich mit Ferenczis *Thalassa*-Schrift – allerdings zu einer anderen Zeit, einer Zeit, in der solche Ursprungs-

spekulationen längst unwissenschaftlich geworden sind – eine Organursprungstheorie *als* Sprachtheorie. Doch eben diese anachronistische Geste stellt für Abraham die Geburtsstunde einer neuen Wissenschaft dar: »Une science est née: la psychanalyse des origines ou *bioanalyse* [eine Wissenschaft ist geboren; die Psychoanalyse der Ursprünge, die Bioanalyse]«, konstatiert Abraham – um im nächsten Zug denselben Satz mit einem Fragezeichen zu versehen: »Une science est née? C'est bien vite dit. Il ne s'agit peut-être que d'un vœux pieux, d'une utopie de rêveur. [Eine Wissenschaft ist geboren? Das ist schnell gesagt. Es ist vielleicht nichts als ein frommer Wunsch, träumerische Utopie.]«[19] Die Psychoanalyse, so Abraham weiter, habe bis dato die freie Assoziation genutzt, um innerhalb der artikulierten Sprache, im Erfahrungsraum eines Subjekts zu Erkenntnissen zu gelangen, die jenseits des sprachlich Symbolisierbaren liegen, mit der Bioanalyse ginge es hingegen darum, ein Organ, ein Tier, ein paläontologisches Relikt zum Sprechen zu bringen. Von diesem Gelingen hinge ab, ob die Bioanalyse als eine praktikable Disziplin etabliert werden könne.[20]

Wer der thalassischen Spekulation Wissenschaftlichkeit abspricht – und Abraham sieht das als eine Rezeptionsmöglichkeit, die er als gegeben annimmt – könne – so Abraham weiter – an ihr doch die Dichtung wertschätzen. Mit *Thalassa* habe Ferenczi ein psychoanalytisches »kosmogonisches Epos« geschaffen: »une science fiction du passé«, wie Abraham über Imre Hermanns Werk sagt, zutreffend ist diese Charakterisierung aber auch für Ferenczi.[21] »Science Fiction« ist nicht als eine phantasierte Wissenschaft zu übersetzen, sondern als harte Fügung von »Wissenschaft« und »Fiktion«, ein Zusammenschluss, durch den eine Kluft geht. Wenn man die Ferenczi'sche Geste, wie oft geschehen, als anachronistisch abkanzelt, insofern solche Kosmogonien zu einer antiken Vorzeit gehören, möchte ich dem entgegensetzen, dass sie vor allem *ana-chronistisch* verfährt. Ich gehe gleich darauf genauer ein.

Abraham, so sehr daran interessiert, dem Ferenczi'schen Versuch ein wissenschaftliches Fundament zu verleihen, verleugnet die poetische Form gerade nicht, sondern stellt sie – wie im Übrigen auch der französische Titel es tut (*Versuch einer Genitaltheorie* hört sich ja wissenschaftlicher an als *Thalassa*) – beson-

ders aus und reflektiert sie in Hinblick auf ihre Effekte. *Thalassa* wirke »therapeutisch« wie einst die folkloristischen und religiösen Mythologien.[22] Von dorther bricht Abraham wiederum eine Lanze für die wissenschaftlich-theoretische Seite von Ferenczis *Versuch*, indem er die Doppelseitigkeit der Psychoanalyse – nämlich dass sie eine Theorie und eine Praxis ist – als Argument nutzt: Was in der Kur heilsam ist, kann in der Theorie nicht falsch sein.

Die Doppelseitigkeit der Psychoanalyse ist, daran soll an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich erinnert werden, eine in sich gegenwendige. Gerade Freuds pessimistische Sicht auf das menschliche Subjekt führt zur Ausarbeitung einer klinischen Praxis, die das Subjekt wenn nicht heilen, so doch wieder arbeits- und liebesfähig machen kann. Darin liegt der verhaltene Optimismus der Psychoanalyse. Bei Ferenczi wird diese Doppelseitigkeit und Gegenwendigkeit der Psychoanalyse geradezu überzeichnet, wenn aus seiner dysphorischen Katastrophengeschichte, in die die Entwicklung des menschlichen Subjekts verwickelt sei, eine poetische, funkelnde Spekulation entsteht, die nicht nur auf Abraham euphorisierende Wirkung zeitigt.

Ein therapeutischer Effekt von Ferenczis *Versuch* kann zunächst darauf zurückgeführt werden, dass es ihm gelungen ist, ein Narrativ der Menschheitsgeschichte zu entfalten, in dem das neurotische Leiden des verknoteten Subjekts, das nicht zu seiner Lust findet und am zwanghaften Unsinn seiner quälenden Phantasien zugrunde zu gehen droht, Protagonist ist. Ferenczis kosmogonisches Katastrophen-Narrativ schließt das in sich verknotete, pathologische Subjekt nicht aus dem »Kosmos« (wörtlich »Ordnung«, »Schmuck«) aus. Vielmehr schreibt sich seine Kosmogonie genau von daher.

4.

Am Schluss von Abrahams *Présentation* steht die Aufforderung an die Leser:in, sich selbst von diesem Text euphorisieren zu lassen. Dieser Aufforderung bin ich in einem anderen Zusammenhang gefolgt; meine Ausführungen dazu nehme ich hier passagenweise wieder auf, um sie nun in Hinblick auf Abrahams Anliegen, Ferenczis »Traum zu realisieren«, neu zu rahmen.[23]

Ich halte mich bei meiner Lektüre Ferenczis zunächst an die »Katastrophe«, die nur in der ungarischen Version im Titel expliziert wird. Umgekehrt verwendet Ferenczi das Wort »Thalassa«, das in der englischen, französischen und italienischen Übersetzung den Titel gibt, nirgends, es sei denn adjektivisch in der von ihm geprägten Formel »thalassaler Regressionszug«. Mit dieser Begriffsprägung ist dem Thalassa-Mythos von vornherein eine spezifische Dynamik mitgegeben: ein Zug, ein Drang, eine Wendung zurück ins mütterliche Wasser. Dass die Übersetzungen »Thalassa« schreiben, scheint gleichsam ein unwiderstehlicher Effekt des »thalassischen Regressionszugs« zu sein.

Ferenczis katastrophische Kosmogonie ist inmitten einer anderen Katastrophe, die bei Ferenczi weitgehend implizit bleibt, entstanden: im Ersten Weltkrieg. Ferenczi erfährt den Krieg als eine merkwürdige Suspension. In der Einleitung schildert er, dass er als Arzt in die kleine ungarische Garnisonsstadt Pápa abgeordnet worden sei und dort vor allem »Muße« gehabt habe. Aus einem »unbefriedigten Tätigkeitsdrang«[24] heraus übersetzt er Freuds *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* ins Ungarische. Ferenczi schildert, wie seine durch diese Übersetzungsarbeit entzündeten Gedanken weiter um das Problem der psychischen »Impotenz des Mannes«[25] kreisen und damit um die rätselhafte Inkongruenz von Sexualität und Fortpflanzung.

Die neurotischen Zeugnisse seiner Patient:innen – Phantasien, Ängste, Lust- und Unlust-Äußerungen rund ums Sexuelle – treiben Ferenczi dazu, die ontogenetisch orientierten psychoanalytischen Forschungen, vor allem zur kindlichen Sexualität, hin zu einer phylogenetischen Spekulation zu überschreiten. Wie Freud in *Jenseits des Lustprinzips* rührt Ferenczi dabei an den vorgeschichtlichen Punkt der Entstehung des Lebens aus dem Anorganischen. Wie Freud stützt sich Ferenczi auf die Biologie des 19. Jahrhunderts, vor allem auf Ernst Haeckel. Aber bei Ferenczi klingen auch die Forschungen des Anatoms Georges Cuvier an, der eine eigene Katastrophentheorie geschrieben hatte, zu der diejenige Ferenczis geradezu gegenläufig ist.

Cuvier versteht die Organismen als harmonisch geordnete, in sich ruhende Ganzheiten. Das schließt die Veränderung und Umwandlung der Arten aus einem in den Organismen angeleg-

ten Drang aus. Bei Cuvier sind es äußerliche Katastrophen, die dazu führen, dass alte Arten untergehen und gänzlich neue entstehen. Katastrophe heißt bei ihm Untergang und Schöpfung zugleich.[26] Die biblische Sintflut (die weniger in ihrer religiösen als in ihrer erdgeschichtlichen Bedeutung befragt wird) dient als Paradigma einer diskontinuierlichen Erdgeschichte.[27] Doch verkehrt Ferenczi die Cuvier'sche Sintflut-Katastrophe in die »große Eintrocknungskatastrophe«, mit dem Argument, dass die »Sintflut« das Ergebnis von Traumarbeit sei, Konsequenz einer »nicht ungewöhnlichen Umkehrung des wirklichen Sachverhalts«.[28] Ferenczi zieht aus der Katastrophe nicht den Schluss des Untergangs einer Art und der Entstehung einer neuen, wie es Cuvier tut; Ferenczi geht vielmehr von einer enormen Anpassungs- und Kompromissleistung aus, die vom Lebewesen erfordert wird und die das Lebewesen auch leisten kann. Doch wiederum im Unterschied zu darwinistischen Vorstellungen führt bei Ferenczi diese Anpassungsleistung nicht zu einer Stärkung der Art, sondern zur Ausprägung neurotischer Symptome. Auch betrachtet Ferenczi Vorgeschichte und Geschichte nicht als eine Abfolge von Katastrophen; in den Träumen, Ängsten, Phantasien, Fehlleistungen seiner Patienten werden für ihn all diese Katastrophen als im Sexualakt zugleich aufgerufene und darin ineinandergestauchte lesbar. Der Koitus ist für Ferenczi eine Art katastrophales Rekapitulationsereignis, eine Rekapitulation, die immerfort kapituliert. Denn jeder Sexualakt sei zugleich gegenwendig durchwirkt von einer »Autotomietendenz«:[29] damit ist gemeint das Abstoßen und Ausscheiden von etwas, eine Gegenwehr gegen den »thalassischen Regressionszug« in den intrauterinen Zustand. Das, was psychisch nicht abgeworfen werden kann, übersetze sich, so Ferenczi, in eine organische Ausstoßung, etwa des Samens wie im männlichen Orgasmus. In plastischen Bildern werden von Ferenczi rhythmisch-dynamische Vor- und Rückstoßbewegungen, Anziehungs- und Abstoßungsverhältnisse vergegenwärtigt, ein anschauliches Treiben des Triebs, Grenzbegriff zwischen Psyche und Soma.

Noch einmal: Für Ferenczi stellt jeder »Begattungsakt«[30] den unbewussten und immer wieder scheiternden Versuch dar, die phylogenetische »große Eintrocknungskatastrophe«, die sich in

der ontogenetischen Entwicklung (die Geburt als Auftauchen aus dem Fruchtwasser) abzeichnet, qua »thalassalem Regressionszug«[31] – dem imaginären und über den abgetretenen Samen auch realen Rückgang in die Gebärmutter – zu rekapitulieren. In die »große Eintrocknungskatastrophe«[32] der Geburt – die Verlegung des Lebens aus dem Fruchtwasser an Land und in die Luft – sind dahinter zurückliegende Katastrophen eingeschrieben, die bis zur Entstehung des organischen Lebens aus dem anorganischen reichen. Damit stellt sich bei Ferenczi der Geschlechtsakt selbst als erdgeschichtliche Tiefenbohrung oder auch als kosmogonischer Erinnerungsakt dar: als eine Art *mémoire involontaire*, in der das Versprechen und das Verfehlen der Wiedergewinnung des verlorenen – thalassischen – Zustands liegt. Die enorme Quantität sexueller Lust und Unlust, die am Geschlechtsakt hängt, erklärt sich für Ferenczi nicht nur aus physiologisch-anatomisch bedingten Reizen durch Reibung, sondern daraus, dass in jedem Akt das unbewusste Gedächtnis an die Entstehung des organischen Lebens investiert ist.

In diesem katastrophischen Rekapitulationsgeschehen ist das (männliche) Genital der Protagonist. Dieser Protagonist wird als ein Symptom aufgefasst, als eine »sekundäre Ausstülpung«, eine Kompromissbildung im Zug der Anpassung des Lebens ans neue Milieu.

5.

Soweit der knappe Versuch einer Vergegenwärtigung von Ferenczis spekulativem Gedankengang und seinem entsprechend überspannten Gedankenstil. Von hier komme ich auf die Eingangsfrage zurück, wie Ferenczis Werk durch Abraham und Torok weitergetragen und transformiert wird. Ich knüpfe dafür an den oben schon zitierten Hinweis an, den Torok in ihrem Vorwort fallen lässt. Nach der hier erfolgten Rekapitulation von Ferenczis *Thalassa*-Schrift mag die Passage etwas weniger dunkel erscheinen. Ich zitiere sie abermals:

> Il reste à dire un mot sur la majuscule de l'Enfant [in *Thalassa*]. Encore inexpliquée dans ce texte elle tend déjà vers ce qui va devenir dans »L'Ecorce et le noyau« le concept d'anasémie et vers ce qui s'exprime

> dans »L'Enfant majuscule, origine de la genèse«: l'anasémie de l'Enfant, notion allant au-delà du sens ferenczien »naïf« de la genèse et au-delà de l'introjection adulto-centrée de la catastrophe mythique inaugurale, telle qu'elle est supposée par Ferenczi.[33]

> Bleibt ein Wort zu sagen über die Majuskel von KIND. In diesem Text noch unerklärt, neigt sie schon zu dem, was in »L'écorce et le noyau« das Konzept der Anasemie wird und zu dem, was sich in »L'Enfant majuscule, origine de la genèse« ausgedrückt wird: die Anasemie des KINDES, ein Term, der über den »naiven« ferenczianischen Sinn der Genese hinausgeht ebenso wie über die erwachsenenzentrierte Introjektion der anfänglichen mythischen Katastrophe, wie sie von Ferenczi vorausgesetzt wurde.

Was die Naivität betrifft, die Torok an Ferenczi feststellt, sei darauf hingewiesen, dass Ferenczi sich selbst dieser immer wieder in seinem *Klinischen Tagebuch* bezichtigt.[34] Man kann also durchaus von einer reflektierten Naivität und Kindlichkeit sprechen. Aus dieser Haltung heraus nennt er seine spekulative Tiefenbohrung eine Methode der Analogie. Nun könnte ein solches Verfahren zu simplen metaphorischen Gleichungen führen – Abraham benennt in seiner *Présentation* die Gefahr des Anthropomorphismus –, aber dieser Gefahr entgeht Ferenczi, weil seine Analogien gerade nicht Gleichungen und Äquivalenzen bilden, sondern vielmehr Verschiebungen, In-Einander-Stauchungen und Verdrehungen zeitigen. Ferenczis Analogien sind sozusagen strophische Vollzüge der von ihm hypostasierten Austrocknungskatastrophe, deren Symptom die menschliche Sexualität ist.

Hier nun setzt Abrahams Begriff und Methode der Anasemie an, um die katastrophisch-strophische und mithin rhythmische Dynamik innerhalb von Ferenczis Analogie-Verfahren freizulegen. Mit Abraham gesprochen, wäre die Ferenczi'sche Analogie als Ana-logie zu fassen. Ana-logie wäre dann zu lesen als eine Gegen-logie, und würde sehr direkt an die »Theorie des Gegensinns« anknüpfen, die die Anasemie sein will. Das rätselhafte Übersetzungsverhältnis zwischen Psyche und Organ wird ana-logisch, anasemisch gelesen als ein kontinuierliches in sich gegengewendetes Drängen beschreibbar. Bei

Ferenczi entsteht eben aufgrund solcher Ana-logisierung eine eigenwillige Begriffswelt. In vielen Kompositabildungen sind Psychisches und Organisches schlechterdings ineinander gedrängt: »Urethral-Erotik«, »Genitalstottern«, »Entleerungslust«, »urethro-analamphimiktisches Spiel«, »Genitalkampf«, »Dauer-Invaginierung«. Die in ihrer Plastik höchst einprägsamen Komposita wiederholen dabei selbst etwas von den Anziehungs- und Abstoßungsbewegungen, die in den Katastrophen und Konversionen zwischen Psychischem und Organischem statthaben.

Abraham findet seine wahre Freude an dieser ungeschützten naiven Seite und weiß doch zugleich, dass gerade diese Ferenczi – das große Kind – so angreifbar machte. Abraham stellt die Anasemie gleichsam in den Dienst, um Ferenczi, aus der Versenkung nun zurückgeholt, schützend beizukommen. Er holt über die Anasemie Ferenczis Unternehmen zurück in die Reflexion darüber, was die Eigentümlichkeit und Andersheit psychoanalytischer Begriffe ausmacht. Dieser Zusammenhang wird deutlich in *L'écorce et le noyau*, dem Kernbeitrag des gleichnamigen Bandes. Er erschien 1967 aus Anlass der Veröffentlichung von Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis' *Vocabulaire de la psychanalyse*. Abraham sieht in diesem anerkennenswerten und für die Psychoanalyse als Wissenschaft kardinalen Unternehmen allerdings auch eine große Gefahr: nämlich diejenige der Stillstellung der psychoanalytischen Sprache durch eine standardisierte Nomenklatur. Die psychoanalytische Erkenntnis drohe so, zu einem Wissen zu gerinnen. Die Anasemie wird von Abraham gleichsam als Instrument eingesetzt, um die Begriffe wieder in Bewegung zu setzen und etwas vom Trieb, der an ihnen hängt, auch begrifflich zu aktualisieren. Die Anasemie soll es möglich machen, die unbewussten Kräfte, aus denen der psychoanalytische Begriff entstanden ist und die fortwährend an ihm ziehen, ihn umformen und entstellen, immer mitzuadressieren. So erinnert Abraham daran, dass viele psychoanalytische Begriffe der Alltagssprache entstammen, im psychoanalytischen Diskurs aber eine andere und häufig dazu gegenläufige Bedeutung annehmen. Sein Beispiel ist »Plaisir«. »Plaisir« kann begrifflich nicht stillgestellt werden: »dès la mise en rapport avec le Noyau inconscient, il [le vocable] s'arrache littéralement

au dictionnaire et au langage [sobald der Bezug zum unbewussten KERN hergestellt ist, entreißt sich die Vokabel buchstäblich dem Wörterbuch und der Sprache]«.[35] Denn die psychoanalytische Erfahrung weiß, wie unzuverlässig die Lust ist; wie sie sich plötzlich maßlos steigert und auch plötzlich katastrophisch ins Gegenteil wendet. Die Dichotomie Lust/Unlust verfehlt solche inkommensurablen Dynamiken. Vor allem der Zusammenhang, dass die Unlust allzu oft Lust ist und umgekehrt, entgleitet ihr völlig.

Das „Ausreißen" der psychoanalytischen Begriffe und Metaphern aus dem üblichen Sprachgebrauch nennt Abraham »à défaut de mieux«, mangels eines besseren Ausdrucks „Anasemie".[36] Solchermaßen entrissen entzieht sich der psychoanalytische Begriff den lexikalischen Definitionsversuchen, und er sprengt auch die Einklammerung der Husserl'schen *epoché* :

> Or, chose étrange, la majuscule métapsychologique repousse les guillemets du phénoménologue, d'une manière irrésistible. Le Plaisir ne saurait se mettre entre guillemets. Il en est de même pour les termes de Conscience et d'Inconscient et – à y regarder de près – pour l'ensemble des concepts de la métapsychologie.[37]

> Seltsam genug stößt die metapsychologische Majuskel die Anführungszeichen des Phänomenologen in unwiderstehlicher Weise ab. Die LUST lässt sich nicht einklammern. Dasselbe gilt für die Ausdrücke BEWUSSTSEIN und UNBEWUSSTES und – bei näherem Hinsehen – für die Gesamtheit der metapsychologischen Begriffe.

Abraham führt die Psychoanalyse über die Phänomenologie hinaus. Die »Transphänomenologie« ist aufgefordert, die Begriffe als entklammerte – in ihrer Dynamik, in ihrer Ladung, in dem, was an Triebhaftem an ihnen hängt – anzunehmen. Durch diese entklammerten Begriffe gelangt das Subjekt zu keiner Selbstreflexion, sondern wird auf den »Hiatus« zwischen Ich und Selbst gestoßen, auf die Kluft, die Spaltung, die durch die metapsychologischen Begriffe selbst geht. Natürlich weiß die Phänomenologie etwas von dieser Spaltung. Sie heißt dort *Distanz*, ohne die es keine Reflexivität gäbe. Abraham bezeichnet

diesen selbstreflexiven Zug der Phänomenologie als »naiv«; er setzt die Psychoanalyse an die Stelle des Ungedachten der Phänomenologie und verpflichtet sie darauf.[38] Damit bildet die Psychoanalyse gleichsam die Rückseite der Phänomenologie, auf die man nur durch katastrophische Umwendung gelangt.

Der Begriff ist nicht das, was am Ende der metapsychologischen Überlegungen Abrahams steht; der Begriff steht am Anfang: Er ist eine Arbeitsaufforderung, die in ihm angelegten unbewussten und gegenwendigen Dynamiken freizulegen und wirksam zu machen. Abraham spricht von einer eigentümlichen Kraft (»pouvoir«), die den psychoanalytischen Begriffen eigne:

> C'est que les concepts psychanalytiques, aussi, gauches, incohérents, voire scandaleux, qu'ils paraissent, possèdent, on ne sait quel pouvoir, et on ne saurait les inclure dans des systèmes de référence étrangers sans en ôter le nerf.[39]

> Denn die psychoanalytischen Konzepte, so schräg, inkohärent oder gar skandalös sie auch erscheinen mögen, besitzen, eine, man weiß nicht, welche Kraft, und man könnte sie nicht in ihnen fremde Referenzsysteme inkludieren, ohne ihnen den Nerv zu entfernen.

Hier ist das Organische in den Begriff zurückgewendet. Der psychoanalytische Begriff ist von Nerven durchzogen. Diese Unruhe wird nirgends plastischer als in Ferenczis neologistischen Kompositabildungen.

Man könnte es auch nochmals anders sagen und hat es nie endgültig auf den Punkt gebracht: An den psychoanalytischen Begriffen hängen die unbewussten Phantasien der Neurotiker:innen und Hysteriker:innen, aus denen sie hervorgegangen sind. Um sich zu diesen derart *angereicherten* Begriffen zu verhalten, mit ihnen umzugehen, ohne sie definitorisch stillzustellen aber auch nicht in die Beliebigkeit auszudünnen, bedarf es, wie Abraham schreibt, einer »véritable conversion mentale«.[40] Diese mentale Konversion muss als katastrophisches In- und Gegeneinander von Psyche und Organ in den metapsychologischen Begriffen der Psychoanalyse als andauernde Unruhe mitgedacht werden. Das, so scheint mir, ist die anasemische

Theoretisierung, die Abrahams und Toroks Beitrag zur Psychoanalyse einfordert.

1. Vgl. Nicolas Abraham, Maria Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups. Précédé de FORS par Jacques Derrida*, Paris, Flammarion 1976; dt.: *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns. Vorangestellt FORS von Jacques Derrida*, übers. v. Werner Hamacher, Berlin 1979, Ullstein, wiederaufgelegt, Schupfart 2008, Urs Engeler.

2. Vgl. Abraham, Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1987, Flammarion. Dies ist die überarbeitete und erweitere Ausgabe der gleichnamigen Veröffentlichung von 1978 (bei Aubier-Flammarion, in der Reihe *La philosophie en effet*, die von Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy herausgegeben wurde). Nicolas Abraham ist 1975 gestorben. Eine deutsche Übersetzung von *L'écorce et le noyau* existiert nicht. Alle Zitate sind von mir selbst für diesen Beitrag übersetzt worden.

3. Maria Torok, [Notiz], in *L'écorce et le noyau*, 3.

4. Ebd.

5. Torok, [Vorwort], ebd., 14.

6. Ebd., 14.

7. Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, in *L'écorce et le noyau*, 15–24, hier: 15.

8. Ebd. Eine Teilübersetzung von Abrahams *Thalassa*-Vorwort findet sich in Redaktion *RISS*, *Dokumentation. Zu Nicolas Abrahams Forcierung von Ferenczis Thalassa*, übers. v. Jonathan Schmidt-Dominé, in *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 94 (2021) [= *Bio-analysen I*], Hamburg 2021, Textem, 153–163: 153.

9. Sigmund Freud – Sándor Ferenczi, *Briefwechsel*, Band III/2 (1925–1933), hg. v. Ernst Falzeder, Eva Brabant, Wien 2005, Böhlau, 207 [Brief Ferenczis vom 3.3.1929].

10. Abraham, *Présentation de Thalassa*, 16 [Übers. Schmidt-Dominé, 155].

11. Ebd.

12. Ferenczi zit. nach Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, 17. Soweit eine spärliche Fußnote Auskunft gibt, handelt es sich um ein Vorwort (!) Ferenczis zu einer ungarischen Ausgabe eines Textes von Freud, der auf Französisch mit »Formation et disparition de symptômes névrotiques« wiedergegeben wird. Um welchen Text Freuds es sich dabei handelt, konnte ich nicht herausfinden.

13. Vgl. Jacques Derrida, *FORS. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, in Abraham, Torok, *Cryptonymie*, 7–73, insbes. 12–25, wo die »Fort«-Bewegung topologisch eine »Krypta« ausbildet.

14. Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, 19.

15. Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, 19 [Übers. Schmidt-Dominé, 156].

16. Ebd., 20 [157].

17. Ebd.

18. Ebd.

19. Ebd.

20. Vgl. ebd., 23.

21. Abraham, *Pour introduire l'»instinct filial«*, in *L'écorce et le noyau*, 334–383: 338.

22. Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, 23.

23. Ich beziehe mich hier auf meinen Beitrag *Ferenczis »Kata/strophen«,* in *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse* 94 (2021) [= *Bioanalysen I*], 67–80.

24. Sándor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie*, Leipzig 1924, Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1924, 1.

25. Ebd., 8.

26. Vgl. Georg Töpfer, *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, 3 Bde., Stuttgart 2011, Metzler, III: 46 [Eintrag »Phylogenese«].

27. Vgl. Jörg Dünne, *Die katastrophische Feerie. Geschichte, Geologie und Spektakel in der modernen französischen Literatur*, Konstanz 2016, Konstanz University Press, 33. Vgl. außerdem den Einbezug von Cuviers Spekulation in psychoanalytische, medien- und übersetzungstheoretische Überlegungen zu Sprung und Diskontinuität bei Erik Porath, *Figuren des Diskontinuierlichen. Sprung und Übersetzung*, in Falko Schmieder, Georg Töpfer (Hg.), *Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte*, Berlin 2018, Kadmos, 257–262.

28. Ferenczi, *Versuch*, 66.

29. Ebd., 39.

30. Ebd., 21 und passim.

31. Ebd., 70–79.

32. Ebd., 68.

33. Torok, [Vorwort], in *L'écorce et le noyau*, 14.

34. Sándor Ferenczi, *Das klinische Tagebuch*, hg. v. Judith Dupont, Gießen 2013, Psychosozial-Verlag, passim.

35. Abraham, *L'écorce et le noyau* [Kapitel], in *L'écorce et le noyau*, 203–228: 210. Dieser Beitrag wurde von Tim Trzaskalik schon einmal übersetzt und im Rahmen einer von ihm herausgegebenen Zeitschriftennummer zu Georges Arthur Goldschmidt veröffentlicht: Abraham, *Die Rinde und der Kern*, in: *Kultur & Gespenster*, 5 (2007), 161–176. Meine eigene Übersetzung der zitierten Passagen aus diesem Beitrag weicht in wichtigen Punkten von Trzaskaliks ab.

36. Ebd., 211.

37. Ebd., 208–9.

38. Vgl. ebd., 209.

39. Ebd., 206.

40. Ebd.