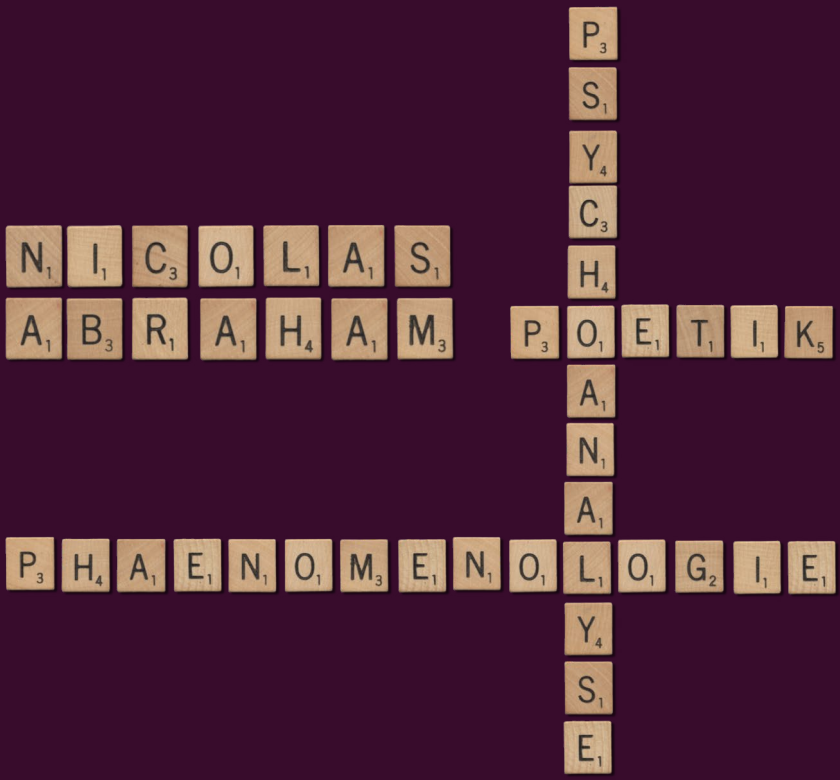
RISS



Zeitschrift für Psychoanalyse, Nr. 102

RISS
Zeitschrift für Psychoanalyse

Herausgegeben von
Marcus Coelen, Camilla Croce, Judith Kasper,
Arnd Wedemeyer, Mai Wegener

RISS
Zeitschrift für Psychoanalyse

Nr. 102
Nicolas Abraham. Poetik – Phänomenologie – Psychoanalyse

Dem Andenken unseres Freundes
Thomas Schestag

Inhalt

9 Einleitung
Charles de Roche

Beiträge

21 In-Déterminations
Über Identität bei Abraham und Hölderlin
Kristina Mendicino

39 rythme, myther, Mütter
Nicolas Abraham als Übersetzer Goethes
Philippe P. Haensler

59 Das kryptonyme Archiv
Abraham-Toroks Begriff des transgenerationellen Traumas am Beispiel des *Zong Case*
Franziska Humphreys

75 Philologie, Kryptonymie
Dominik Zechner

89 Analogie und Anasemie
Nicolas Abraham als Fortsetzer von Sándor Ferenczis Genitaltheorie
Judith Kasper

111 Scham
Variationen über ein Thema von Nicolas Abraham
Charles de Roche

Rezensionen

135 Thomas Ettl, *Der Zorn des Kunstfälschers und das Zittern der Kritik. Psychodynamik einer selbstsüchtigen Beziehung*
Martin Hainz

141 Regressionskonzepte in Psychoanalyse und Sozialphilosophie
Benedikt Salfeld

175 Abstracts

179 Autor*innen

181 Heftankündigung

183 Impressum

Einleitung

Editorial

Charles de Roche

Nicolas Abraham, französischer Psychoanalytiker ungarischer Herkunft, hat durch sein Werk, vor allem durch gemeinsame Arbeiten mit der ebenfalls aus Ungarn stammenden Psychoanalytikerin Maria Torok, nicht nur ein wichtiges Kapitel in der Geschichte der psychoanalytischen Bewegung in Frankreich geschrieben, sondern auch im Ausland, vor allem im englischen Sprachraum, breites und anhaltendes Interesse ausgelöst. Im deutschen Sprachraum liegt demgegenüber eine etwas widersprüchliche Rezeptionssituation vor. Zwar haben auch hier die deutsch publizierten Arbeiten, in erster Linie die an Sigmund Freuds berühmte Fallstudie *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* anschließende Untersuchung *Kryptonymie*[1] als bis anhin einzige Buchpublikation in deutscher Sprache sowie der Aufsatz *Trauer oder Melancholie* (beide mit Torok),[2] beträchtlichen Einfluss auf die Theoriebildung ausgeübt – und zwar nicht nur innerhalb der Psychoanalyse, sondern ebenso in Nachbarwissenschaften wie der kulturanalytischen Trauma- und der literaturwissenschaftlichen Melancholieforschung. Auf der anderen Seite aber sind die in den französischen Sammelbänden *L'écorce et le noyau*[3] und *Rythmes*[4] enthaltenen Arbeiten, ohne deren Kenntnis eine fundierte Auseinandersetzung gerade mit den transdisziplinären Aspekten von Abrahams Theorie nicht möglich ist, erst vereinzelt ins Deutsche übertragen worden.[5]

In bewusstem Kontrast, aber auch als mögliche und wünschenswerte Ergänzung zur skizzierten Rezeptionssituation versammelt die vorliegende Sondernummer eine Reihe von Aufsätzen, die den im deutschen Sprachraum noch kaum rezipierten intertextuellen Bezügen zu Fragen der Poetik und der Phänomenologie sowie zur psychoanalytischen Tradition vor allem ungarischer Provenienz gewidmet sind. Mit den gewählten disziplinären Schwerpunkten geht auch eine Verschiebung des Interesses von den von Abraham und Torok gemeinsam zu den von Nicolas Abraham allein verfassten Arbeiten einher. Diese Verschiebung, welcher der Titel dieses Hefts Rechnung trägt, hängt mit der intellektuellen Biographie des Autors zusammen, der sein auf seine Studienjahre zurückgehendes Interesse an Phänomenologie, Ästhetik, Poetik und Übersetzungstheorie stets beibehalten und auf intensive und originäre Weise mit der psychoanalytischen Perspektive zu verbinden gewusst hat.

Abrahams lebenslanges Interesse an Fragen der Sprachtheorie, Poetik und Übersetzungstheorie ist kein von seiner Auffassung von Psychoanalyse ablösbares Sonderphänomen; es betrifft diese Auffassung und damit seinen Beitrag zur psychoanalytischen Theoriebildung im Kern. Psychoanalyse als Theorie ist Sprachtheorie, psychoanalytische Praxis ist Philologie. In vergleichbarem Ausmaß wie für Abraham gelten diese Sätze wohl sonst nur noch für seinen Zeitgenossen und Rivalen Jacques Lacan[6] – und, freilich, jedenfalls in der Perspektive dieser beiden bedeutenden Exponenten, für den Begründer der Psychoanalyse selbst. Schon ein flüchtiger Blick auf Abrahams Oeuvre trifft auf die Belege für diese innige Verbindung auf Schritt und Tritt: Da findet sich ein auf die Poetik gegründeter Versuch einer psychoanalytischen Ästhetik[7] neben dem, ein Gedicht auf die analytische Couch zu legen[8]; umgekehrt werden die Patienten, sei es auch unter Anführungszeichen, Dichtern, ihre Erzählungen Gedichten gleichgesetzt.[9] Die Sprachtheorie kommt – wie für Freud und Lacan, aber auf charakteristisch unterschiedene Weise

– prominent da ins Spiel, wo es um es die genetische Herleitung der menschlichen Psyche aus der Kindheit, besonders ihren prä-linguistischen und prä-symbolischen, im Wortsinn *infantilen*, Stadien geht. Die uralte Frage nach dem Ursprung der Sprache aktualisiert sich in psychoanalytischer Brechung neu – ablesbar dem Titel eines Fragments von 1973, das auf nichts Geringeres als *La source de signifiance du langage* [*Die Quelle des Bedeutungsvermögens der Sprache*] aus ist.[10] In diesem Text, wie auch in den beiden Versionen des genannten Ästhetik-Vortrags und in einem anderen bedeutenden Fragment, *L'enfant majuscule ou l'origine de la genèse* [*Das großgeschriebene Kind oder der Ursprung der Genese*],[11] glaubt Abraham diese Quelle im Übergang, oder eben im Sprung, von den frühkindlichen Affektionen und Triebregungen zu ihrer symbolischen Repräsentation lokalisiert zu haben. Sprung eher als Übergang, weil die systemische Fundierung der Affektsprache nur durch die Negation der Einzelaffekte zustande kommt – symbolisiert durch die Ambivalenz der elterlichen Instanzen, die das Kind in die symbolische Welt einführen, indem sie die infantilen Affekte aus ihr ausschließen. Berührt sich auch diese Lokalisierung mit Konzeptionen Lacans, so wird gerade hier die Berührung Anlass zu einer expliziten Polemik gegen diesen, die – unabhängig von der Frage ihrer Berechtigung – Abrahams Position charakterisiert. Indem er das Lacansche Konzept vom Namen des Vaters als »pater ex machina« denunziert, bezichtigt Abraham Lacan, die reale Quelle der Signifikanz in der Sprache mit der symbolischen Installation von »institutions somme toute contingentes [letzten Endes kontingenten Institutionen]«[12] zu verwechseln. Was die symbolische Kastration angeht, die den Installationsakt vollziehen soll, besteht der »erreur lacanienne [Lacan'sche Irrtum]« für Abraham darin, »à mettre la ›castration‹ à l'origine du langage alors qu'elle n'est que son *contenu* universel [die ›Kastration‹ als den Ursprung der Sprache anzusetzen, während sie nur ihren universalen *Gehalt* darstellt]«.[13] So besteht für Abraham der

Ursprung der Signifikanz nicht in einem symbolischen Akt der Etablierung semiotisch stabiler Relationen zwischen Zeichen und Bedeutungen. Stattdessen ist er in der infantilen Artikulation, der *locutio infans*, zu suchen, die ihrer Institution als systemischer Sprache unterworfen wird, aus eben diesem Grund aber als ihre Substanz, ihr *subjectum* oder Zu*grunde*liegendes, voraufgehen muss. Was in der infantilen Artikulation mitgeteilt würde, wären nicht die Bedeutungen, die den kindlichen Wünschen durch die symbolische Kastration aufgeprägt wurden, sondern die Wünsche selbst. Die Frage im Zentrum von Abrahams Text ist die schon von Freud aufgeworfene, »de savoir comment une représentation acoustique peut devenir représentant de la pulsion [wie eine akustische Repräsentation der Repräsentant des Triebes werden kann]«.[14]

Man wird gegen diese Konzeption nicht ohne Recht einwenden, dass sie Gefahr läuft, die methodische Differenz zwischen Empirie und spekulativer Theorie, zwischen Onto- und Phylogenese, einzuebnen – eben die Gefahr, gegen die Lacans synchronisch-systematische Konzeption ihre terminologischen Dämme errichtet hat. In der Tat durchzieht eine entsprechende Spannung mit ihren Paradoxien und Widersprüchen viele Texte Abrahams – was freilich nicht heisst, dass er sich ihrer nicht bewusst gewesen wäre. Immer wieder trifft sein Insistieren auf einer diachronen, genetischen, Betrachtungsweise der psychischen Prozesse auf die Einsicht in die Unmöglichkeit, ihren Grund als kausalgenetischen auf diesem Weg – sei es empirisch, sei es apriorisch – festzumachen.

Die Entscheidung in diesem Konflikt – Entscheidung, die aus den genannten Gründen nicht den Charakter eines Ausgleichs oder einer Beruhigung, schon gar nicht einer endgültigen Fixierung, haben kann – trifft aber die Philologie. Sie wird für Abraham zur methodischen Königsdisziplin der Psychoanalyse nicht allein, und nicht in erster Linie, weil er die psychischen Prozesse als symbolische auffasst. Entschei-

dend ist vielmehr eine Auffassung von Philologie, die erstaunlich genau derjenigen korrespondiert, die Walter Benjamin einmal in einem Brief an Gershom Scholem als ihre Definition formuliert hat: dass sie die »Geschichte der Terminologie« darstelle.[15] Was das heisst, zeigt Abrahams methodisch luzidester Text, *L'écorce et le noyau* – nicht umsonst ein Kommentar zu einer terminologischen Darstellung, Jean Laplanches und Jean-Bertrand Pontalis' *Vokabular der Psychoanalyse*.[16] Auf seinen ersten Seiten präzisiert Abrahams Text den durch das Vorliegen des *Vokabulars* erweckten Schein einer synchron-systematischen Versammlung des in der Geschichte der Psychoanalyse Erarbeiteten zu einem anderen Verhältnis: dem einer »écorce«, einer Schale oder Rinde, die als Schutzschicht, Bewahrung und »camouflage« in einem, eines unterliegenden, aber selbst nicht zu Tage tretenden Kerns, »noyau«, dient. Begriff und Referenz bilden eine Einheit von gleicher Art wie die Einheit der Psyche in Freuds Metapsychologie, der Abraham das Bild von Schale und Kern entnommen hat. Diese Einheit, lässt sich nun präzisieren, ist geschichtlicher, aber nicht historischer oder genetischer Natur. Weil beide, Schale und Kern, sich nur nach ihrer Exponiertheit, ihrer Position im manifesten Aussen oder verborgenen Innen des Wortes/der Psyche, nicht aber nach ihrer Aktualität unterscheiden, besteht die Geschichte ihrer Beziehung nicht in der virtuellen Stapelung sedimentierter Schichten – je tiefer, desto mehr vergangen, je oberflächlicher, desto aktueller – sondern in ihrer relativen, je und je aktualen, Position zu dem extralinguistischen/extrapsychischen Äusseren, mit dem sie – wiederum gemäss dem Freudschen Modell – interagieren müssen. Sie besteht, anders formuliert, in der – als prinzipiell unabschliessbar zu verstehenden – Geschichte der terminologischen *Eingriffe* in diese Einheit.

Dabei sind – darin besteht der vielleicht revolutionärste Zug von Abrahams Konzeption – diese Eingriffe als die eines aktiven Subjekts, Philolog:in oder Analytiker:in, in ei-

ne passive Substanz, Lexem oder Analysand:in, nicht zureichend zu verstehen. Dem widerspricht die notwendige Implikation *beider* Instanzen in die ursprüngliche Aktivität des »noyau«, die als solche die uneinholbare Bedingung der Möglichkeit eines jeden analytisch-terminologischen Vorgangs darstellt. *Vor* jeder diskursiven Bestimmung des symbolischen psychischen Prozesses liegt seine Aktualität als Affekt, die wiederum Bedingung der Möglichkeit seiner – ihrerseits aktualen – Wiederholung und damit seiner Ausbildung zur Affekt*sprache*, zur *locutio infans,* ist. Die Grenze zwischen ihr und der Ausprägung zum linguistischen Zeichensystem ist damit nicht mehr als aporetischer Sprung zwischen Genese und Struktur, Diachronie und Synchronie, sondern als die aktuale Vollzugseinheit beider im *Lernen* der Sprache genommen. Ein Lernen, das aus eben diesem Grund kein *Er*lernen gegebener Strukturen, sondern, je und je aktual, philologische Erwägung, terminologische Kritik, Verschiebung der Grenzsteine – *termini* – zwischen Diskurs und Struktur, Affekt- und Zeichensprache ist. Als Urbild philologischer, damit aber nach Abraham psychoanalytischer, Praxis erscheint damit das weniger sprechende als Sprache artikulierende, erprobende oder fingierende, Sprache weniger erwerbende als verausgabende und verbrauchende Kind. Seine Erscheinung – obwohl explizit in *L'écorce et le noyau* nicht beschworen – grundiert in diesem Text die Frage nach einem analytischen Diskurs, der in seiner terminologischen Verfassung transparent auf seinen präterminologischen, prä-konzeptuellen und prä-linguistischen – infantilen – Grund bliebe: »Comment inclure dans un discours«, fragt Abraham, »cela même qui, pour en être la condition, lui échapperait par essence? [Wie in einen Diskurs das einschliessen, was, weil es seine Bedingung ist/um seine Bedingung zu sein, ihm wesensmässig entgehen muss?]«[17]

Abrahams terminologische Kreativität, einer der charakteristischsten Züge seiner intellektuellen Physiognomie, ist im skizzierten Sinn selbst philologischer Natur. Sie prägt

sich in der Beschreibung der virtuellen Struktur des Unbewussten von Freuds berühmtestem Patienten als Verbarium,[18] als philologischer Spielform, ebenso aus wie im – leider noch immer nicht im Zusammenhang edierten – Versuch eines Glossariums zur Poetik und Übersetzungstheorie.[19] Diese Tendenz kulminiert in Abrahams Selbstcharakteristik seines analytischen Verfahrens als »Anasemie«. Mit ihm visiert Abraham einen Schritt, der sowohl über Freuds topo-tropologische Analyse der unbewussten sprachlichen Produktivität der Psyche als auch über Lacans Akzent auf ihrer Determiniertheit durch die basalen Strukturen der Signifikanz hinaus- oder vor sie zurückgeht. Der Gegenstand der Selbstreferenz des Unbewussten, die auch für Abraham den analytischen Blickpunkt orientiert, ist für ihn in letzter Instanz kein psychischer Inhalt, keine semantisch oder semiotisch stabilisierte Bedeutung, sondern die Quelle ihrer sprachlichen Produktivität *im* und *als* Kern, »noyau«, der Psyche selbst. Als *aktualer* Grund ihrer Möglichkeit referiert dieser Kern auf sich, unvermeidlich und ausschließlich, in der *aktuellen* Brechung durch die je singulären Akte der Psyche – ob es sich um Affektäußerungen, unbewusste oder bewusste bedeutungsstiftende Akte oder analytisch-terminologische Verfahrensweisen handelt, wird dabei im genauen Sinn sekundär. In der Perspektive der Anasemie gilt von ihnen allen, »[qu']ils ne sauraient signifier rien à proprement parler, sinon le silence fondateur de tout *acte de signification* [...] La dé-signification psychanalytique *précède* la possibilité même de la collision des sens [dass sie im eigentlichen Sinn nichts zu bedeuten haben außer dem grundlegenden Schweigen jedes *bedeutenden Aktes* (...) Die psychoanalytische Ent-deutung *geht* selbst der Möglichkeit einer Kollision der Bedeutungen *voraus*]. Gelingende Analyse bestünde dann nicht mehr darin, eine irreduzible unteilbare Erkenntnis als *telos* des analytischen Prozesses zu postulieren; vielmehr darin, *in* diesem Prozess die getrennten und konfligierenden Ebenen der Artikulation des Subjekts zu singulären,

aber korrespondierenden, Brechungen seines teilbaren artikulierenden Kerns freizusetzen. Es handelt sich, terminologisch genommen, im Grunde weniger um Psycho*analyse* als um Psycho*poiesis*: um die – singuläre und punktuelle – Selbsthervorbringung des artikulierenden Grundes der Psyche in den Artikulationen des Subjekts. Darin wohl besteht für Abraham die irreduzible Nähe und Intimität von Psychoanalyse und Poesie.

❦

Diesem Faden folgend wendet sich der Beitrag von **Kristina Mendicino (Brown University)** Abrahams Text *Le symbole ou l'au-delà du phénomène* [*Das Symbol oder jenseits des Phänomens*] zu. Darin visiert Abraham Identität überhaupt als Kompromissbildung, deren Entstehung in der symbolischen Aufhebung der Angst fundiert sei. Insofern als ihre Darstellung selbst von Angstspannungen und symbolischen Auflösungen durchwirkt ist, reicht es, so die These des Beitrags, nicht aus, Abrahams argumentative Gesten zu berücksichtigen; vielmehr wird seine »analytisch-poetische« Untersuchung der Identität erst durch eine Analyse seiner poetischen Strategien zugänglich. Der Beitrag zeigt dies in einer minutiösen Lektüre von Abrahams französischer Übersetzung von Friedrich Hölderlins Ode *An die Parzen*.

Im Zentrum des Beitrags von **Philippe P. Haensler (Brown University)** steht ein Vortrag, den Abraham im September 1962 in Cerisy-la-Salle unter dem Titel *Le temps, le rythme, l'inconscient [Die Zeit, der Rhythmus und das Unbewusste]* hält. Ausgangspunkt des Vortrags ist »ein konkretes Problem: Sind die Gesetze des Rhythmus psychoanalysierbar?« Abrahams Antwort führt ihn zu Goethes *Der Zauberlehrling*. Wie im Beitrag herausgearbeitet wird, buchstabiert Goethes Gedicht, das auf den ersten Blick ein Beispiel unter

anderen für Abrahams Rhythmustheorie ist, auf einen zweiten Blick die kryptischen poetischen Prinzipien von Abrahams eigenem Schreiben aus: Es ist, so die These, um die Figur einer abwesenden Mutter herum organisiert.

Der Beitrag von **Franziska Humphreys (Maison Heinrich Heine)** entzündet sich am Begriff der Kryptonymie, mit welchem Abraham und Torok Fälle unmöglicher Trauerarbeit und die Kontinuität transgenerationaler Traumata beschreiben. Ausgehend von einem konkreten historischen Ereignis und seinem Nachleben im Textgedächtnis, dem 1781 verübten Massaker an versklavten Menschen auf dem Frachter Zong, wird im Beitrag danach gefragt, ob und wie die sprachlichen Prozesse der Anasemie und der Anti-Metapher für die Auseinandersetzung mit Formen von kollektiver Schuld fruchtbar gemacht werden können.

Dominik Zechner (Rutgers University) interessiert sich in seinem Beitrag allgemein für das Verhältnis von Philologie und Psychoanalyse – und, konkreter, für die philologische Bewegung dessen, was die Psychoanalyse Kryptonymie nennt. Im Zentrum stehen Texte und Thesen Werner Hamachers, die als Spätwerk eine Art philologisches Projekt ergeben. Dieses hat, so eine These des Beitrags, seine Wurzeln in der frühen Übersetzungsarbeit, die Hamacher als deutscher Überträger des *Verbier de l'homme aux loups* verrichtete. So hat sich die Kryptonymie in die Philologie eingeschlichen, dort gedichtet und für Verdichtungen gesorgt und zwischenzeilig ihre Marken und Namen hinterlassen.

Der Beitrag von **Judith Kasper (Goethe-Universität Frankfurt)** widmet sich der Fortsetzung von Sándor Ferenczis genitaltheoretischer Spekulation in 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.

Charles de Roche (Universität Zürich) interessiert sich in seinem Beitrag für Abrahams Vorwort zur französischen Übersetzung *L'instinct filial [Der kindliche Instinkt]* von Imre Hermanns *Az ember ösi ösztönei [Die archaischen Instinkte des Menschen]*. Das Vorwort enthält ein Glossar der von Hermann geprägten Terminologie der Affekte. Darunter ist ein Vermerk zur »Honte [Scham]«. Auf den ersten Blick Paraphrase Hermanns und marginal im Hinblick auf Abrahams eigenes Werk, entfaltet dieser Vermerk bei näherem Zusehen ein dichtes Netz approximativer und kritischer Bezüge zu Abrahams Denken. Der Beitrag, dessen Kommentieren sich als Folge von Variationen realisiert, versucht diese Bewegung – auch in Bezug auf die eigene Position des Kommentators – zu beschreiben.

❦

Das vorliegende Heft bildet den vorläufigen Abschluss eines gemeinsamen, zwei Kontinente umspannenden Forschens, das seinen Anfang in einem Workshop im Sommer 2023 in Zürich nahm. Der Workshop wie auch das Heft wurden großzügig finanziell unterstützt durch die Abteilung für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft (AVL) der Universität Zürich. Dem Leiter der Abteilung Prof. Dr. Sandro Zanetti gilt unser herzlicher Dank.

1. Nicolas Abraham, Maria Torok, *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns. Vorangestellt »FORS« von Jacques Derrida*, übers. v. Werner Hamacher, Frankfurt a.M. 1979, Ullstein.
2. Abraham, Torok, *Trauer oder Melancholie. Introjizieren – inkorporieren*, übers. v. Brigitte Große, in *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 55:6 (2001), 545–559.

3. Abraham, Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1978, Flammarion.

4. Nicolas Abraham, *Rythmes. De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse*, hg. v. Torok, Nicholas T. Rand, Paris 1985, Flammarion.

5. Vgl. dazu Abraham, *Aufzeichnungen über das Phantom. Ergänzung zu Freuds Metapsychologie*, übers. v. Max Looser, in *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 45:8 (1991), 691-698; ders., *Die Rinde und der Kern*, übers. v. Tim Trzaskalik, in *Kultur & Gespenster*, 5 (2007): *Georges-Arthur Goldschmidt*, 161–176; ders., *Für eine psychoanalytische Ästhetik. Die Zeit, der Rhythmus und das Unbewusste*, übers. v. Charles de Roche, https://dedalus.blog/textes/rencontres/nicolas-abraham [letzter Aufruf am 11.3.2026].

6. Für eine biographische Darstellung dieser Rivalität, auch im Kontext der gemeinsamen Bekanntschaft mit dem Philosophen Jacques Derrida, vgl. Elisabeth Roudinesco, *Lacan and Derrida in the History of Psychoanalysis*, übers. v. Richard Hyland, Amy Cohen, in *European Journal of Psychoanalysis*, 2 (1995–96) https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/lacan-and-derrida-in-the-history-of-psychoanalysis/ [letzter Aufruf am 14.10.2025].

7. Von diesem Versuch Abrahams liegen zwei voneinander abweichende Versionen in Buchpublikationen vor: *Le temps, le rythme et l'inconscient. Réflexions pour une esthétique psychanalytique*, in *L'écorce et le noyau*, 88–119; *Pour une esthétique psychanalytique. Le temps, le rythme et l'inconscient*, in ders., *Rythmes*, 109–137. Zum Verhältnis der beiden Versionen vgl. den Beitrag von Philippe P. Haensler in diesem Heft.

8. Vgl. Abraham, *Jonas et le cas Jonas*, Paris, Flammarion 1999. Es handelt sich um das Gedicht *Das Buch Jonas* des ungarischen Dichters Mihály Babits. Zu diesem Band ist im Verlag Matthes & Seitz, Berlin, erfreulicherweise eine deutsche Ausgabe geplant, die eine Übersetzung von Abrahams Kommentar durch Thomas Schestag sowie eine des Gedichts durch Csaba Szabó enthalten soll.

9. Abraham, Torok, *»L'objet perdu – moi«. Notations sur l'identification endocryptique*, in dies., *L'écorce et le noyau*, 295–317: 295 (bei allen Übersetzungen, soweit nicht anders angegeben, handelt es sich um meine eigenen, Ch.d.R].

10. Abraham, *La source de signifiance du langage. communion dans le mensonge sur le désir anasémique de cramponnement. Note*, in *L'écorce et le noyau*, 384–387.

11. Abraham, *L'enfant majuscule ou l'origine de la genèse*, in *L'écorce et le noyau*, 325–333.

12. Abraham, *La source de signifiance du langage*, 386.

13. Ebd.

14. Ebd., 385. Einzelne Passagen des vorangegangenen Abschnitts entsprechen solchen meines englisch publizierten Aufsatzes *Delayed Origins, Initial Inhibitions: The Beginnings of Fatherlandish Song and The Task of Answering the Mother in Hölderlin's »Am Quell der Donau«*, in *Parallax*, 28:3 (2022): *Initiations: The Pitfalls of Beginning*, hg. v. Kristina Mendicino, Dominik Zechner), 317–328, hier 318.

15. Walter Benjamin an Gershom Scholem am 14.2.1921, in Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 6 Bde, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz, Frankfurt a.M. 1995–2000, Suhrkamp, II: *Briefe 1919–1924*, 137. Die Stelle lautet im Zusammenhang: »Ich definiere Philologie nicht als Wissenschaft oder Geschichte der Sprache, sondern in ihrer tiefsten Schicht als Geschichte der Terminologie, wobei man es dann sicher mit einem höchst rätselhaften Zeitbegriff und sehr rätselhaften Phänomenen zu tun hat.« Vgl. dazu auch Thomas Schestag, *Interpolationen*. Benjamins Philologie, in ders. (Hg.), *Philo:Xenia*, Basel 2009, Engeler, 33–99: 47–49.

16. Vgl. Abraham, *L'écorce et le noyau* [Kapitel], in *L'écorce et le noyau*, 203–226.

17. Ebd., 209.

18. Vgl. Abraham, Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups précédé de FORS par Jacques Derrida*, Paris 1976, Flammarion.

19. Vgl. dazu Rand, Torok, *Paradictique*, in Abraham, *Rythmes*, 139–161.

In-Déterminations
Über Identität bei Abraham und Hölderlin

Kristina Mendicino

In seinem Essay *Le symbole ou l'au-delà du phénomène* [*Das Symbol oder jenseits des Phänomens*] aus dem Jahr 1961 verfolgt Nicolas Abraham einen genetischen Zugang zur Identität, der eine lange Tradition des Identitätsdenkens insofern in Frage stellt, als diese Diskurse meist von Identität als irreduziblem Fundament ausgehen.[1] Die Genese der Identität wird nicht in Betracht gezogen, wenn Schelling das Subjekt identifikatorischer Synthese aus dem Bewusstsein in ein ontologisches Fundament verlegt, indem er vorbringt, dass in der Proposition »A ist B« »erstens der Satz A ist X, (jenes nicht immer genannte *dasselbe*, von dem Subjekt und Prädikat beide Prädikate sind); zweitens der Satz, X ist B« enthalten sind.[2] Die Frage ihrer Genese wird im Voraus verworfen, wenn man wie Bertrand Russell davon ausgeht, es sei »undeniable that every term is identical with itself [unbestreitbar, dass jeder Begriff identisch mit sich selbst ist]«.[3] Obwohl Edmund Husserl später einen genetischen Zweig der Phänomenologie entwickeln sollte, setzt er die identifizierende Funktion des Bewusstseins als ein gleichermaßen unleugbares Gegebenes voraus wie das »Datum«, dass »Wahrnehmungen« »in der Synthesis der Identifikation« stehen.[4] Sigmund Freuds Entdeckung einer »tension entre un ›instinct de vie‹ et un ›instinct de mort‹ [Spannung zwischen einem ›Lebenstrieb‹ und einem ›Todestrieb‹]«[5] allerdings weist darauf hin, dass sowohl das bewusste Subjekt als auch die ihm erscheinenden Phänomene weder anfänglich noch letztendlich selbstidentisch sind, sondern dass sie durchstrichen sind vom Dualismus beider Triebe. Indem er diesen Dualismus in ontologischen Begriffen neu formuliert, lädt Abraham dazu ein, die Genese identifizierbarer Phänomene von

dem ausgehend zu durchdenken, was er »l'Angoisse originaire [Urangst]« nennt und als »*le non-être actif, en tension vers l'être* [*das aktive Nicht-Sein, in seiner Spannung zum Sein*]« glossiert.[6] Die symbolische Aufhebung dieser Spannung erlaube wiederum, dass Wesen immer größerer Komplexität hervortreten, und mache jedes solches zu einer Kompromiss-Bildung aus kreativem Impuls und Wiederholungszwang.[7] Von hier an kann (sich) Identität nicht länger sicher sein.

Mit dieser Neuinterpretation des Triebdualismus führt Abrahams Essay seinem Titel gemäß »au-delà du phénomène«, hin zu den Operationen und Impulsen, die alle Spielarten der Phänomenalität inklusive des Phänomens subjektiven Bewusstseins unterhalten. Aber mindestens genauso sehr wie Abraham damit zeigt, dass die Psychoanalyse den Zugang zu Dimensionen des Denkens und Seins eröffnet, die über die Grenzen der Phänomenologie hinausgehen, stützen sich seine einleitenden Bemerkungen auf eine Poetik, um bis dato nicht entwickelte Implikationen psychoanalytischer Theorie zu entfalten. Explizit charakterisiert Abraham die »Angoisse originaire«, wenn nicht als »mythe [Mythos]«, so doch als »expression métaphorique pour figurer, par analogie, *l'impossibilité d'être* [metaphorischen Ausdruck, um, per Analogie, die *Unmöglichkeit zu sein* zu figurieren]«.[8] Er verhandelt dann durch eine formale Fiktion der Ontogenese die Spannung, die sofort zwischen seiner Bezeichnung und Definition von »Angoisse originaire« entsteht. Denn »l'Angoisse originaire« bezeichnet einen Zustand, der als »*le non-être actif, en tension vers l'être*« jeder Bezeichnung widersteht. Jeder ihrer Signifikanten müsste als solcher zu »l'identique, l'itérable [dem Identischen, dem Wiederholbaren]« gehören, das ist: zu »l'être«.[9] Getreu der Prämisse, dass alle Bildungen, auch theoretische, Kompromiss-Bildungen aus kreativem Impuls und Wiederholungszwang seien – und getreu seiner verwandten Insistenz auf die geteilte »essence [Wesen]« von »vérité scientifique et vérité poétique [wissenschaftlicher Wahrheit und poetischer Wahrheit]«[10] – analysiert und interpretiert Abraham nicht nur, sondern formt die Angstspannungen und symbolischen Auflösungen, von denen er spricht, auch poetisch und erbringt so eine »analytisch-poetische« Untersuchung der Identität, die genauso sehr eine Konstruktion wie

eine Reduktion ist.[11] Dementsprechend reicht es nicht aus, seine argumentativen Gesten in Betracht zu ziehen; vielmehr ist es nötig, auch Abrahams poetische Strategien zu analysieren, um die Genese der Identität von der Angst her nachzuvollziehen. Diese Angst wiederum erschüttert – von Grund auf, den sie selbst bildet – die Anziehungskraft, die die Identität: seit Parmenides' Diktum, dass Denken und Sein dasselbe seien, bis zu Martin Heideggers Behauptung, »Überall, wo und wie wir uns zum Seienden jeglicher Art verhalten, finden wir uns von der Identität angesprochen.«[12] Gleichzeitig fundiert die angsthafte Basis der Identität den Anspruchscharakter derselben – doch tut sie dies anders als durch das von Heidegger behauptete »Zu-einander-Gehören […] von Mensch und Sein«,[13] wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Nachdem er »l'Angoisse originaire« mit großem »A« eingeführt hat,[14] und nachdem er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt hat, dass das, was der Ausdruck benennt, eigentlich »impensable et non verbalisable [undenkbar und nicht verbalisierbar]« ist,[15] wählt Abraham eine indirektere Herangehensweise an die angsthaften Ursprünge des Seins, indem er auf die traditionellen As und Bs der formalen Logik zurückgreift. Allerdings tut er dies in Formulierungen, die eine Spannung zwischen dem Anschein von Fixiertheit, den A und B auf der gedruckten Seite genießen, und den Kontingenzen ihrer hypothetischen Entstehung aufrechterhalten. »En termes formels«, schreibt er,

> on ne peut dire : A *est* A que si on peut dire de quelque manière que A *implique* B sur le mode du *non*, c'est-à-dire si A symbolise *avec* B. (D'ailleurs en symbolisant *avec* B il symbolise précisément l'Angoisse originaire où les deux »pôles« se trouvent encore réunis dans leur »tension« vers l'être. On voit bien que le symbole ne se suffit pas à lui-même pour être. S'il est ce qu'il est, tout en impliquant ce qu'il n'est pas, il faut pour la permanence de l'articulation que ce qu'il n'est pas soit à son tour une permanence, une identité [B].)

> In formalen Begriffen lässt sich nur sagen: A *ist* A, wenn sich auch auf gewisse Weise sagen lässt, dass A B *impli-*

> *ziert* im Modus des *Nicht*, das heißt, wenn A *mit* B symbolisiert. (Indem A *mit* B symbolisiert, symbolisiert es übrigens genau die Urangst, in der die beiden »Pole« sich noch in ihrer »Spannung« zum Sein wiedervereinigt finden. Man sieht leicht, dass das Symbol sich nicht selbst genügt, um zu sein. Wenn es ist, was es ist, indem es impliziert, was es nicht ist, dann erfordert die Permanenz der Artikulation, dass das, was es nicht ist, seinerseits eine Permanenz, eine Identität [B] sein muss.)[16]

Die scheinbar getrennten selbstidentischen Terme A und B sind also weder selbstständig noch gegeben. Stattdessen formen sie zusammen eine operative symbolische Struktur in dem dynamischen Sinn, den Abraham vorschlägt: die »itération actuelle ou potentielle de l'acte d'in-détermination, résolutoire d'un conflit [aktuale oder potentielle Wiederholung des Aktes der Indetermination, fähig, einen Konflikt aufzulösen]«.[17] Das heißt: A kann den ursprünglichen Konflikt zwischen Sein und Nicht-Sein symbolisieren, un-bestimmen und lösen, indem es das Nicht-Sein B's ist, und B kann den ursprünglichen Konflikt zwischen Sein und Nicht-Sein symbolisieren, un-bestimmen und lösen, indem es das Nicht-Sein A's ist. Doch die gegenseitige Un-Bestimmung, die A und B auf diese Weise aus der Angst hervortreten lässt, ist kein stabiles Datum, sondern das dynamische Produkt von Negation und Internalisierung – in einem Wort: von Verdrängung, die während einer kontingenten Begegnung ängstlicher Impulse stattfindet, die zuerst die Begegnenden zu selbst-differenzierenden Subjekten macht.

Dies allein würde genügen, den grundlegenden Charakter des Satzes der Identität zu verunsichern. Abrahams weitere Ausführungen machen klar, dass das, was er die »permanence [Permanenz]« der selbst-differenzierenden Subjekte A und B nennt, keine Garantie dafür ist, dass irgendeine solche intersubjektive Dyade von Dauer ist.[18] Sein beginnt zufällig und es besteht nur so lang, wie die »communication [Kommunikation]« und die »discrimination [Unterscheidung]«, durch die es entstanden ist, wiederholt werden.[19] Diese Wiederholung ist wiederum extrem prekär, selbst wenn sie nicht so radikal unvorhersagbar ist wie die anfängliche Entstehung von A und B. Wenn aber A und B entstehen, indem sie einander im Modus eines

nein oder eines *nicht* (»*non*«) internalisieren, dann müssten beide auch wiederholt alternieren zwischen Konvergenz mit dem anderen und völliger Selbstabtrennung und müssten sich daher so oder so der »Angoisse originaire« annähern¸ wo, wie Abraham schreibt, »les deux ›pôles‹ se trouvent encore réunis dans leur ›tension‹ vers l'être [die beiden »Pole« sich noch in ihrer »Spannung« zum Sein wiedervereinigt finden]«. Einzig der Tatsache, dass sie »sans jamais s'accomplir [ohne sich je zu vollenden]« operiert bzw. dass sie abwechselnd auf die Extreme von »fusion« und »défusion« [Verschmelzung und Entschmelzung] – oder: Eros and Thanatos[20] – zusteuert, verdankt es sich, dass eine symbolische Bildung funktioniert. »Funktional« heißt demzufolge: intrinsisch zu Dysfunktion und Angst geneigt.

Abrahams formale Fiktion gibt Auskunft darüber, warum man sich, wie Schelling, eine ontologische Basis für Identität und Prädikation dergestalt vorstellen könnte, dass A X wäre und X B wäre und A B wäre, insofern jedes B, auf welches ein Subjekt A bezogen sein könnte, für seine Bildung konstitutiv gewesen wäre. Beide passen zusammen, als gäbe es einen geteilten Grund der Identität (X), aber dieser Grund wäre eine retroaktive Fiktion, und ihre Beziehung kann nie frei von angsthaftem Missklang. Auf diese Weise enthüllt Abrahams Fiktion den fiktiven Charakter des ontologischen Fundaments, aber indem sie das tut, stellt sie auch klar, warum, wie Heidegger wiederholt festgestellt hat, wir uns immer »von der Identität angesprochen«[21] finden: Das Sein des Minimalpaars wäre ein ungesprochener Dialog wechselseitiger Ansprache und Verweigerung, reziproke Implikation »sur le mode du *non*«.[22] Aber man müsste dem hinzufügen, dass, weil solche Ansprachen nur hörbar werden, nachdem sich eine anfängliche Symbolisierung mit dem Anderen bereits gebildet hat, die Begegnungen, die zum ersten Mal jemanden anfällig für eine solche Anziehung gemacht haben, strukturell unzugänglich sind.

Obwohl Abrahams Darstellung hypothetisch bleibt, sind also ihre Konsequenzen weitreichend und sie macht evident, warum die Genese der Identität nur auf einem anderen Schauplatz zur Sprache gebracht werden kann. Denn diese Genese kann nur da stattfinden, wo die Phänomene des Bewusstseins verschoben werden und ihnen Raum für anderweitige Resonanz ge-

geben ist. Dies wiederum erlaubt, dass etwas von ihrer unzugänglichen Bildung durchklingt. Dieser Raum kann durch das künstliche Szenario der analytischen Sitzung, aber auch durch die formalen Fiktionen theoretischen Schreibens wie auch des Kunstwerks hervorgebracht werden, dessen Fähigkeit, »un peu du sens même de notre autocréation, sens perdu dans la nuit épaisse des premiers commencements [ein wenig vom eigentlichen Sinn unserer Selbstschöpfung, einem in der dichten Nacht der ersten Anfänge verlorenen Sinn]« zu offenbaren, von Abraham emphatisch und wiederholt unterstrichen wird.[23] In Übereinstimmung mit dieser letzten Beobachtung können zudem die Implikationen Abrahams fiktiver Konstruktionen über den Mythos der originären Angst und die Entstehung von A und B anhand seiner Übersetzung von Friedrich Hölderlins Ode an die Töchter der Nacht, *An die Parzen*, weiter entfaltet werden. Zusammen mit Hölderlins deutscher Fassung bietet diese Übersetzung eine der komplexesten »analytisch-poetischen« Expositionen des Konflikts, der Risiken und der Kontingenzen, welche die symbolische Identitätsbildung während der »nuit épaisse des premiers commencements« nach sich ziehen kann: jener dichten – oder *gedichteten* – Nacht, in der Subjekte des Sprechens und Ansprache zuerst fabriziert werden.

An die Parzen

An die Nur einen Sommer gönnt ihr Gewaltigen!
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,
Daß williger mein Herz, vom süßen
Spiele gesättiget, dann mir sterbe.

Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht;
Doch ist mir einst das Heil'ge, das am
Herzen mir liegt, das Gedicht gelungen,

Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!
Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel
Mich nicht hinab geleitet; Einmal
Lebt' ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.[24]

Invocation aux Parques

Accordez-moi, ô Parques, un seul été
Un automne, un seul, puisse mon chant mûrir!
Qu'un jour à gré mon cœur consente à,
Assasié de ses jeux, s'éteindre.

Tel qui sur terre ne fit valoir sa part
Divine n'a, pas même aux enfers, repos.
Mais si, par Grâce, l'œuvre sainte,
L'ode qui gît en mon cœur me comble,

Que viennent dès lors l'ombre et son silence;
Ferme j'attendrai; même à laisser là-haut
Mon jeu à cordes, — car j'aurai pu
Vivre tels dieux … Cela peut suffire.[25]

Halten wir die augenscheinlich identifizierbareren Merkmale beider Fassungen fest. Das Gedicht dreht sich um ein noch kommendes Gedicht, das dringender als das Leben begehrt wird.[26] Zugleich deutet das Gedicht allerdings auch darauf hin, dass *nur* solange das Gedicht *nicht* Einzug hält poetisches Sprechen stattfinden kann. Befriedigung in den Modi der Sättigung (»gesättiget«, »assasié«), des Erfolgs oder der Erfüllung (»gelungen«, »comble«) und schließlich der Stillung (»zufrieden«) wird in jeder Strophe jeweils mit dem Tod oder der Auslöschung des Herzens des Dichters (»sterbe[n]«, »s'éteindre«), der Unterwelt (»Orkus«, »enfers«) und der »Stille der Schattenwelt« (»ombre et son silence«) verbunden. Beide Oden an die Parzen symbolisieren daher einen internen Konflikt poetischen Sprechens: zwischen der poetischen Artikulation eines Wunsches nach dem Gedicht, das es (noch) nicht sein kann, und dem Aufschub des Gedichts, das es (auch) ist, aber dessen reife Ausführung wiederum Geburt *und* Tod des Dichters bedeuten würde.[27]

Schon vor dem ersten Vers allerdings tritt die problematische Natur poetischen Sprechens hervor als eine Angelegenheit nicht des Dichters allein; sie wird artikuliert durch eine Ansprache an die »Parzen« oder »Parcae«, wie die griechischen Moirai im alten Rom genannt wurden, aber die hier genauso wenig eindeutig identifizierbar sind wie die Implikationen des dichterischen Wunsches nach dem kommenden Gedicht. Die Tatsache

allein, dass sie adressiert werden, suggeriert, dass die göttlichen Adressaten des Gedichts vielleicht schon nicht mehr »die unerbittlichen Parzen« der klassischen Tradition sind,[28] was die erste Strophe weiter unterstreicht, wenn sie die Adressierung an anonymere Mächte weiterleitet:»Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!« Selbst wenn zudem diese Benennung als Übersetzung einer der häufigsten Epitheta der Parzen bzw. Moirai – nämlich »*κραταιή* [krataie]«: stark, mächtig, hart, heftig – lesbar sein sollte, lässt das Verb »gönnen« sie als Wohltuende erscheinen, um gleichsam besagte Kraft im Voraus zu mäßigen, indem es den Schicksalsgöttinnen die Macht zu geben erst verleiht. Daher un-bestimmen der Titel und der erste Vers symbolisch die Pole eines Konflikts zwischen einem Impuls, mächtige, wohltätige, aber möglicherweise unerbittliche Gottheiten anzurufen auf der einen Seite und Ängsten vor diesen göttlichen Mächten genauso wie vor ihrem anonymeren Substitut auf der anderen. Diese fundamentale Unsicherheit gegenüber dem Anderen, das der Dichter anspricht, kann zudem nicht anders, als die Instanz poetischen Sprechens zu affizieren, die sich ebenfalls durch diese Ansprache konstituiert. Zwischen dem angehenden [*would-be*][29] Dichter und den Schicksalsgöttinnen könnte die Ode kaum weiter davon entfernt sein, einen indifferenten Grund der Identität anzuzeigen, oder ein vollständig operatives Symbol selbst-differenzierender Seiender auszumachen. Stattdessen nähert es sich dem Grund originärer Angst, aus der Abraham zufolge Identitäten aller Art hervorgehen, insofern, als dass der, der spricht, und die, an die sich das Sprechen richtet, nicht mehr oder noch nicht irgend*ein* Subjekt sind, sondern vielmehr unausgeformte Subjekte »*en tension vers l'être*«.

Was würde es erfordern, damit das Gedicht und mit ihm der Dichter und die Parzen distinkter hervortreten könnten? Göttlicher Beistand schiene benötigt, um einen bestimmten Gesang zur Reife zu bringen und das Herz auf eine Weise zu befriedigen, die ihm erlauben würde »williger« zu vergehen. Die Verwirklichung dieses Gesangs bekräftigte vermutlich auch die fraglichen Gottheiten. Aber liegt die Betonung in der Eingangsstrophe unzweideutig auf dem Reifen des Gesangs statt auf der Befriedigung des Herzens oder der Neigung des Dichters zu sterben? Das Begehren, das den Appell an die Parzen motiviert,

bleibt letztlich ambivalent und Abrahams Fassung der Ode betont diese Ambivalenz durch die analytisch-poetische Geste, Signifikanten einzusetzen, die Leben und Tod zugleich evozieren, vom Echo der (Lebens-)Verlängerung (*s'étendre*) im Verb für die Auslöschung (»s'éteindre«) bis zur phonetischen Nähe zwischen Befriedigung (»assasié«) und Mord (»assassiné«),[30] genauso wie die Resonanz nicht nur zwischen Reife (»mûrir«) und Sterben (»mourir«), sondern auch zum deutschen »mir«. Phonematische Zusammenklänge lassen die ausschlaggebenden Signifikanten der ersten Strophe mit ihren Inversionen und anderen (z.B. »mûrir« / »mir«) resonieren, was einen Missklang im Herzen des poetischen Sprechens symbolisiert, der sich der eindeutigen Identifikation widersetzt. Diesem Zusammenfallen von Missklang und Einklang kommt vielleicht nur die Spannung zwischen dem Ruf nach göttlicher Intervention und der Evokation des Reifens gleich, die auf der einen Seite daran erinnert, dass sogenanntes natürliches Reifen mindestens genauso künstlich wie natürlich ist, dank der Arbeit der Parzen, die den Ehegrund (zwischen Zeus und Themis) für die Geburt der Jahreszeiten legten und die die Länge jedes Lebensfadens bestimmen. Andererseits tritt gerade durch die Ausrichtung dichterischer Kunst an der Natur der Parzen ein weiterer Missklang hervor neben dem, den ihr Kunstgriff in die Natur einführt. Denn wenn der Dichter bereits zur Melodie der Schicksalsgöttinnen singt – wenn sein Anruf »Accordez-moi, ô Parques [Gönnet mir, o Parzen]« insgeheim den Imperativ »Accordez-moi aux Parques« [Bringet mich in Einklang mit den Parzen; Überantwortet mich den Parzen]« enthält –, dann zieht diese Korrespondenz zwischen Dichter und Schicksalsgöttinnen beide auch gefährlich nah an den Kollaps heran und droht die Trennung auszulöschen, die jeder Einklang erfordern würde. Auf all diese und mehr Weisen stellen sich sowohl Sänger als auch Adressat als unidentifizierbar heraus, während das sogenannte »süße Spiel«, das sich zwischen ihnen abspielt, sich in jedem Augenblick als konfliktbeladen erweist.

Je enger sich das Gedicht demjenigen annähert, das es anspricht, desto mehr neigt es sich dem zu, was Abraham charakterisiert als einen »blocage complet des opérations symboliques et l'imminence de la dissolution des symbolismes constituées,

c'est-à-dire de la régression à l'Angoisse originaire [komplette Blockierung der symbolischen Operationen und die unmittelbar bevorstehende Auflösung der konstituierten Symbolismen, das heißt, die Regression in die Urangst]«.[31] Nur durch weitere symbolische Un-Bestimmung kann diese Blockierung [blocage] überwunden werden. Ob sie durch drohende Angst motiviert ist oder durch einen anderen Impuls: So oder so ist eine Bewegung zur Un-Bestimmung lesbar, wenn die zweite Strophe in Entfernung sowohl von der anfänglichen Instanz poetischen Sprechens als auch von den Parzen anfängt. Zu Beginn ist ein scharfer Wechsel der Position wie auch des Tons mit einer unpersönlichen Äußerung über die »Seele« im Allgemeinen verzeichnet, deren Allgemeinheit Abraham steigert, indem er »die Seele« mit »un tel« übersetzt: »Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht / Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht« wird zu »Tel qui sur terre ne fit valoir sa part / Divine n'a, pas même aux enfers, repos«. Und sobald sich das Thema, der Ton, und die Position der Sprechinstanz ändern, ändert sich auch das göttliche Andere, zu dem es sich verhält. Mit dieser Verschiebung des Schauplatzes aus der irdischen Sphäre jahreszeitlichen Wachstums in die Unterwelt appelliert die zweite Strophe an ein göttliches Recht, dessen Gültigkeit in der Unterwelt weiterbesteht. Das impliziert auch, dass die die Seele animierenden Begehren gar nicht in Einklang mit dem Schicksal stehen müssen, sondern stattdessen die einem Einzelnen zugewiesene Zeit auf Erden überschreiten und daher sogar lebendig begraben werden können. In dieser Hinsicht ist es kaum ein Zufall, dass diese Verse über die Seele und göttliches Recht als Motto für Abrahams und Toroks Essay über »das begrabene Begehren [désir enterré]« dienen, das auf dem unzugänglichen Kern des Subjekts ruht und ruhelos verlangt, hervorgebracht zu werden.[32] Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass die Schicksalsgöttinnen einfach abgesetzt werden. In der sich entwickelnden Symbolisierung des Gedichts bestehen diese göttlichen Instanzen fort durch die Göttlichkeit des Rechts, das jeder Seele gewährt wird. Abraham gibt dies als »sa part divine« wieder und arbeitet damit in einer weiteren analytisch-poetischen Geste heraus, wie Hölderlins »göttlich Recht« noch immer eine Andeutung auf das griechische »*μοῖρα* [moira: *Anteil, Los, Schicksal*]« mit sich führt, wie

sie etwa in der Wendung »κατὰ μοῖραν [kata moiran: *dem Recht zufolge*]« erscheint. Die Schicksalsmächte haben also noch ihren Anteil an der symbolischen Ordnung, die in der zweiten Strophe Gestalt annimmt, wenn auch einen enigmatischeren. Sie sind nicht länger ein *ihr*, das adressiert werden kann – und das heißt, buchstäblich: nicht länger ein *Ich* – sondern jemandes »Recht« in einem Kontext, in dem Anspruch *de jure* offenkundig keine *de facto* Garantie einschließt. Weit davon entfernt, durchgesetzt zu werden, weist die Tatsache, dass sich auf dieses göttliche Recht nur unter den Vorzeichen des Mangels und der Unruhe berufen wird, vielmehr darauf hin, dass seine Gewalt vielleicht allein in dem Begehren liegt, das seine Nichterfüllung erregt.

So wendet sich die Symbolisierung des Schicksals in der zweiten Strophe vom drohenden Kollaps, auf den die erste zusteuerte. Aber damit sind die Spannungen um den vorgeblichen [*would-be*] Dichter, Adressaten und Gedicht noch nicht aufgelöst, insofern diese letzte (Schicksals-)Wendung sich damit der ebenso angstvollen Alternative eines völligen Verlusts des Anderen annähert, oder zumindest des fremden Teils (»part«), der im Modus eines »non« integral für jede Seele wäre. Denn wenn es sein kann, dass *göttliches* Recht nicht erfüllt wird, dann gäbe es keine Garantie, dass schon die Vorstellung dieses Rechts nichts anderes als ein Irrtum oder eine Einbildung ist. Genau diese beunruhigende Möglichkeit erwähnt und bestreitet Hölderlin in einem Brief an seinen Freund Neuffer, dem sein Gedicht *An die Parzen* beiliegt:

> Ich weiß es wohl, daß ich noch nichts bin, und vieleicht, ich werde nie nichts werden. Aber hebt das meinen Glauben auf? Und ist mein Glaube darum Einbildung und Eitelkeit? Ich denke nicht. Ich werde sagen, daß ich mich nicht recht verstanden habe, wenn hienieden mir nichts trefliches gelingt. Uns selber zu verstehen! das ists, was uns emporbringt. Lassen wir uns irre machen an uns selbst, an unserm θειον [theion] (*göttlichen Zug*), oder wie Dus nennen willst, dann ist auch alle Kunst und alle Müh umsonst.[33]

Seinerseits signalisiert Abraham einen Bruch mit dem klassischen Schicksalsdiskurs – das Schicksal, dem sich den Mythen des Altertums zufolge sogar die Götter fügen müssen –,[34] wenn

er die zweite Strophe mit Signifikanten übersetzt, die einen christlichen Kosmos evozieren: Er verwendet »enfers« für »Orkus« und er spricht von einer »Grâce«, die keine wörtliche Entsprechung in Hölderlins deutschem Text hat. Diese radikale Untreue bringt die Prekarität der im Spiel befindlichen göttlichen Identitäten zum Vorschein, deren wechselnde Bezeichnungen und Mangel einer Garantie schon in Hölderlins Fassung die fundamentale Brüchigkeit von sowohl Glauben als auch Schicksal bezeugen. In beiden Fassungen antworten zudem die letzten Verse der zweiten Strophe indirekt auf die Nichterfüllung göttlichen Rechts, indem sie noch eine weitere Symbolisierung des Heiligen anbieten, das jetzt mit dem Gedicht, das das Herz des Dichters drückt, zusammenfällt: »das Heil'ge, das am Herzen mir liegt, das Gedicht«, oder, in Abrahams Fassung: »l'oeuvre sainte, / L'ode qui gît en mon coeur«.

Aber worauf läuft es hinaus, wenn »das Heilige« die Rolle des Gedichts, das am Herzen liegt, übernimmt? In diesem Zusammenhang mit dem Gedicht ist »das Heilige« keine externe göttliche Instanz mehr, aber es ist zugleich auch nicht weniger fremd als die Schicksalsmächte. Denn insofern es drängt, ausgesprochen zu werden, bleibt es innerhalb des Gedichts eine unausgesprochene Forderung, deren Erfüllung das gegenwärtige Gedicht weder herbeibringt noch herbeibringen könnte, ohne sich selbst aufzuheben. Abrahams Übersetzung »l'ôde qui gît en mon coeur« suggeriert, dass ein Anderes im Kern der Ode *An die Parzen* begraben ist, als sei in der Floskel »etwas auf dem Herzen haben« eine Grabinschrift eingeschrieben – »Ci-gît«. Anders gesagt: der poetische Korpus, der hervorgebracht werden soll, wäre keine reifende Frucht, sondern ein heiliger, fremder *cadavre exquis*: »das Heil'ge … das Gedicht«. Aber auch in der deutschen Fassung scheint ein kritischer Punkt erreicht zu sein, wenn es darum geht, dieses fremde und heilige, wenn nicht tote und begrabene Andere zu (er-)tragen. Diese Krise wird im Abbruch der zweiten Strophe mit einem Konditionalsatz verzeichnet, der ohne Interpunktion zwischen Behauptung oder Frage ununterscheidbar wäre: »Doch ist mir einst das Heil'ge, das am / Herzen mir liegt, das Gedicht gelungen«. Diese syntaktische Un-Bestimmung ist auch in Abrahams Fassung abgebildet, dank der buchstäblichen Identität zwischen »Aber falls« (»Mais si«)

und »Aber doch« (»Mais *si*«): »Mais si, par Grâce, l'oeuvre sainte, / L'ode qui gît en mon coeur me comble«. Nur das Komma signalisiert, dass wahrscheinlich ein Komplement folgt, statt den Modus der Äußerung völlig von Interpretation und Intonation abhängig zu machen. Aber dieses stille Zeichen setzt die anderen syntaktischen Möglichkeiten, die den Zeilen eingeschrieben sind, nur geringfügig aus. Die wörtliche Identität und funktionale Differenz zwischen Konditional und Behauptung deuten auf die Möglichkeit hin, dass das heilige Werk gar nicht mehr aussteht, sondern sich schon ereignet haben könnte, und zwar auf eine Weise, die die Beziehung zwischen dem heiligen und dem gegenwärtigen Gedicht, zwischen Vergangenheit und Zukunft und – wer weiß? – zwischen den Toten und den Lebenden gänzlich un-bestimmt lässt.

Diese syntaktische Un-Bestimmung wird nach dem Strophenende nur noch verstärkt, da die dritte Strophe auf Deutsch mit einer Anrufung beginnt: »Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!« Wenn der vorangegangene Satz »ist mir einst … das Gedicht gelungen« als konditionaler Bezug gelesen werden soll, oszilliert das folgende Komplement zwischen dem Angebot eines hypothetischen Schlusses und der Performanz eben jenes Grußes, der nur käme, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt wären. Etwas scheint zwischen der zweiten und dritten Strophe geschehen zu sein, aber Modus, Zeit, Bedingungen und Status dieses Geschehnisses bleiben unidentifizierbar. Diese Spannung wird in den folgenden Sätzen ebenfalls verzeichnet, deren Beziehung zum (möglichen) Konditionalsatz der zweiten Strophe zunehmend unsicher wird. Der dem Willkommensruf unmittelbar folgende Satz zum Beispiel beginnt mit der Behauptung von Zufriedenheit im Indikativ, deren Wortstellung suggeriert, dass es sich um einen Hauptsatz handelt (»Zufrieden bin ich«) – als ob Zufriedenheit tatsächlich durch das virtuelle So-Tun-Als-Ob, die Stille der Schattenwelt willkommen zu heißen, heraufbeschworen worden wäre. Zugleich erinnert der Vokativ »o Stille der Schattenwelt!« an den ausrufenden Vokativ der ersten Strophe (»ihr Gewaltigen!«) und lässt so fraglich, ob der Ausruf in der dritten Strophe auch keine finale Zeichensetzung, sondern ein vorzeitiger Worterguss ist, in welchem Fall die Bekräftigung »Zufrieden bin ich« als (syntaktisch ab-

weichend) weiteres Komplement zum (fraglichen) Konditionalsatz der zweiten Strophe stünde. Das Geschehnis selbst nominaler Befriedigung bleibt letztlich unbestimmt. Abraham unterstreicht das mit seiner wahrscheinlich radikalsten analytisch-poetischen Intervention, wenn er es mit einem Versprechen, zu warten, ersetzt: »Ferme j'attendrai«. Es ist dies ein Versprechen, dessen Festigkeit (»ferme«) kaum behauptet ist, da sie schon abgemildert wird: erstens durch ihre Nähe zu einem Verb, das eine bestimmte »tendresse« birgt (»attendrai«), und zweitens durch die Auslassung jedes Komplements zu »attendre«. Zugleich grenzt die ausgesprochene Entschlossenheit, zu warten, an Leere, wenn nicht Angst, da Abrahams Formulierung kein Zeichen von irgendetwas gibt, was das Warten je befriedigen könnte.

So oder so scheint der Prozess der Symbolisierung, den das Gedicht durchführt, hier an eine Grenze zu stoßen. Denn wenn Befriedigung nichts zu begehren übrigließe oder wenn Warten alles wäre, was noch getan werden könnte, dann könnte kaum noch irgendetwas hinzugefügt werden außer der Wiederholung besagter Befriedigung oder der Wiederholung des Bekenntnisses zu warten. Aber selbst wo sie den Anschein haben, dasselbe zu verstärken, passiert etwas anderes in den letzten Versen; etwas, das wohl auf ein Begehren anderer Ordnung antwortet als des Drangs, ein heiliges Werk zu leisten und die Stille willkommen zu heißen. Zunächst beschwört die Projektion eines Abstiegs in die Unterwelt *ohne* Leier – im Modus eines »non« – den mythischen Sänger par excellence herauf, der *mit* seiner Leier in die Unterwelt hinabstieg: Orpheus, der das Gedicht seit der ersten Assoziation von Lied und Tod heimsuchte. Das Bekenntnis, die Leier loszulassen, wäre dann ein Bekenntnis, orphische Aspirationen aufzugeben, eine Art Selbstkastration, aber darüber hinaus wäre es eines, das zugleich rettet, was es aufgibt. Denn die Entsagung musischen Spiels (und orphischer Ambition) wird nur erwägt – mit ihr wird nur *gespielt* – in der Ode eines vorgeblichen [*would-be*] Sängers, was ebendie Verbindung, die verneint wird, erst herstellt und die Entsagung lyrischer Performanz zu einem weiteren Element dieser Performanz macht. Ähnlich erinnert die emphatische Evokation von Saiten in »Saitenspiel« und »jeu à cordes« an die Schicksalsfäden und unter-

wirft auch diese dem Spiel. Indem suggeriert wird, dass das konstitutive Organ des Sängers, die »cordes« des »jeu« und des ›je‹, auf seinen Wunsch hin losgelassen werden könnte, wird scheinbar den Schicksalsmächten ein Zugeständnis gemacht, selbst als der Sänger weiter an diesen Fäden zieht. Was durchtrennt wird, ist stattdessen der Einklang mit der eingehenden Bitte »*Accordez*-moi«, die buchstäblich in dem Ausdruck »mon jeu *à cordes*« begegnet.

Daher ist es möglich, dass der vorletzte Satz »Einmal / lebt' ich, wie Götter« auf diese performative Annäherung an Orpheus und die Schicksalsgöttinnen anspielt, statt auf die hypothetische Errungenschaft eines heiligen Gedichts, das dem Sprecher auf dem Herzen liegt. Indem er mit der Möglichkeit spielt, das musische Spiel hinter sich zu lassen und die Stricke, die ihn halten, tödlich zu zertrennen, wird der Sänger des Gedichts ein Lied gespielt haben, dass ihm erlaubt, sein klassisches Vorbild und seine göttlichen Adressaten *zu sein und nicht zu sein*, wie Abrahams Futur-II-Konstruktion besonders deutlich macht: »j'aurai pu / Vivre tels dieux«. Eine höchst unsichere intersubjektive Identität scheint dann schließlich durch ein Spiel von Annäherung und Verweigerung Gestalt anzunehmen. Aber sie hängt buchstäblich an einem Faden und bleibt spannungsbeladen, wie die Ambivalenz der ausdrücklichen Einmaligkeit des Lebens zeigt: das »einmal«, das zählen soll. Wie mit den Versen der zweiten Strophe (wo »Doch ist« wahrscheinlich einen Konditionalsatz einführt, aber grammatisch ununterscheidbar ist von der Eröffnung einer Beteuerung oder einer Frage) und wie mit dem Satz »Zufrieden bin ich« (der einen hypothetischen Schluss ziehen oder eine echte Befriedigung bezeugen könnte) können am Ende Konjunktiv und Präteritum von »lebt'« buchstäblich nicht unterschieden werden – und es können so denn auch nicht unterschieden werden virtuelle und gelebte Zeit des Lebens. Bis zum Ende des Gedichts erstreckt sich die symbolische Unbestimmtheit auf die operativen Formen der Syntax, verzeichnet Begehren und Ängste, die zu komplex, vielstimmig und konfliktbeladen sind, um zu irgendeiner Auflösung zu geraten, die formalisiert und wiederholt werden könnte in Urteilen wie *A ist A* oder *A ist B*.

Doch vielleicht ist das genug – »mehr bedarfs nicht«, »Cela peut suffire« – um mit der symbolischen Dynamik zu leben, die in der Anrufung der Schicksalsgöttinnen katalysiert wurde, eine transsubjektive Dynamik, die es verschiedenen Sprechern, Aussagen und Adressaten erlaubt zu entstehen und durch die jedes identifizierbare Subjekt immer zugleich angesprochen und anfechtbar bleibt. Daher reduziert das Subjekt, das den letzten Ausdruck »und mehr bedarfs nicht« regiert, alles, was aufs Spiel gesetzt wurde, zu einem anonymen Platzhalter (»es«), der keinen Hinweis darauf gibt, wofür oder für wen es nichts mehr bedürfe. Geht es darum, wie Götter zu leben? Darum, das auf dem Herzen liegende Lied loszulassen? Die Reihe von Alternativen ließe sich unendlich fortsetzen – es ist eine Frage des *Es* –, aber diese Un-Bestimmung suggeriert, dass es vielleicht genügt, Identitäten in der Schwebe zu erwägen und damit ein Gespräch – ein *entretien* – zu erlauben, das zwischen Möchtegernen und Gewesenen [*would-bes and has-beens*] stattfindet. Wenn Abrahams Essay über *Le symbole* eine genetische Darstellung der Identitätsbildung anbietet, dann zeichnen Hölderlins Ode und Abrahams analytisch-poetische Übersetzung eine misslingende Genese nach, deren aufeinanderfolgende Misserfolge erfolgreich eine Alternative zu den symbolischen Alternativen von Sprecher und Anderem, Befriedigung und Unruhe aufzeigen. Sie laufen auf eine Ansprache hinaus, die anders geartet ist als das, was Identität ansprechend macht, und die der Alterität gegenüber radikaler offen ist als eine Bitte: die Ansprache des Gedichts.

Übersetzt von Sönke Parpart

1. Nicolas Abraham, *Le symbole, ou l'au-delà du phénomène*, in ders., Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1987, Flammarion, 25–76.

2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. Manfred Schröter, München 1966, Beck, 28.

3. Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, New York 1996, Norton, 96 [meine Übers., KM].

4. Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907,* in *Husserliana*, XVI,

hg. v. Ulrich Claesges, Den Haag 1973, Nijhoff, 27.

5. Abraham, *Le symbole*, 37 [hier und im Folgenden meine Übers., KM].

6. Ebd.

7. Abraham beobachtet, es sei möglich »de tirer de la notion de compulsion de répétition, reproduisant, selon Freud comme par une sorte d' ›élasticité de la matière vivante‹, un trauma initial [aus einem anfänglichen Trauma die Vorstellung des Wiederholungszwangs abzuleiten, der nach Freud eine Art von ›organischer Elastizität‹ reproduziert]«. Und er fährt fort: »De même, la reproduction des effets du trauma *en absence de celui-ci* exige la constitution d'un instrument d'itération [gleichwohl fordert die Reproduktion der Folgen des Traumas *in absentia* die Konstitution eines Instruments der Iteration]« (*Le symbole*, 36). Dieser Konstitution wird der Charakter einer »invention [Erfindung]« bzw. »création [Schöpfung]« zugeschrieben, deren traumatische Prägung insistent wiederholt wird (ebd., 49 bzw. 51; vgl. dazu auch 55).

8. Ebd., 37.

9. Ebd., 38.

10. Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, in *L'écorce et le noyau*, 15–24: 23. Der beste Kommentar zu den Implikationen dieser geteilten »essence« ist immer noch Jacques Derrida, *FORS. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, in Abraham, Torok, *Cryptonomie. Le Verbier de l'Homme aux Loups*, Paris 1976, Flammarion, 7–73, deutsche Übersetzung *FORS. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok*, in *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, übers. v. Werner Hamacher, Basel 2008, Engeler, 9–59. Die Texte, auf die sich Derrida konzentriert, sind jedoch andere als die in diesem Aufsatz angesprochenen, der darauf zielt, weitere Effekte dessen zu verzeichnen, was Derrida die »stratégie [Strategie]« von Abrahams »discours [Diskurs]« bzw. »la forme de son irruption ou de son effraction dans l'espace discursive traditionnel [die Form seines Einfalls oder seines Einbruchs in den traditionellen Diskursraum]« nennt (*FORS*, 45 [dt. 38]).

11. Der Bindestrich-Ausdruck ist ebd., 47 [dt. 39] entlehnt.

12. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, in ders., *Gesamtausgabe*, 11, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2006, Klostermann, 35.

13. Ebd., 39.

14. Andernorts diskutiert Abraham explizit die Großschreibung von Namen für psychoanalytische »Begriffe« als graphisches Mittel, die »attention [Aufmerksamkeit]« auf ein »mystère, celui même de l'impensé [Mysterium, (…) jenes des Ungedachten selbst]« zu lenken (Nicolas Abraham, *L'écorce et le noyau* [Kapitel], in *L'écorce et le noyau*, 203–226: 209; deutsch *Die Rinde und der Kern*, übers. v. Tim Trzaskalik, in *Kultur & Gespenster*, 5 (2007), 161–176: 165).

15. Abraham, *Le symbole*, 38.

16. Ebd.

17. Ebd.

18. Ebd.

19. Ebd.

20. Abraham, *Le symbole*, 39, 40.

21. Heidegger, *Identität und Differenz*, 35.

22. Wenn er die komplexe Ebene der Symbolisierung thematisiert, die Phylogenie darstellt, spricht Abraham explizit von einem »dialogue [Dialog]« zwischen dem »centre génétique [genetischen Zentrum]« eines Organismus und seiner »monde vital [Lebenswelt]« (Abraham, *Le symbole*, 67).

23. Abraham, *Le temps, le rythme et l'inconscient. Réflexions pour une esthétique psychanalytique*, in *L'écorce et le noyau*, 88–119: 108.

24. Friedrich Hölderlin, *An die Parzen*, in ders., *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe. Oden II*, hg. v. D. E. Sattler und Michael Knaupp, Frankfurt a.M. 1984, Stroemfeld, 541.

25. Hölderlin, *Invocation aux Parques*, in Abraham, *Rythmes. De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse*, hg. v. Nicholas Rand, Maria Torok, Paris 1985, Flammarion, 5.

26. Hölderlin schrieb die Ode, während er an seiner unvollendeten Tragödie *Der Tod des Empedokles* arbeitete, und sandte seinem Freund Christian Ludwig Neuffer eine Abschrift im Kontext eines Briefs, der viele in der Ode adressierten Fragen aufgreift: die Frage der poetischen Berufung, ihre Beziehung zu einem göttlichen Anteil im Selbst und die Fremdheit dieses eigenen Loses. Die relevanten Abschnitte des Briefes werden im Weiteren zitiert.

27. Maurice Blanchot stellt das Dilemma poetischer Produktion ähnlich dar, unter anderem in *L'espace littéraire*, Paris 1955, Gallimard.

28. Karl Philipp Moritz, *Götterlehre, oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin 1795, Unger, 32.

29. Im Folgenden erscheint »would-be« jedes Mal in eckigen Klammern, wo es in der amerikanischen Fassung dieses Beitrags verwendet wird. Der Ausdruck »would-be« hat seine semantische Entsprechung in »angehend« oder »Möchtegern« – der amerikanische Ausdruck hebt aber zusätzlich den ontologisch ungesicherten Status des Subjekts hervor. Wenn nach Abraham das Sein des Seienden der nachträgliche Effekt einer symbolischen Struktur der Iterierbarkeit ist, wäre jegliches Seiendes, dessen Symbolisierung noch im Werden begriffen ist, noch nicht seiend, d.h. »would-be«.

30. Ich danke Charles de Roche dafür, dass er mich auf diese Nähe aufmerksam gemacht hat.

31. Abraham, *Le symbole*, 44.

32. Abraham, Torok, *»L'objet perdu-moi«. Notations sur l'identification endocryptique*, in *L'écorce et le noyau*, 295–317, hier 306. Zu Beginn kommentieren Abraham und Torok die Verse Hölderlins, die in ihrem Motto auftauchen: »Ainsi parle le poète. Oui, la ›part divine‹, l'œuvre issue de la retrouvaille de soi-même, ne vient à existence qu'à se faire valoir, qu'à se faire reconnaître. [So spricht der Dichter. Ja, das ›göttlich Recht‹, das Werk, das aus dem Wiederfinden seiner selbst hervorging, kommt nur zur Existenz, um sich gelten, um sich anerkennen zu machen.]«

33. Hölderlin an Neuffer, August 1798, in ders., *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, hg. v. Michael Knaupp, München 1992–1993, Hanser, II (1992): 696.

34. Moritz, *Götterlehre*, 34–35.

rythme, myther, Mütter
Nicolas Abraham als Übersetzer Goethes

Philippe P. Haensler

»Die Mütter! Mütter! – 's klingt so wunderlich!« *(Faust II)*

Im September 1962 findet in Cerisy-la-Salle im Norden Frankreichs ein Kolloquium zum Thema *L'art et la psychanalyse* [*Die Kunst und die Psychoanalyse*] statt. Unter den Teilnehmer:innen der von André Berge, Anne Clancier, Paul Ricœur und Lothar-Henry Rubinstein organisierten Veranstaltung ist Nicolas Abraham, der einen Vortrag über *Le temps, le rythme et l'inconscient* [*Die Zeit, der Rhythmus und das Unbewusste*] hält. Ausgangspunkt ist ein konkretes Problem. »*Un problème concret: les lois du rythme sont-elles psychanalysables* [*sind die Gesetze des Rhythmus psychoanalysierbar*]*?*«[1] Es ist diese Frage Abrahams, mit der ich mich – nach einer kurzen Bemerkung zur Publikationsgeschichte von Abrahams Text (Teil 1) – im Folgenden beschäftigen möchte. Abrahams Antwort wird ihn zu Johann Wolfgang von Goethes Text *Der Zauberlehrling* führen, dem Abraham eine selbst angefertigte französische Übersetzung beigibt (Teil 2). Wie herausgearbeitet wird, buchstabiert Goethes Ballade, auf den ersten Blick ein Beispiel unter anderen für Abrahams Rhythmustheorie, auf einen zweiten Blick die kryptischen poetischen Prinzipien von Abrahams eigenem Text aus (Teile 3–5): In seinem unausgesprochenen, auf anderen Wegen als dem der Aussage zur Sprache drängenden Zentrum steht, so meine These, die Figur der *Mutter* – aber präzise *als abwesender*. In biographischer Perspektive ist hinter dieser verwinkelten Obsession des Texts auch ein persönliches Trauma Abrahams lesbar (Teil 6).

1.

Zum ersten Mal wird *Le temps, le rythme et l'inconscient* im Jahr 1968 publiziert, ergänzt durch einen achtseitigen Auszug aus den Diskussionen, die 1962 in Cerisy-la-Salle auf den Vortrag folgten.[2] Eine zweite Publikation findet 1972 in der Zeitschrift *Revue française de psychanalyse* statt.[3] Während der Text im Jahr 1968 »sous une forme passablement tronquée [in einer ziemlich verstümmelten Form]« abgedruckt worden war, handelt es sich nun, wie Abraham erklärt, um die »version intégrale [vollständige Version]«.[4] In dieser Version – die den Untertitel *Réflexions pour une esthétique psychanalytique* trägt – ist der Text ca. zehn Seiten umfangreicher als in der ursprünglich publizierten, und er wird nicht länger von Exzerpten aus den Gesprächen in Cerisy-la-Salle begleitet. 1978, drei Jahre nach Abrahams Tod, kommt es zu einer dritten Publikation im Rahmen der von Maria Torok besorgten Textsammlung *L'écorce et le noyau*.[5] Diese Version ist inhaltlich identisch mit der in der *Revue française de psychanalyse* publizierten. Zum vierten Mal abgedruckt wird der Text 1985 in der von Torok gemeinsam mit Nicolas T. Rand, Abrahams Neffe, herausgegebenen Sammlung *Rythmes. De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse*.[6] In Anlehnung an die in der *Revue française de psychanalyse* und dann in *L'écorce et le noyau* verwendete Titel-/Untertitelstruktur (deren Hierarchie sie allerdings umkehren) überschreiben Torok und Rand den Text mit *Pour une esthétique psychanalytique. Le temps, le rythme et l'inconscient.* Tatsächlich liegt dem in *Rythmes* abgedruckten Text aber die (gekürzte und anders betitelte) Version von 1968 zugrunde. Auch Auszüge aus den Diskussionen in Cerisy-la-Salle sind nun wieder beigefügt, wenn auch in einer stark abgeänderten Form. Ein weiterer Eingriff seitens der Herausgeber:innen findet sich ganz zu Beginn von Abrahams Text, dem neu ein (weder kommentiertes noch überhaupt nachgewiesenes) Mottozitat vorangestellt ist. In einer Übersetzung von Charles de Roche liegt die in *Rythmes* veröffentlichte Fassung von Abrahams Text als einzige auch in deutscher Sprache vor.[7]

2.

Ich wende mich dem eigentlichen Text (in der Version von 1968) zu. Er entzündet sich, wie eingangs zitiert, an einem »problème

concret«, nämlich: »les lois du rythme sont-elles psychanalysables?« Abraham widmet sich dieser Frage in zweierlei Weise.

In der ersten Hälfte des Texts stehen Überlegungen grundsätzlich-theoretischen Einschlags im Vordergrund. Diese Überlegungen – ich begnüge mich hier mit den allergröbsten Strichen – lassen sich ihrerseits in zwei Bereiche teilen. Erstens verweist Abraham auf die Möglichkeit einer neuartigen »théorie psychanalytique de la temporalité [psychoanalytischen Theorie der Temporalität]«,[8] wie sie in der Frage nach dem Rhythmus impliziert sei. Zweitens – nicht unverbunden mit ersterem Problembereich, doch verbunden in einer Weise, die von Abraham nur angedeutet wird – denkt Abraham ein Konzept von ästhetischer Produktion an, das im Kunstwerk ein »être autonome pour autant qu'elle nous communique un Je qui se suffit [autonomes Seiendes in dem Maß, als es uns ein Ich mitteilt, das sich selbst genügt]«,[9] sähe. Entsprechend sei das eigentliche »objet d'une critique psychanalytique [Anliegen einer psychoanalytischen Kritik]« eines Gedichts und seines Rhythmus nicht, wie die Eingangsfrage von *Le temps, le rythme et l'inconscient* nahelegen könnte, die psychobiographische »reconstitution du passé [Wiederherstellung der Vergangenheit]« seiner Autor:in, sondern eine davon zu scheidende »explication génétique de l'inconscient [...] propre au Je concret qui habite l'œuvre [genetische Erklärung des Unbewussten, das dem konkreten Ich eines bestimmten Werkes eignet]«.[10]

Nach diesen abstrakten Überlegungen versucht Abraham seine Frage nach der Psychoanalysierbarkeit des Rhythmus in der zweiten Hälfte des Texts *in actu* zu beantworten. Was der Leser:in an die Hand gegeben werden soll, ist eine (am Anfang des Texts so genannte, aufgrund besagter theoretischer Überlegungen aber eben nicht unmittelbar in Angriff genommene) »appréhension psychanalytique concrète de quelques rythmes simples de la prosodie, abstraction faite des aspects sémantiques, mythiques ou anecdotiques de la poésie [konkrete psychoanalytische Einsichtnahme in einige einfach Rhythmen der Prosodie, unter Absehung von den semantischen, mythischen oder anekdotischen Aspekten der Poesie]«.[11] Diese »appréhension« hat namentlich zwei Gegenstände: Goethes Gedicht *Der Zauberlehrling* und Edgar Allan Poes *The Raven*. Ich konzentriere mich

hier auf Abrahams Analyse des *Zauberlehrlings*, die sich, spezifischer, mit der ersten Strophe der Ballade befasst. Die sechzehn Verse werden von Abraham ergänzt durch eine metrische Aufschlüsselung sowie eine selbst angefertigte Übersetzung inklusive Reimschema:[12]

Hat der alte Hexenmeister	—⏑/—⏑//—⏑/—⏑	(a^1) Loin le vieux, le sorcier-maître
Sich doch einmal wegbegeben.	—⏑/—⏑//—⏑/—⏑	(b^1) Je suis seul, le champ est libre,
Und nun sollen seine Geister	—⏑/—⏑//—⏑/—⏑	(a^2) Hop, ses esprits, hop, ses êtres,
Auch nach meinem Willen leben.	—⏑/—⏑//—⏑/—⏑	(b^2) A mon gré ils ont à vivre.
Seine Wort und Werke	—⏑//—⏑/—⏑	(c) J'ai le mot, le geste,
Merkt ich und den Brauch,	—⏑/—⏑/—	(d) J'ai surpris la marche,
Und mit Geistesstärke	—⏑/—⏑/⏑	(c) Servi d'esprits prestes
Tu' ich Wunder auch.	—⏑/—⏑/—	(d) Qui n'est thaumaturge?
Walle, walle,	—⏑/—⏑	(e) Passe, passe,
Manche Strecke,	—⏑/—⏑	(f) Mainte sente,
Dass zum Zwecke	—⏑/—⏑	(f) Puise et trempe
Wasser fliesse	—⏑/—⏑	(g) Pour que l'eau
Und mit reichem	—⏑/—⏑	(x) Aille et coule
Vollem Schwalle	—⏑/—⏑	(e) A pleine brasse
Zu dem Bade	—⏑/—⏑	(x) Jusqu'à tant et
Sich ergiesse.	—⏑/—⏑	(g) Où il faut.

Die rhythmische Organisation des Texts, deren zugrundeliegender Baustein der Versfuß des Trochäus (zwei Silben, mit Betonung auf der ersten) ist, wird von Abraham folgendermaßen kommentiert:

> Ce rythme, qui pourrait bien être celui d'une berceuse, marque ici le monologue d'un adolescent soudain délivré de la présence oppressante d'un maître omnipotent. Le contenu nous l'indique, ce rythme n'est pas destiné à figurer le règne innocent du nouveau-né ou l'hallucination du rêveur, mais le caractère onirique d'un acte pourtant *effectif* : un vœu infantile de toute puissance en voie de *réalisation*. Rapidement le lecteur est pris d'inquiétude à assister au déchaînement d'un vœu habituel-

> lement promis à l'inconscience et à la symbolisation […] : en plus du dommage et du danger encourus, la fatale auto-castration par oubli de la formule finale.[13]

> Dieser Rhythmus, der zu einem Wiegenlied passen würde, bezeichnet hier den Monolog eines Heranwachsenden, der sich plötzlich von der bedrückenden Gegenwart eines allmächtigen Meisters befreit sieht. Der Inhalt zeigt es uns an, dieser Rhythmus ist nicht bestimmt, die unschuldige Herrschaft des Neugeborenen oder die Halluzination des Träumers zu figurieren, sondern den traumhaften Charakter eines dennoch *wirksamen* Aktes: eines infantilen Allmachtswunschs auf dem Weg seiner *Realisierung*. Schnell wird die Leser:in von Unruhe ergriffen angesichts der Entfesselung eines Wunsches, der gewöhnlich dem Unbewussten und der Symbolisierung vorbehalten bleibt. Von Anfang an sieht man die Katastrophe voraus […]: über den Schaden und die Gefahr hinaus, die erlitten werden, die fatale Selbstkastration durch das Vergessen der finalen Formel.

Dieser Kommentar ist problematisch insbesondere mit Blick auf seinen Ort in der argumentativen Gesamtarchitektur von *Le temps, le rythme et l'inconscient.* Denn hatte Abraham zu Beginn des Texts versprochen, die Gedichtbeispiele unter Absehung von »aspects sémantiques, mythiques ou anecdotiques de la poésie« zu analysieren, so wird die Leser:in nun, wie Charles de Roche in seiner Auslegung von Abrahams Text argumentiert, mit dem Zwischending einer »formsemantisch« zu nennenden Interpretation konfrontiert:

> Die metrisch-rhythmischen Artikulationen des Gedichts *wiederholen, parallelisieren und verdoppeln* in der Lektüre den Ablauf der fiktionalen Handlung und damit den Konflikt im Subjekt, dessen Figuration sie sein soll. Entgegen seiner Absicht gelingt es Abraham hier nicht, die Authentizität des analysierten Kunstwerks nachzuweisen: Der zugrunde liegende Konflikt verlagert sich nicht in die Darstellung, sondern bleibt ihr dargestellter Gegenstand, den die formalen Parameter lediglich illustrieren. Die temporale Artikulation des Kunstwerks bleibt Schein, weil ihr Ausgang […] nur die Situation […] bestätigt, die schon als ihr Ausgangspunkt gegeben war.[14]

Ich unterstreiche die Rede vom »Wiederholen, Parallelisieren und Verdoppeln«, die ich für sehr treffend erachte: nicht nur – worauf sie de Roche bezieht – bezüglich des Verhältnisses zwischen Metrum und Inhalt des *Zauberlehrlings* in der Analyse Abrahams, sondern auch mit Blick auf Abrahams Text überhaupt, welcher, mit *Le temps, le rythme et l'inconscient* überschrieben, mir darin, im Wiederholen, Parallelisieren und Verdoppeln, eine bzw. drei seiner geheimen poetischen Triebfedern zu haben scheint. Ich möchte das im Folgenden plausibilisieren anhand von vier Lektüreskizzen zu Abrahams Text, deren jeweiliger Fokus das *Übersetzen*, ein verstecktes *Freud-Zitat*, das *Unbewusste eines Philosophen* und schließlich *Abrahams Biographie* ist.

3.

Am *Zauberlehrling* interessiert Abraham erklärtermaßen nur der Rhythmus. Auf seine Übersetzung von Goethes Gedicht – welche er, in einem gewissen performativen Widerspruch zu ihrer schriftlich publizierten (und zu Lebzeiten noch ein zweites Mal publizierten) Form, als eine »traduction improvisée [improvisierte Übersetzung]«[15] bezeichnet – geht er nicht näher ein. Das ist erstaunlich eingedenk der immensen Rolle, welche das Übersetzen im Leben Abrahams (der zwischen verschiedenen Sprachen aufwächst, 1938 von Ungarn nach Frankreich emigriert, während des Kriegs als Übersetzer für den Nachrichtendienst rekrutiert wird)[16] und insbesondere auch in seinen Texten spielt. (Mit Blick auf letztere Rolle bemerkt Jacques Derrida an einer Stelle: »Chaque fois la traduction et l'interprétation psychanalytique frayent, l'une pour l'autre, une voie nouvelle, s'orientent l'une l'autre sans aucun privilège unilatéral. [Jedesmal bahnen die poetische Übersetzung und die psychoanalytische Interpretation, die eine für die andere, einen neuen Weg, orientieren sich aneinander ohne einseitiges Privileg.]«[17] Die Übersetzung bei Abraham ist keine *ancilla*, keine Dienerin der Psychoanalyse: »la traduction poétique n'*applique* pas, ne *vérifie* pas, ne suit pas, elle appartient au déchiffrement analytique dans sa phase la plus active et la plus inaugurale [die poetische Übersetzung *appliziert* nicht, *verifiziert* nicht, folgt nicht, sie gehört zur analytischen Dechiffrierung in ihrer aktivsten und anfänglichsten Phase hinzu«].)[18] Bemerkenswert scheint mir das

translatorische Desinteresse in *Le temps, le rythme et l'inconscient* aber noch aus dem anderen Grund: dass es sich bei Abrahams Übersetzung um eine teils sehr freie handelt. »Le champ est libre [die Bahn ist frei]«, sagt sich der Zauberlehrling in Abwesenheit des Meisters. Dasselbe sagt sich, wenn man so will, Abraham in Abwesenheit Goethes – und mit Abraham, unter dessen Feder *Der Zauberlehrling* in der fremden Sprache als Allegorie aufs Übersetzen und dessen Freiheiten wiedererwacht, eine jede Übersetzer:in, die Übersetzung als solche: *Sie ist*, was sie ist, *in Abwesenheit* des Originals.

Aber diese übersetzungspoetische Rückwendung des *L'apprenti Sorcier* auf sich selbst ist nicht die einzige Weise, wie im Text Goethes (in der Lektüre Abrahams) ein Wiederholen, Parallelisieren oder Verdoppeln translatorischer Natur lesbar wird. So spricht Abraham davon, dass das Gedicht wesentlich von der »délivr[ance] de la présence oppressante d'un maître *omnipotent*« handelt – und er legt damit, mit dem (lateinischen) Attribut »omnipotent« (das den griechischen Ausdruck παγκρατής [pankrates] übersetzt), den Finger auf den Ursprung von Goethes Ballade, der eine Übersetzung ist: nämlich aus der Feder Christoph Martin Wielands zu einem Dialog des griechischen Satirikers Lukian von Samosata.[19] Einer der Dialogpartner, Eukrates, berichtet darin von einem ägyptischen Priester, der den Namen Pankrates trug und der »von der Isis selbst in der Magie unterrichtet worden [war]«.[20] Dieser Thaumaturg legte zuweilen

> eine[m] hölzernen Thürriegel, oder eine[m] Besen, oder de[m] Stößel aus einem hölzernen Mörser […] Kleider an und sprach ein paar magische Worte dazu. Sogleich wurde der Besen, oder was es sonst war, von allen Leuten für einen Menschen wie sie selbst gehalten; er gieng hinaus, schöpfte Wasser, besorgte unsre Mahlzeit […]. Sobald wir seiner Dienste nicht mehr nöthig hatten, sprach [Pankrates] ein paar andere Worte, und der Besen wurde wieder Besen, der Stößel wieder Stößel, wie zuvor. […] Endlich fand ich doch einmal die Gelegenheit, […] die Zauber-Formel, die er dazu gebrauchte aufzuschnappen, indem sie nur aus drey Sylben bestand. […] Den folgenden Tag, da er Geschäfte halber ausgegangen war, nehm' ich den Stößel, kleide ihn an, spreche die besag-

> ten drey Sylben, und befehle ihm Wasser zu hohlen. Sogleich bringt er mir einen großen Krug voll. Gut, sprach ich, ich brauche kein Wasser mehr, werde wieder zum Stößel! Aber er kehrte sich nicht an meine Reden, sondern fuhr fort Wasser zu tragen, und trug so lange, daß endlich das ganze Haus damit angefüllt war. […] Immittelst kommt mein Pankrates zurück, und wie er sieht was passiert war, giebt er ihnen ihre vorige Gestalt wieder […].[21]

Das dritte Moment einer im weiteren Sinne »übersetzerischen« Wiederholung, Parallelisierung oder Verdoppelung in Abrahams Text, auf welches ich hier hinweisen will, betrifft das Verhältnis zwischen den beiden Gedichten, der *Zauberlehrling* und Poes *Raven*, welche Abraham untersucht. Nicht nur werden in der Analyse des *Zauberlehrlings* entgegen Abrahams erklärten Ansprüchen formale und semantische Aspekte miteinander verflochten, sondern die Wahl selbst dieses Gedichts wird – im richtigen Winkel und mit Blick auf die andere Wahl Abrahams, *The Raven*, betrachtet – überwacht von einer bestimmten Semantik. Beide Gedichte bedeuten, mit anderen Worten, dasselbe, nämlich bestehen beide wesentlich darin, den Raum einer Absenz – einmal des Hexenmeisters, einmal der Geliebten Lenore – auszumessen.

4.

Ist dieses *tertium comparationis* zwischen den beiden Gedichten, sind die Abwesenheiten, an welchen *Der Zauberlehrling* und *The Raven* sich entzünden, in letzter psychoanalytischer Konsequenz nichts – als das Echo einer abwesenden Mutter? Echo jenes schmerzlichen »Fort« (im Gegensatz zum »Da«) der Mutter, von dessen spielerischen Bewältigung durch das Kind Sigmund Freud in *Jenseits des Lustprinzips* berichtet?[22] Ebendiese Lesart scheint mir Abrahams Text, ohne es auszusagen, nahezulegen, wenn er, die Goethe-Analyse einleitend, als die »structure temporelle la plus primitive [primitivste zeitliche Struktur]«, die dem Menschen bekannt ist, die »articulation d'une tension et d'une détente, d'un appétit et de l'assouvissement [Artikulation einer Spannung und einer Entspannung, eines Appetits/Begehrens und einer Erfüllung]« bestimmt und anfügt: »Ri-

en ne saurait mieux figurer cette structure primordiale de toute temporalisation que la cadence en deux temps, temps fort – temps faible, de la succion comme premier acte relationnel. [Nichts kann diese ursprüngliche Struktur jeder Temporalisierung besser veranschaulichen als die Kadenz – in zwei Zeitteilen, stark und schwach – des Saugens als des ersten relationalen Aktes.]«[23] (In der in *L'écorce et le noyau* abgedruckten ungekürzten Version wird der »premier acte relationnel« bzw. seine symbolische Überwindung im poetischen Rhythmus weiter ausbuchstabiert zur »introjection du rapport au sein [Introjektion des Verhältnisses zur Brust]«.)[24] Abraham belässt es bei diesem Kommentar *en passant*, dessen eigentümliche Anonymität symptomatisch für den Text im Ganzen ist: Die Anderen des »acte relationnel«, nämlich die »Mütter« bzw. »mères«, kommen in Abrahams Text nirgends zur Sprache. Oder: Sie kommen zur Sprache, aber in fremdem Gewand. Dem eines »Hexenmeisters« etwa. Diesem, seinem wörtlichen Material, trägt Abrahams Übersetzung, die den »-meister« zum »maître« macht, anagrammatisch die »mater«, die (lateinische) »Mutter«, ein und den fürs Kind so schmerzlichen »Rhythmus« (»ritme« für »rythme«, worin in der Sprache Goethes wiederum die »myther«/»Mütter« wohnen) ihres »Da-« bzw. »Fort-Seins«. In einer Art von babylonischem Echo begegnet Letztere, die mütterliche »Fort-Zeit«, auch da, wo Abraham »temps fort« für »betonte Silbe« schreibt – um dann das Gedicht Goethes, das mit einer betonten Silbe beginnt, zu eröffnen mit einem Wort, »loin« , das seinerseits »fort« bedeutet.

5.

Von der Abwesenheit des »maître« bzw. der »mère« – die das Kind kompensiert durch Schöpfungen seiner eigenen Phantasie (hier durch unendlich fließendes »Wasser«, »l'eau«, worin »lolo«, französisch-kindersprachlich für »Muttermilch«, anklingt); Schöpfungen, ob derer sich das Kind freilich zu ängstigen beginnen und endlich doch wieder der Zauberworte der Mutter bedürfen wird – von dieser Abwesenheit wird Abrahams Text wesentlich in einer noch anderen Weise bestimmt. Mit dem Problemkomplex des Rhythmus hatte sich Abraham bereits 1948, im Rahmen seiner (zur Erlangung des Diplôme d'études

supérieures) verfassten Schrift *Esquisse d'une phénoménologie de l'expression poétique* [*Skizze einer Phänomenologie des poetischen Ausdrucks*],[25] und dann ein zweites Mal 1952, in dem Aufsatz *La conscience rythmisante. Essai sur la temporalité du rythme* [*Das rhythmisierende Bewusstsein. Versuch über die Zeitlichkeit des Rhythmus*],[26] beschäftigt. Die sachliche Kontinuität zwischen diesen frühen Texten und den (1962 vorgetragenen, 1968 erstpublizierten) Überlegungen in *Le temps, le rythme et l'inconscient* wird jedoch konterkariert von einer entscheidenden Verschiebung methodologischer Natur. Während in *Le temps, le rythme et l'inconscient* nach der »Psychoanalysierbarkeit« des Rhythmus gefragt wird, geht Abraham – der denkbiographisch also gewissermaßen zwei Mütter hat – in früheren Texten ausdrücklich »phänomenologisch« im Sinne Edmund Husserls vor.

Von besonderer Bedeutung dürften für Abraham Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1904–1910) und die darin zentralen Bewusstseinsweisen der »Retention« und der »Protention« gewesen sein. Diese beiden Formen von Intentionalität – die er an einer Stelle mit »primäre Erinnerung und primäre Erwartung«[27] glossiert – bilden für Husserl zusammen mit dem »aktuellen Jetzt«[28] die Struktur der Wahrnehmung als solcher. Husserl spricht auch von einem »retentionalen und protentionalen Hof«, wie ihn eine »[j]ede Wahrnehmung hat«.[29] Das bevorzugte Beispiel in Husserls *Vorlesungen* ist das einer »Melodie«: Wenn sie »erklingt, so verschwindet der einzelne Ton nicht völlig mit dem Aufhören des Reizes […] sonst wären wir ja auch unfähig, die *Verhältnisse* aufeinanderfolgender Töne zu bemerken«.[30] Vielmehr gibt es hier ein eigentümliches, vor jeder bewussten Entscheidung liegendes »*Festhalten* des soeben gehörten Tones«[31] (welcher Ton dadurch aber gleichwohl kein »gegenwärtiger [ist], sondern eben im Jetzt ›primär erinnerter‹: er ist im retentionalen Bewußtsein nicht reell vorhanden«[32] – im Gegensatz etwa zum »Nachklang des Geigentones«, der »eben ein schwacher gegenwärtiger Geigenton und […] von der Retention des eben gewesenen lauten Tones schlechthin verschieden [ist]«).[33] Gleichzeitig mit diesem (retentionalen) »Festhalten« ist ein jedes Wahrnehmungserlebnis »beseelt von Protentionen, die das Kommende als solches leer konstituieren und auffangen, zur Erfüllung

bringen«[34] (wobei Husserl letzterem, dem vorgreifendenZug der Wahrnehmung in seinen *Vorlesungen* deutlich weniger Aufmerksamkeit schenkt als dem retentional-»festhaltenden« und ihn am Melodie-Beispiel denn auch nicht eigens veranschaulicht). In Anlehnung an Husserl-Stellen wie diese wird Abraham in *La conscience rythmisante* schreiben:

> Nous comprenons bien que, tout comme l'appréhension d'une mélodie, la rythmisation comporte un acte radicalement différent d'une simple rencontre avec le rythme-objet, un acte essentiellement créateur, qui, en réalisant la synthèse entre les émergences successives, vise un phénomène irréductible à leur perception brute […].[35]

> Es ist klar, dass – ganz wie bei der Wahrnehmung einer Melodie – die Rhythmisierung einen Akt beinhaltet, der von einer simplen Begegnung mit dem Rhythmus-Objekt radikal verschieden ist; Akt, der wesentlich schöpferisch ist und der, die Synthesis zwischen den aufeinanderfolgenden Vorkommnissen bewerkstelligend, ein Phänomen meint, das irreduzibel auf das *factum brutum* seines Wahrgenommen-Seins ist.

Noch näher am Vokabular Husserls wird Abraham einige Seiten später von der »synthèse d'une ›rétention‹ du passé et d'une ›protention‹ de l'avenir [Synthesis von einer ›Retention‹ der Vergangenheit und von einer ›Protention‹ der Zukunft]«[36] sprechen.

Im Gegensatz zu dieser phänomenologischen Auffassung wird in *Le temps, le rythme et l'inconscient* nun aber eben eine »appréhension psychanalytique« versprochen, wie sie, so Abraham weiter, Hand in Hand gehe mit einer »génétique du temps lui-même, génétique qui demeure interdite au degré husserlien de la phénoménologie [Genetik der Zeit selbst; Genetik, die dem Husserl'schen Grad der Phänomenologie unzugänglich bleibt]«.[37] In diesem Punkt führt Abrahams Text ebendie Szene auf, die er bei Goethe antreffen wird: *Le temps, le rythme et l'inconscient* findet statt bzw. ist, in seinem spezifischen Gehalt genommen, möglich präzise *in absentia* eines Anderen, Husserl, den Abraham rückblickend einen seiner »maîtres spirituels« nennen wird.[38] (Ich merke in Klammern an, dass die-

se Abstandnahme von Husserl ihrerseits Husserlianische Züge trägt. So ist es gerade auch die »Frage nach dem ›Ursprung‹ der Zeit«, die Husserl in seinen *Vorlesungen* beschäftigt.[39] Und auch Abrahams Rede von der »Genetik« dürfte direkt von Husserl herstammen, der nämlich einerseits eine »bloß statische« Phänomenologie kennt, deren »Deskriptionen […] analog den naturhistorischen« sind, andererseits aber auch einen phänomenologischen Zugang zu »Fragen der universalen Genesis und der über die Zeitformung hinausgehenden genetischen Struktur des ego«.)[40] Abraham fährt fort: »C'est précisément la psychanalyse, discipline non-philosophique de prime abord, qui étudie le fonctionnement du point de vue génétique. [Es ist nun die Psychoanalyse, eine nicht philosophische Disziplin auf den ersten Blick, die das Funktionieren der Zeit vom genetischen Gesichtspunkt aus studiert.]«[41]

Aber wenn – auf den ersten Blick – die Phänomenologie in *Le temps, le rythme et l'inconscient* zugunsten der Psychoanalyse in den Hintergrund tritt, so doch nur, um von da aus – vom Hintergrund aus, als Stimme aus dem *off* – dem Text ins Wort zu fallen, seine Worte echo- oder gespensterhaft zu verdoppeln. So ist es – auf einen zweiten Blick – denn nicht nur Abraham der sich für die rhythmische »articulation d'une tension et d'une detente, d'un appetit et de l'assouvissement« interessiert. »Beim Essen«, notiert Husserl, »haben wir nicht stetige Befriedigung bzw. Sättigung. Vielmehr essen wir in Bissen, und nun wäre zu beschreiben der *Rhythmus* in dem Sättigen, dann Leere und heftiger Drang, dann wieder Sättigung, dann Leere und wieder, etwas weniger heftiger, Drang usw.«[42] Und wenn Abraham in direktem Anschluss die Brücke schlägt zur »succion comme premier acte relationnel«, so bringt er damit wiederum ein Interesse auch Husserls zum Ausdruck, der in seinen Manuskripten verschiedentlich das Thema der Mutterschaft berührt[43] und an einer Stelle folgende erstaunliche Skizze einer Phänomenologie des Gestillt-Werdens vorlegt:

> Sowie der Geruch der Mutterbrust und die Lippenberührungsempfindung eintritt, ist eine instinktive Richtung auf das Trinken geweckt, und eine ursprünglich angepaßte Kinästhese tritt ins Spiel. … Kommt es nicht alsbald zum Trinken, wie ist es da? Etwa der Geruch al-

> lein weckt ein Weiteres, sozusagen eine Leerapperzeption, die doch kein »bewußtes« Ziel hat. Tritt dann Berührung ein, so ist der Weg zur Erfüllung aber erst recht fortgehender instinktiver Trieb, der unerfüllte Intention ist. Dann in der Erfüllung Schluckbewegungen etc. als Erfüllung bringend, als den instinktiven Trieb enthüllend.[44]

Der »Geruch der Mutterbrust« weckt eine »instinktive Richtung auf das Trinken« bzw. eine »ursprünglich angepaßte Kinästhese«, weckt aber auch im psychoanalytischen Ohr eine Erinnerung: an eine Stelle im *Entwurf einer Psychologie*, da Freud eine enge Verbindung von Erinnerung- und (ursprünglich angepaßtem) Bewegungsapparat nahelegt und diese am Beispiel der »Mutterbrust und ihrer Warze« veranschaulicht:

> In der Erinnerung des Kindes befindet sich eine Erfahrung, beim Saugen zufällig gemacht, dass mit einer bestimmten Körperbewegung das Vollbild [der Mutterbrust] sich in das Seitenbild [desselben Objekts ohne die Warze] verwandelt[;] [d]as nun gesehene Seitenbild führt auf die Kopfbewegung, ein Versuch zeigt, dass ihr Gegenstück ausgeführt werden muss, und die Wahrnehmung der Vollansicht ist gewonnen.[45]

Und ein fernes Echo, sublimiertes Echo des »Geruchs der Mutterbrust« begegnet in folgendem Manuskript, da Husserl, der starker Raucher war, notiert:

> Wohlgeruch der Zigarre: Sie erregt ihn, sie hat ihn, aber nicht wie die Farbe oder die Rauigkeit, sondern er ist in der Nase und im Einatmen weiter unten ›in der Luftröhre‹[.] Der Wohlgeruch zieht mich an, ich gebe mich ihm hin. Trieb, die Zigarre wieder in den Mund zu führen und neuen Wohlgeruch zu erregen, dann nachzudenken, es kommen Wortgedanken, ich komme ihnen entgegen, schreibe sie nieder…[46]

Husserls Rauchhabitus – und die Mutterbrust dahinter – in der lesenden Nase kommen mir Gedanken zu seinem philosophischen Projekt im Allgemeinen.[47] Ich komme ihnen entgegen, schreibe sie nieder als konkretes Problem: *Sind die Prinzipien der Phänomenologie psychoanalysierbar?* Ist, was Husserl als das »*Prinzip aller Prinzipien*« seiner Phänomenologie setzt – nämlich: dass einzig die »*originär gebende Anschauung*«, die eigene

Wahrnehmung im Jetzt,»*eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei«[48] – Echo eines alten Traumas? Gebrochen, durch die Wände einer aus Philosophemen gemauerten Gruft. Spricht aus Husserl – der zu den »›Sachen selbst‹« und sich »schlechterdings nicht mit ›bloßen Worten‹« abspeisen lassen will; Husserl, dem »[n]ur was ich immer wieder ›selbst sehen‹ […] kann, […] gelten [soll]«[49] – ein einsames Kind? Kind, das das Fortsein der Mutter kompensiert – durch eine großangelegte Philosophie des Da, eine, mit Derrida zu reden, »Metaphysik der Präsenz«?[50] (Und ist nicht zumindest Husserls Zeitlehre – die vom Vorgreifen auf den kommenden und dem »Festhalten des soeben gehörten Tones« handelt, den gegenwärtigen Augenblick auf alle Zeiten ausweiten will – ausdrücklich um das Bild der Mutterbrust herum konstelliert: mit ihrem »retentionalen und protentionalen *Hof* «, Areola um die Mamilla des Präsens?) Kann es, diesem Faden folgend, erstaunen, dass Husserl zeitlebens unter Schreib-, genauer, Publikationshemmungen litt, sie, die er mehr liebte als alles andere, seine Manuskripte und die in ihnen enthaltenen Probleme, nur sehr ungern aus der Hand gab? Handelt es sich um eine Art »cramponnement [krampfhaftes Festhalten]«,[51] wie sich mit Abraham (der sich dabei auf Imre Herman bezieht) sagen ließe, oder eine Art »introjection du rapport au sein«, wenn Husserl schreibt: »Immer wieder die alten Manuskripte lesen, bessern abschreiben. […] Reine Besinnung, reines Innenleben, in sich *Hineinsaugen* der Probleme und rein ihnen und nur ihnen zugewendet sein, das ist die Hoffnung meiner Zukunft«?[52] Vor dem Hintergrund dieser Fragen wäre es denn kein Zufall, dass Husserl – der Goethe als »unsere größte Dichterpersönlichkeit«[53] verehrte – von seiner Phänomenologie nicht nur einmal in Anlehnung an den *Faust II*[54] sagen kann: »Ihr Arbeitsfeld liegt in schwer zugänglichen Einsamkeiten, denen der ›Mütter‹ aller Erkenntnis.«[55]

6.

Ich schließe ab mit einem Kommentar psychobiographischer Natur. Abraham selbst – der sich in *Le temps, le rythme et l'inconscient* explizit gegen eine »reconstitution du passé« der Autor:in ausspricht – hätte das Folgende nicht gebilligt. Doch ist der Meister eben nicht mehr da und ich habe freie Hand.

Ein letztes konkretes Problem also: *Ist Abrahams Frage nach der Psychoanalysierbarkeit des Rhythmus ihrerseits psychoanalysierbar?* Im Juni 1947 wird Abrahams Gattin, Etla (Edzia) Abraham, geborene Fryszman, ins Hôpital Sainte-Anne in Paris eingewiesen.[56] Im Juli 1949 wird Etla in eine Klinik in Saint-Rémy-en-Comté verlegt, welche sie bis zu ihrem Tod im Jahr 2013 nicht mehr verlassen wird. Der Einweisung ins Sainte-Anne liegt ein – von ihrem Ehemann in Auftrag gegebenes – medizinisches Gutachten zugrunde, das von dem Psychiater und Philosophen Eugène Minkowski unterzeichnet wird. Etlas Hospitalisation wird begründet mit Verweis auf »troubles mentaux de nature schizophrénique [psychische Probleme schizophrener Natur]«.[57] Ich entnehme diese Informationen dem 2021 erschienenen Buch *L'affaire Abraham et Torok. Légende, vie et secrets* von Syrine Slim – und ich folge Slim auch darin, in der Krankheit Etlas und dem resultierenden Kontakt zwischen Nicolas und Minkowski einen der Ursprünge von Nicolas' Interesse am Problem des Rhythmus zu vermuten.[58] So hatte sich Minkowski mit dem Phänomenkomplex der Schizophrenie nämlich nicht nur klinisch, sondern auch literarisch intensiv auseinandergesetzt. Zu nennen sind hier insbesondere seine 1927 publizierte Studie *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoides et des schizophrènes* – Abraham verweist auf sie in der Bibliographie seiner *Esquisse d'une phénoménologie de l'expression poétique* von 1948 – und sein Buch *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* von 1933. Der Untertitel letzteren Buchs deutete es an: Minkowski war einer der ersten Denker:innen in Frankreich, die Psychopathologie und (phänomenologische) Philosophie zu synthetisieren suchten (wobei er aber deutlich direkter als von Husserl von Henri Bergson beeinflusst war),[59] und er dürfte Abraham in dieser Rolle, des Denkers zwischen den Disziplinen, eine wichtige Leitfigur gewesen sein. (Wenn auch keine unproblematische Figur: Von Joseph Gabel – der, wie Abraham, aus Ungarn nach Frankreich emigriert war und in Minkowski seinen Mentor fand – einmal auf Letzteren angesprochen, relativiert Abraham den Einfluss auf das eigene Schreiben mit dem [an Husserl geschulten] Hinweis, dass die »descriptions de la schizophrénie [Beschreibungen der Schizophrenie]« Minkowskis einen »caractère statique [statischen Charakter]« hätten,[60] wogegen Abra-

hams eigene [Post-]Phänomenologie sich, wie obig angedeutet, als »genetische« versteht.) Ähnliches, so scheint mir (mit Slim), gilt nun eben auch für Abrahams Beschäftigung mit Fragen der Rhythmik – welche via Minkowski als eine mit dem Leiden Etlas lesbar wird: Minkowski vertritt (in den Fußstapfen von Eugen Bleuler) nämlich die These, dass es sich beim Phänomen der Schizophrenie um eines der »Desynchronisation«, um ein Auseinanderklaffen von persönlichem und intersubjektiv geteiltem »Rhythmus« handelt.[61]

Sind die traumatischen Ereignisse der 1940er-Jahre weiterhin wirksam, da sich Abraham an die Abfassung von *Le temps, le rythme et l'inconscient* macht? Irgendetwas sagt mir, dass es Etla, an die Nicolas durch zwei gemeinsame, zum Datum der Einweisung ihrer Mutter zwei bzw. vier Jahre alte Kinder unentwegt erinnert wird, ist, deren (mütterliche) Abwesenheit ihn zwei Gedichtbeispiele, in denen jemand fehlt, wählen lässt. Irgendetwas sagt mir, dass es Etla ist, die Nicolas, den Übersetzer Goethes, an einer Stelle ins Stocken bringt, zur Verdopplung zwingt, nämlich zwingt, die Zeile »Hat der alte Hexenmeister« mit »Loin le vieux, le sorcier-mâitre« zu übersetzen und also, es isolierend, das Attribut »vieux« auszustellen. (Winkel-)wörtlicher Schlüssel zu einer Krypta.[62] *vieux, alte, Etla*. Und irgendetwas, ein Name im Ohr, sagt mir, dass es Etla ist, durch welche Nicolas 1962 wie von Geisterhand nach Cerisy-la-Salle geführt wird und die ihn einen Text, im Zwischenraum von Kunst und Psychoanalyse situiert, lesen lässt an einer Tagung, die den Namen *L'art **et la** psychanalyse* trägt.

1. Nicolas Abraham, *Le temps, le rythme et l'inconscient*, in André Berge et al. (Hg.), *Entretiens sur L'art et la psychanalyse*, Den Haag 1968, Mouton, 51–75; im Folgenden unter der Sigle *TRI* [1968]. Vertrieben durch den Verlag de Gruyter ist seit 2014 ein Digitalisat des Bands zugänglich unter: https://doi.org/10.1515/9783111410135. Zu der von mir verwendeten deutschen Übersetzung, die von Charles

de Roche stammt (im Folgenden als [Übers. de Roche]), vgl. Anm. 7.

2. Für diese Version von Abrahams Text vgl. Anm. 1. Diese Version bzw. der sie beherbergende Tagungsband ist noch einmal publiziert worden als: André Berge et al. (Hg.), *L'Art et la psychanalyse*, Paris 2012, Hermann (vgl. 51–72 für Abrahams Beitrag). Abgesehen vom Titel handelt es sich um eine text- und seitengleiche Reproduktion des Bands von 1968.

3. Vgl. Abraham, *Le temps, le rythme et l'inconscient. Réflexions pour une esthétique psychanalytique*, in *Revue française de psychanalyse*, 36:4 (1972), 557–583.

4. Ebd., 557.

5. Vgl. Abraham, *Le temps, le rythme et l'inconscient. Réflexions pour une esthétique psychanalytique*, in ders., Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1978, Flammarion, 88–119.

6. Vgl. Abraham, *Pour une esthétique psychanalytique. Le temps, le rythme et l'inconscient*, in ders., *Rythmes. De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse*, hg. v. Nicholas Rand, Maria Torok, Paris 1985, Flammarion, 109–137.

7. Vgl. Abraham, *Für eine psychoanalytische Ästhetik. Die Zeit, der Rhythmus und das Unbewusste*, übers. v. Charles de Roche, https://dedalus.blog/textes/rencontres/nicolas-abraham/ [letzter Aufruf am 7.3.2026]. Von den genannten drei Eingriffen seitens Toroks und Rands abgesehen (Titel, Diskussionsexzerpte, Mottozitat), ist die in *Rythmes* abgedruckte Version identisch mit der ursprünglich publizierten von 1968, weshalb ich auch für letztere Version die (von mir teils stillschweigend leicht modifizierte) Übersetzung von de Roche verwende.

8. Abraham, *TRI* [1968], 51 [Übers. de Roche].

9. Ebd., 58.

10. Ebd., 58–59.

11. Ebd., 51.

12. Die hier nachgebildete Darstellung findet sich ebd., 60. Apostrophierte Wörter werden von Abraham nicht konsequent als solche gekennzeichnet. Auch werden die metrisch verschiedenen Teile der Strophe nicht textgestalterisch voneinander abgesetzt. In der in *Rythmes* publizierten Version wird die siebte Zeile abweichend formalisiert als: —⏑/—⏑/—⏑

13. Ebd., 61–63 [meine Hervorhebungen; folgend Übers. de Roche].

14. Charles de Roche, *Zu Nicolas Abrahams psychoanalytischer Ästhetik,* https://dedalus.blog/textes/rencontres/charles-de-roche-2/ [letzter Aufruf am 7.3.2026; meine Hervorhebungen].

15. Abraham, *TRI* [1968], 60 [Übers. de Roche].

16. Vgl. Syrine Slim, *L'affaire Abraham et Torok. Légende, vie et secrets*, Paris 2021, PUF, 37.

17. Jacques Derrida, *FORS. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, in Abraham, Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*, Paris 1976, Flammarion, 7–73: 47. Zur deutschen Übersetzung vgl. *Derrida, FORS. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok*, in *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, übers. v. Werner Hamacher, Basel 2008, Engeler, 9–59: 39.

18. Ebd., 47 [Übers. Hamacher, 39].

19. Der erste mir bekannte Text, der im Detail auf diesen intertextuellen Bezug eingeht, stammt von Karl Ludwig Struve, *Zwei Balladen von Goethe, verglichen mit den griechischen Quellen, woraus sie geschöpft sind*, Königsberg 1826, Hartungsche Hofbuchdruckerei, 8–11.

20. Lukian von Samosata, *Der Lügenfreund oder der Ungläubige. Tychiades und Philokles*, in ders., *Sämtliche Werke. Erster Teil*, übers. v. Christoph Martin Wieland, Wien/Prag 1797, Franz Haas, 150–199: 192. Zu den fiktionalen und historischen Einflüssen hinter Lukians Pankrates-Figur, vgl. den faszinierenden Text von Daniel Ogden, *The Apprentice's Sorcerer. Pancrates and His Powers in Context (Lucian, Philopseudes 33–36)*, in *Acta Classica*, 47 (2004), 101–126.

21. Lukian, *Der Lügenfreund*, 193–195.

22. Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in ders., *Gesammelte Werke*, XIII, hg. v. Anna Freud et al., London 1967, Imago, 1–69: 12–15.

23. Abraham, *TRI* [1968], 60 [Übers. de Roche].

24. Abraham, *TRI* [1978], 110. Auf diesen Unterschied der Versionen bin ich aufmerksam geworden durch Thomas Schestag, dem ich herzlich für die wertvollen Gespräche während der Abfassung dieses Aufsatzes danke.

25. Vgl. Abraham, *Esquisse d'une phénoménologie de l'expression poétique*, in *Rythmes*, 10–72 : 27–36.

26. Vgl. Abraham, *La conscience rythmisante. Essai sur la temporalité du rythme*, in *Rythmes*, 73–108.

27. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in *Husserliana*, X, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1966, Nijhoff, 1–98: 39 [ursprünglich hg. v. Martin Heidegger, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 9 (1928), 367–498: 399].

28. Ebd., 26 [387].

29. Ebd., 105 [457].

30. Ebd., 11 [375; meine Hervorhebung].

31. Ebd., 43 [402; meine Hervorhebung].

32. Ebd., 31 [392].

33. Ebd.

34. Ebd., 52, [410].

35. Abraham, *La conscience rythmisante*, 81.

36. Ebd., 85.

37. Abraham, *TRI* [1968], 53 [Übers. de Roche].

38. Abraham, *Le symbole ou l'au-delà du phénomène*, in *L'écorce et le noyau*, 25–76: 25.

39. Husserl, *Vorlesungen*, 8 [373].

40. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in *Husserliana*, I, hg. v. Stephan Strasser, Den Haag 1950, Nijhoff, 41–183: 110.

41. Abraham, *TRI* [1968], 53 [Übers. de Roche].

42. Husserl, *Nr. 44*, in ders., *Husserliana*, XLIII/2, hg. v. Ullrich Melle, Thomas Vongehr, Cham 2020, Springer, 482–490: 485 [meine Hervorhebung]. Auf dieses Manuskript Husserls bin ich aufmerksam geworden durch die innovative Husserl-Lektüre von Christian W. Denker in seinem Buch *Vom Geist des Bauches. Für eine Philosophie*

der Verdauung, Bielefeld 2015, transcript Verlag, 396–403.

43. Vgl. dazu die wichtige Forschung von Claudia Serban in ihren Texten *Husserl, phénoménologue de la maternité?*, in *Alter. Revue de phénoménologie*, 30 (2022) [=*Sexes et genres*], 13–29 und *From Tendencies and Drives to Affectivity and Ethics. Husserl and Scheler on the Mother–Child Relationship*, in *Human Studies*, 47 (2024) 165–184.

44. Husserl, *Nr. 71*, in *Husserliana Materialien VIII*, hg. v. Dieter Lohmar, Dordrecht 2006, Springer, 326–329: 326. Auf dieses Manuskript bin ich aufmerksam geworden durch James R. Mensch, *Derrida–Husserl. Towards a Phenomenology of Language*, in *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 1 (2001), 1–66.

45. Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie*, in ders., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902*, hg. v. Marie Bonaparte, Anna Freud, Ernst Kris, London 1950, Imago, 371–466: 413. Auf diese Ähnlichkeit zwischen Husserl und Freud hat mich eine Unterhaltung mit David Farrell Krell aufmerksam gemacht, bei dem ich mich herzlich für seine wichtigen Hinweise und sein freundliches Interesse an meiner Forschung bedanke.

46. Dieses Manuskript Husserls, das sich im Husserl-Archiv in Leuven unter der Signatur Ms. E I 3 I/101 findet, ist im Rahmen der *Husserliana* noch nicht publiziert worden. Ich zitiere es nach Husserl, *Tobacco-logisches*, hg. v. Thomas Vongehr, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4 (2003), 274–283: 278–280.

47. Ich gehe diesen Gedanken ausführlicher nach in meinem Buch *Ursprung der Theorie. Übersetzungsgeschichte eines Zwangs (Husserl, Freud, Benjamin)*, Zürich 2024, Diaphanes, welches ich im Folgenden punktuell aufgreife.

48. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, in *Husserliana*, III/1, hg. v. Karl Schumann, 1976, 51.

49. Vgl. Husserl, *Husserl an Cairns, 21. III. 1930*, in *Husserliana Dokumente*, III/4, hg. v. Elisabeth Schuhmann, Karl Schuhmann, 21–24: 22.

50. Vgl. dazu Derrida, *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, in *Alter. Revue de la phénoménologie*, 8 (2000) [=*Derrida et la phénoménologie*], 69–84: 83–84.

51. Abraham, *Pour introduire l'»instinct filial«*, in *L'écorce et le noyau*, 334–383: 377.

52. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, hg. v. Walter Biemel, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 16:3 (1956), 293–302: 300 [meine Hervorhebung].

53. Husserl, *Beilage XXI (zur 27. Vorlesung)*, in *Husserliana*, VII/1, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1956, Nijhoff, 395–408: 407.

54. Vgl. Verse 6212–6223: »Mephistopheles: Ungern entdeck' ich höheres Geheimniß. – / Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit, / Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit; / Von ihnen sprechen ist Verlegenheit. / Die Mütter sind es!‹ / Faust (aufgeschreckt): Mütter! / Mephistopheles: Schaudert's dich? / Faust: Die Mütter! Mütter! – 's klingt so wunderlich! / Mephistopheles: Das ist es auch. Göttinnen, ungekannt / Euch Sterblichen, von uns nicht gern genannt. / Nach ihrer Wohnung magst in's Tiefste schürfen; / Du selbst bist

Schuld daß ihrer wir bedürfen. / Faust: Wohin der Weg? / Mephistopheles: Kein Weg! In's Unbetretene, / Nicht zu Betretende; ein Weg an's Unerbetene / Nicht zu Erbittende. Bist du bereit?«

55. Husserl, *Beilage XI. Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes*, in *Husserliana*, XXVII, hg. v. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp, Dordrecht 1989, Kluwer, 122–124: 123. Andere Stellen, da Husserl seine Philosophie mit dem »Reich der Mütter« im zweiten Teil von Goethes *Faust* vergleicht, sind: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in *Husserliana*, VI, hg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954, Nijhoff, 156; *Erste Philosophie (1923/4). Erster Teil*, in *Husserliana*, VII/1, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1956, Nijhoff, 73; *Husserl an Hocking, 3. VII. 1920*, in *Husserliana Dokumente*, III/3, hg. v. Elisabeth Schuhmann, Karl Schuhmann, Dordrecht 1994, Kluwer, 162–165: 162. Auf letztere Stelle bin ich aufmerksam geworden durch Rodion Ebbighausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis. In der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg 2010, Königshausen & Neumann.

56. Diese und die folgenden biographischen Informationen habe ich von Slim, *L'affaire Abraham et Torok*, 40. Bereits im Vorjahr, 1946, befand sich Etla Abraham zweitweise in psychiatrischer Betreuung (vgl. ebd., 38–39).

57. Vgl. ebd.

58. Vgl. ebd., 41–43.

59. Vgl. dazu Jean Garrabé, *La phénoménologie de langue allemande et la psychiatrie française*, in *L'évolution psychiatrique*, 82 (2017), 17–37, hier 18–22.

60. Abraham, *Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse*, in Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann, Jean Piaget (Hg.), *Entretiens sur les notions de genése et de structure*, Den Haag 1965, Mouton, 269–287: 285. Wie bei *TRI* handelt es sich hierbei um einen Vortrag Abrahams in Cerisy-la-Salle, auf den eine Diskussion folgte.

61. Ich stütze mich hier auf die Darstellung von Thomas Fuchs und Zeno Van Duppen in ihrem luziden Aufsatz *Time and Events. On the Phenomenology of Temporal Experience in Schizophrenia*, in *Psychopathology*, 50:1 (2017), 68–74: 69.

62. Ich lehne mich hier an Derrida an, der in seinem Text *FORS* bezüglich des von Abraham und Torok neuanalysierten *Wolfsmanns* und dessen verborgenen, nur über den verwinkelten Umweg der fremden Sprachen, der Anagramme etc. zugänglichen »Zauberworte« von »mots anglés«, von »Winkelworten«, im Ohr aber auch von »englischen Worten« spricht.

Das kryptonyme Archiv
Abraham-Toroks Begriff des transgenerationellen Traumas am Beispiel des *Zong Case*

Franziska Humphreys

Les fantômes sont insatisfaits. [Die Geister sind unbefriedigt.][1]

This is not a story to pass on.[2]

150sixtyfortytwoandahalfeleventhreesevenfiftythirtyseveneighteenseventeenonesix[3]

Nicolas Abraham und Maria Toroks Werk bewegt in großen Teilen die Frage, wie unaufgearbeitete traumatische Erfahrungen oder Fälle unbewältigter Trauer nicht nur die Person prägen, die sie durchlitten hat, sondern sich auch auf das psychische Erleben nachfolgender Generationen übertragen. Eine solche schmerz- und schuldhafte Erfahrung wird zu einem Geheimnis, das sich Trauer und Verarbeitung entzieht und das Abraham und Torok als »Krypta« bezeichnen. Der dergestalt eingekapselte Bestandteil der Psyche, der das Subjekt wie ein Fremdkörper bewohnt, schreibt sich als eine individuell spezifische Verformung und Prägung der Sprache fort, die transgenerationell als sprachliche Variation weitergegeben wird. Abraham und Toroks Interesse galt diesen sprachlichen Verformungen, die sie als anasemische und anti-metaphorische Verfahren beschrieben haben, welche die Worte ihrer gewohnten Bedeutungen entkleiden und alle Formen der Bildlichkeit zerstören. Neben dieser sprachkritischen Dimension eröffnet sich aber auch eine gesellschaftlich-historische. Die Annahme einer transgenerationalen Weitergabe schuldbehafteter Erfahrungen lässt sich

auch als drängende und politische Frage nach der Fähigkeit von Gesellschaften zur kollektiven Aufarbeitung begangenen Unrechts verstehen.

Anhand des hier beispielhaft untersuchten Falls des 1781 auf dem Frachter *Zong* verübten Massakers an versklavten Menschen und seiner juristischen Dokumentation durch den britischen Abolitionisten und Gerichtsschreiber Sir Granville Sharp sowie die poetische Aufnahme dieses Archivmaterials durch die kanadische Gegenwartsautorin Marlene NourbeSe Philip soll die Annahme geprüft werden, dass sich auch im kollektiven Unbewussten einer Gesellschaft kryptonyme Prozesse abspielen können, die sich über anasemische Symbole und Textereignisse manifestieren und fortschreiben und damit die schuldbeladene Tat im historischen Gedächtnis konservieren. Zu hinterfragen stehen dabei insbesondere der sprachliche Mechanismus und die symbolische Form, die dieses Fortleben der Krypta über Generationen und Texte hinweg ermöglichen.

1. Deuil ou *mélancolie*: Die anasemische Zerstörung von Bildlichkeit

In *L'écorce et le noyau* gebraucht Nicolas Abraham den Begriff der *anasémie*, um die Spezifizität der psychoanalytischen Begriffsarbeit zu denken.[4] Die Anasemie oder auch Antisemantik, die Abraham als Prozess der »désignification« *Ent-Deutung* im Sinne von *Bedeutungsentleerung* bezeichnet, ist ein Mittel, um die Sprache ihrer rhetorischen Qualitäten zu entkleiden, um sagbar werden zu lassen, was bislang ohne Darstellung bleiben musste: »La dé-signification psychanalytique *précède* la possibilité même de la collision des sens. [Die psychoanalytische Designifikation geht der Möglichkeit selbst einer Kollision des Sinns *voraus*.]«[5] Die Worte müssen ihres gewohnten Sinns entleert und in neue Bedeutungszusammenhänge eingebunden werden, um eine andere, subjektive Wahrheit hervorzubringen.[6] Darin bestehe das ursprüngliche Anliegen jeder psychoanalytischen Praxis, deren Ziel und Grund letztlich die Nicht-Präsenz des Unbewussten ist.

Die Antisemantik als ein Prinzip, die gewohnten Repräsentationszusammenhänge der Sprache zu übersteigen oder zu unterwandern, erhält ihre ganze Tragweite erst im Kontext von

Abrahams und Toroks Überlegungen zur Trauerarbeit, die auf zwei unterschiedlichen psychischen Mechanismen beruht: der Introjektion (*introjection*) und der Inkorporation (*incorporation*), die in späteren Texten durch den Begriff der Inklusion (*inclusion*) ersetzt wird. Mit Introjektion bezeichnen Abraham und Torok den Vorgang der sprachlichen Bewältigung, das heißt figurativen Symbolisierung, eines Verlusts, während sich die Inkorporation jedem repräsentativen Prinzip verweigert. Die Inkorporation beschreibt mit ihrer Bildlichkeit des Verschlingens die Aufnahme eines solchen traumatischen Ereignisses, das nicht in bestehende psychische Strukturen eingebunden wird, sondern als eine Art Kapsel oder Fremdkörper isoliert in der Psyche des Subjekts fortlebt. Diesen eingekapselten Bestandteil der Psyche, der ein intrapsychisches, verleugnetes Geheimnis birgt, benennen Abraham und Torok als *crypte*: »Pas de crypte donc qui n'ait été précédée d'un secret partagée, d'un secret ayant déjà, au préalable, morcelé la topique. [»Keine Krypta also ohne ein einst geteiltes Geheimnis, ein Geheimnis, das schon im Vorfeld die Topik zersplittert hat.]«[7] Die Krypta spaltet das Subjekt, sie bildet ein Hindernis in der Neuschöpfung des Selbst, das das Leben zum Stillstand bringt und somit Teil einer *topique létale*, einer schweren Melancholie, wird.[8]

Mit der letalen Topik der Krypta versuchen Abraham und Torok eine Art Revision oder begriffliche Alternative zu Freuds Konzept des Todestriebes zu entwickeln. Der Ursprung der Todesverfallenheit eines Subjekts sei, stark verkürzt, nicht zuallererst im Triebleben zu finden, sondern in den unausgesprochenen Geheimnissen einer Familie, die die Sprache des Subjekts über Generationen hinweg und lange vor seiner Geburt prägen: »Dans les familles à secrets, il y a pour l'enfant une coïncidence malaisée: la hantise fantomale est déjà présente au moment de l'apprentissage de la parole. [In Familien mit Geheimnissen gibt es für das Kind eine unangenehme Fügung: Der fantomale Spuk ist zum Zeitpunkt des Spracherwerbs bereits vorhanden.]«[9] In dieser Vorprägung des sprachlichen Grundes liegt das radikal sprachkritische Potential der Inkorporation, die zurück zur Frage der Antisemantik führt. Während die Introjektion das metaphorische Verfahren schlechthin ist, das es ermöglicht, die buchstäbliche Leere im Mund mit Worten zu füllen und zu

verbildlichen, verweigert die Inkorporation jedes bildliche Verfahren zur Darstellung der sie bewohnenden Leere. Die kryptonyme Sprache, die daraus resultiert, setzt eine radikale Abkehr von der Metapher und eine Objektivierung der Sprache voraus. Sie erzeugt neue Sprachfiguren, die aktiv an der Destruktion von Bildlichkeit arbeiten:

> [I]l convient d'inventorier une nouvelle figure de style, figure de la destruction active de la figuration, pour laquelle nous proposons le nom d'*antimétaphore*. Précisons qu'il ne s'agit pas simplement de revenir au sens littéral des mots mais d'en faire un usage tel – en paroles ou en actes – que leur »figurabilité« en soit comme détruite.

> [Man] sollte […], eine neue Stilfigur erfinden, eine Figur der aktiven Zerstörung der Bildhaftigkeit, für die wir den Namen *Antimetapher* vorschlagen. Hervorzuheben ist, daß es nicht bloß darum geht, auf den buchstäblichen Sinn der Wörter zurückzugreifen, sondern sie – in den Worten wie in den Akten – so zu gebrauchen, daß man damit quasi ihre »Übertragbarkeit« zerstört.[10]

Während die Krypta das undarstellbare Geheimnis anzeigt, beschreibt das Phantom die Formen und Weisen seines Fortlebens und seiner Weitergabe. Wenn nun aber die Krypta radikal antimetaphorisch ist und die Sagbarkeit selbst zerstört, wie kann sie dann in transgenerationalen Prozessen, die Abraham und Torok als »fantomal« bezeichnen, weitergegeben werden? Abrahams und Toroks philologische Arbeit in ihrer Auseinandersetzung mit dem *Verbier de l'homme aux loups* hat uns für die Formen des Sagbaren, die Objekte und Mechanismen den Blick geschärft, die eine solche *hantologie* ins Werk setzen.[11] In ihrer Neulektüre dieses berühmten Falls Freuds zeichnen die beiden rekurrente Worte und Strukturen im Sprachgebrauch des Patienten nach, die sie als Spuren verdrängter, in der Kindheit erlittener Traumata werten, und deren komplexes Geflecht aus Ersatzworten, Bildern und sprachlichen Wendungen den Ort des Unaussprechlichen zugleich umkreisen und in sich tragen. Das *Verbarium* ist die lexikalische Sammlung dieser Spuren, ihr philologisches Inventar und ihre Grammatik, oder auch, wie Derri-

da es benennt, ihre Ausfaltung »en immense poème polyphonique [in einem immensen polyphonen Gedicht]«.[12] Auf der Suche nach »*cryptonymes* (mots qui cachent) [*Kryptonymen* (Wörter, die verbergen)]«,[13] klopfen sie den Traumtext auf Polysemien, Allosemie, und inhärente Mehrsprachigkeit ab. Dabei leitet sie die Vermutung, dass die Polysemie nicht einfach nur ein besonderer semantischer Reichtum ist, sondern zugleich auch der Ort, an dem sich die das psychische Erleben in seiner Historizität einschreibt. Versucht man sich mit diesen philologischen Zugängen dem *Zong Case* und seinen Texten zu nähern, stößt man auf Chiffren anderer Art und Materialität, durch die schuldbesetzte Geschichte im kollektiven Gedächtnis insistiert.

2. *that horrible transaction:* Verleugnung und kollektive Schuld am Beispiel des *Zong Case*

Ein zentrales Element in der Annahme eines transgenerationellen Gedächtnisses ist der Begriff der Verleugnung. Die Verleugnung ist bei Freud ein Abwehrmechanismus, mit dem ein Individuum sich weigert, eine traumatische oder konfliktbehaftete Realität anzuerkennen. Torok und Abraham greifen diesen Begriff auf, ordnen ihn jedoch in eine weitergefasste Dynamik ein, wenn sie in ihm nicht nur einen individuellen Abwehrmechanismus, sondern auch eine kollektive Strategie im Umgang mit Traumata erkennen, die keine symbolische Einschreibung gefunden haben.

Der *Zong Case*, der in den 1780er Jahren unter großem Interesse der Öffentlichkeit verhandelt wurde, liefert zur Veranschaulichung dieses Ansatzes reiches Material. *Zong* ist der Name eines Frachters, auf dem 1781 ein Massaker an versklavten Menschen verübt worden war. Der Hergang der Ereignisse wurde vielfach beschrieben: Am 6. September 1781 stach die *Zong* mit 440 Sklaven und 17 Mann Besetzung an der Westküste Afrikas Richtung Jamaika in See. Aufgrund eines schwerwiegenden Navigationsfehlers dauerte die Fahrt viel länger als geplant und der Besatzung gingen die Vorräte aus, insbesondere das Trinkwasser. Mindestens 60 versklavte Menschen und 7 Besatzungsmitglieder starben in diesen Tagen an einer Seuche, viele weitere erkrankten schwer. Spätestens zu diesem Zeitpunkt muss dem Kapitän des Schiffes, Luke Collingwood, klargeworden sein, dass

er mit einer solchen Fracht auf den Sklavenmärkten kaum Profit machen würde. Den potentiellen monetären Verlust gegen die Versicherungssumme aufrechnend, die beim Verlust seiner Ladung zu erwarten wäre, ordnete Collingwood darum das systematische Ertränken der Versklavten an.[14] Noch am selben Tag wurden 54 versklavte Menschen gefesselt nacheinander an Deck geführt und lebend über Bord geworfen. Am 30. November folgten 43 weitere Versklavte. Mehreren Berichten zufolge konnte sich ein Mann retten und wieder an Bord klettern, wo er misshandelt und erneut in Ketten gelegt wurde. Am 1. Dezember begann es zu regnen, so dass die Trinkwasserbestände aufgefüllt werden konnten. Dennoch ging das Morden weiter, dem 26 weitere Versklavte zum Opfer fielen.

Die Tatsache der Ermordung von 132 versklavten Menschen, sowie der Hergang der Tat, sind unstrittig. Nichts daran wurde verschwiegen, sondern im Gegenteil freimütig bezeugt: »The case involved no ›whistle-blowers‹ tearing the lid off a secret, for there was no secret.«[15] Es handelt sich um kein verdrängtes oder mit Schweigen belegtes Ereignis, sondern im Gegenteil um ein vieldiskutiertes,[16] das Gegenstand eines juristischen Verfahrens wurde – allerdings nicht wegen Massenmordes, sondern wegen des Streits um die Auszahlung der Versicherungssumme. Indem das Gericht diesen Fall als Versicherungsfall annahm, legitimierte es eine Sichtweise auf dieses Verbrechen, die der rassistischen Ideologie der Zeit entsprach. Lord Mansfield, der den Vorsitz über das Gericht innehatte, äußerte zwar eine Art Bedauern angesichts dieses »very uncommon case«,[17] doch endete sein Urteil mit der klaren Aussage, dass die versklavten Menschen als Waren zu betrachten und ihre Besitzer zu entschädigen seien. Niemand wurde je für das offensichtliche und doch geleugnete Verbrechen an Bord des Frachters zur Rechenschaft gezogen. Der *Zong Case*, in dem das Jahrhundert der kapitalistischen Spekulation gewissermaßen zu sich selbst kommt, und seine juristische und historische Aufarbeitung rühren damit nicht an eine individuelle oder gesellschaftliche Verdrängungsleistung, sondern an eine rassistisch motivierte Verleugnung, wie sie Livio Boni und Sophie Mendelssohn in der Folge von Octave Mannonis *Psychologie de la colonisation*theoretisch fundiert haben.[18] Die Verleugnung [*démenti*], so die Autoren, sei

eine spezifische und in sich widersprüchliche Verquickung von Wissen und Glauben, der zwingend eine kollektive Dimension eigne. In der Verleugnung, die »irréductible à une logique de refoulement [nicht auf eine Verdrängungslogik reduzierbar]« sei, liege die Wurzel des »symptôme raciste«.[19] Die Verleugnung verweigert sich der Erarbeitung kollektiver Darstellungen, sie löscht die Erinnerung an das traumatische Ereignis aus, nicht aber seine Spuren, die entstellt fortbestehen: »Non seulement l'expérience n'est pas effacée, mais elle devient à jamais ineffaçable, elle laisse un stigma indelebile [die Erfahrung wird nicht nur nicht ausgelöscht, sondern sie wird für immer unauslöschlich, sie hinterlässt ein unauschlöschliches Stigma].«[20] Wie genau aber, dank welcher sprachlichen Verfahren, können sich diese Spuren fortschreiben und zu einem Stigma verdichten? Wie kann ein Ereignis, »qui se présente à la fois comme archiconnu et proprement incroyable [die sich sowohl als erzbekannt als auch als geradezu unfassbar darstellt]«,[21] zur Darstellung gebracht werden, welches von der Gesellschaft seiner Zeit überhaupt nicht als solches wahrgenommen wird? Es steht zu prüfen, ob Abrahams und Toroks philologischer Ansatz, den sie mit ihrer Theorie des sprachlichen Symbols in *L'écorce et le noyau* sowie ihren Analysen kryptonymer Polysemie in ihrem *Verbier de l'Homme aux loups* entwickeln, auf solche Fragen Antworten entwickeln kann. Anhand des *Zong Case* sollen zwei fantomale Verfahren offengelegt werden, die einerseits als kryptonymer Realismus des *Accounts* in Granville Sharps Manuskript, andererseits als anasemische Entstellung des Namens *Zong* beschrieben werden können.

3. *Accounts beeing counted*: Granville Sharps Eingabe an die Lords Commissioners

Granville Sharps Kampf richtet sich gegen die Verleugnung des rassistischen Verbrechens durch seine juristische Einordnung als Versicherungsbetrug. Seine an die *Lords Commissioners of the Admiralty* adressierte Eingabe *An Account of the Murder of Slaves on the Zong*, die 138 Seiten umfasst und auf den 2. Juli 1783 datiert ist, zielte auf eine Anklage der Besatzung wegen Massenmordes ab. Welche sprachlichen Strategien kann aber ein Anwalt finden, der sich in derselben Sprache, auf der Basis der-

selben Gesetzestexte und Prozessordnungen ausdrücken muss, um die Register der Repräsentation zur durchbrechen und das Unsagbare zum Ausdruck zu bringen? Ein Ereignis, für das es keine gesellschaftlichen Repräsentationen gibt, weil die Sprache als Ausdrucksmittel derselben Ökonomie der Substitution des Bezeichneten durch das Bezeichnende gehorcht, wie jenes kapitalistische System, das es ermöglicht hat? Ian Baucom greift in seinem eindrucksvollen Buch *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History* Abraham und Toroks Unterscheidung von Introspektion und Inkorporation auf und interpretiert die Verweigerung bildlicher Darstellungen im Kontext der den Sklavenhandel bestimmenden kapitalistischen Tauschlogik. Die Metapher tauscht ein Wort gegen ein anderes aus und ist damit Teil einer der Sprache inhärenten Ökonomie der Ersetzung, die die kapitalistische Logik, an der Sharp sich abarbeitet, spiegelt. Damit das, was die Mechanismen der Verleugnung nicht zulassen konnten, zutage treten kann, muss es sich also andere, fantomale Wege durch die Schrift hindurch suchen.

Sharps Manuskript ist durch die Kompilation der Abschriften auf beeindruckende Weise repetitiv: Das Geschehen wird wieder und wieder erzählt, zunächst in der vorangestellten Tatsachenschilderung, alsdann immer wieder aufs Neue in den einzelnen Briefen. Nach einer kurzen Zusammenfassung der Geschehnisse an Bord der *Zong* unter dem Titel *An Account of the Murder of Slaves on the Zong* führt Sharp weitere Abschriften früherer Korrespondenzen zu diesem Fall auf. Die Darstellung wiederholt sich, eingeschachtelt in immer neue *accounts*. Dieser repetitive Charakter verunmöglicht damit jede Form von logischer oder argumentativer Entwicklung. Das Konvolut bleibt wie eingefroren in der Tatsachenbeschreibung verhaftet, die sich in immer neuen Kreisen vervielfältigt, ohne je über sich hinauszugehen. Entsprechend bricht der Text bereits in seiner materiellen Anordnung mit dem Prinzip einer fortschreitenden Chronologie. Die im Index angekündigte Abfolge wird im Manuskript selbst nicht aufgenommen, das auf verwirrende Weise nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, mit »Voucher 1« beginnt, sondern »Voucher 2« an den Anfang stellt. Auch entspricht die Chronologie der einzelnen Briefe nicht ihrer Abfolge in der

Anordnung des Manuskripts.[22] Diese »Unordnung« im Manuskript steht in eklatantem Widerspruch zu der akribischen Arbeitsweise und argumentativen Schärfe, die Sharp sonst auszeichnet. Man kann darum nicht umhin, sie als ein Symptom zu begreifen:

> It is not simply that Sharp both continuously repeats the news of the massacre *and* consistently disorders his presentation of the documents that testify of that news: his mode of repetition, rather, *generates* this disordering of chronological sequence as it continues to reverse the relations of before and after, effect and cause.[23]

Dieses Auf- und Unterbrechen der Chronologie führt zu einer anderen Form der Logik, der man in Anlehnung an Abraham und Torok »spectrological qualities«[24] zuschreiben könnte: Es ist ein ewiges Wiederkehren, Auftauchen eines Ereignisses, das benannt und doch nicht erzählt wird. Der Text zwingt uns, ihn immer und immer wieder zu lesen – eben weil der Schrecken vor unseren Augen liegt und doch nicht gesehen wird. Er reproduziert durch diese endlose Wiederholung den Schock, den fundamentalen Horror dieser Tat als Leseeffekt, der den Affekt, der damals durch die Verleugnung ausgeblieben ist, bei dem Leser der Nachwelt erzeugt.

Seinen eigentlich unheimlichen Charakter gewinnt der Text allerdings aus einer materiellen Tatsache, auf die Baucom in seiner Lektüre ebenfalls hinweist: Das Manuskript Sharps umfasst insgesamt 138 nummerierte Seiten, wobei sechs Leerseiten enthalten sind, die die Abschnitte voneinander trennen. Das bedeutet: 132 handgeschriebene Seiten, sowie eine Seite für den Index, den man als dem Text zugehörig zählen kann, oder auch nicht. Erstaunlich ist zudem, dass die Seiten sehr unterschiedlich gefüllt sind, einige nur halb oder viertelweise, was bei einem so obsessiven und akribischen Briefeschreiber wie Sharp, der ein gewissenhafter Kopist seiner eigenen Korrespondenz war, erstaunen muss. Es scheint, als habe Sharp das Manuskript gestreckt, um eine bestimmte Anzahl von Seiten zu erreichen; als habe er, wissentlich oder nicht, schreibend Seiten gefüllt, bis die Manuskriptblätter exakt der Anzahl der ermordeten Menschen entsprach, für die Sharp Anerkennung einfordert: 132/133 Seiten.

One hundred thirty-three. One. Hundred. Thirty. Three. Two. One.

Selten ist der intrinsische Zusammenhang zwischen Zählen und Erzählen so offensichtlich und so problematisch wie in Sharps Account. In dem Account fallen *count* (zählen) und *recount* (erzählen) zusammen. Sharps Account rechnet ab mit den Mördern, zieht sie zur Rechenschaft für das unmenschliche Auf- und Verrechnen von Menschenleben gegen Warenwerte. Sharp, der Anwalt, reagiert auf die Gewalt einer Sprache, in der solche Rechnungen überhaupt aufgestellt werden können, mit der Materialität eines Dokuments, das dieses Prinzip des Zählens, mit dem sich die Täter der eigentlichen Erzählung entziehen, in seiner puren Objekthaftigkeit ausstellt und überdehnt. Sharps Manuskript ist ein Er*zählen* im Wortsinn, eine zählende Bewegung, die um das eigentlich zu Erzählende kreist, das selbst keine Worte finden kann und sich der eigenen Sprache als antimetaphorisches Prinzip widersetzt. Sein Manuskript mit seinen 132/133 Seiten betont die Singularität jeden einzelnen Lebens, da wo die Sklavenwirtschaft nur Summen und Differenzen kennt, wo der Verlust immer nur ein monetärer ist und niemals einer Form der Trauer stattgeben kann. Ob Zufall oder Absicht: entstanden ist daraus ein archivierter Textkörper, der selbst ein unauflösbares Rätsel aufgibt. Die zwingende Koinzidenz des Übereinstimmens der Seitenzahlen mit der Anzahl der Ermordeten erscheint so als eine Form von »antimetaphoric hyperrealism«, in dem das verlorene Objekt nicht durch einen sprachlichen Ausdruck repräsentiert, sondern gegenständlich vorgestellt wird.[25] Sharps Manuskript bildet so einen kryptonymen, hyperrealistischen Text, getragen von einem antimetaphorischen Verfahren, das keine Bilder, sondern materielle Symbole erzeugt. Damit wird es in seiner Materialität zu einer Krypta, einer in den Text eingelassenen Grabstätte, in der die Ermordeten, die niemals geborgen werden konnten, aufgehoben sind, und die als archiviertes Objekt weitergegeben werden und fortleben kann.

4. *Un mot qui cache*: *Zong* als kryptonymer Eigenname und Nonsenswort

Das verleugnete Verbrechen lebt nicht nur im kryptonymen Realismus des 132/133-seitigen Manuskript von Granville Sharp

fort, sondern auch im Namen des Schiffs selbst. Das Nonsenswort *Zong* ist ein weiteres anasemisches Symbol, das auf die Krypta unbewältigter Trauer verweist. Tatsächlich beruht es auf einem Schreibfehler. Das Schiff hieß eigentlich *De Zorg* oder auch *Zorgue*. Nach seinem Kauf durch die britische Reederei Gregson wurde es aber neu gestrichen und offensichtlich falsch beschriftet: Aus der *Zorg* wurde die *Zong*; aus dem niederländischen Wort für Sorge oder Fürsorge ein monströses, jeder Bedeutung entleertes Unwort, das sich in seiner Buchstabendreherei weiter fortschrieb. Sharp spricht von dem Schiff als »the Zong or Zurg«, später, in Kopien der Briefe, wird der Name in einer weiteren Drehung zu »Zung« entstellt. *Zong* wird dadurch zu einem »mot-objet«, *Wort-Objekt*, in dem sich, wie Charles de Roche ausführt, die Grenze zwischen konventionellem Zeichen und Eigennamen auflöst.[26] In seiner vielfachen, entstellenden Umschrift verliert es seine Bedeutung und gerät zu einem arbiträren Zeichen, das sich aber jederzeit neu polysemisch aufladen kann, weil es präzise jenen schambesetzten Ort des Unsagbaren markiert, der selbst ohne Darstellung bleiben muss. Michelle Faubert bestätigt diese Annahme in ihrer kommentierten Ausgabe des *Accounts*, wenn sie die Entstellung des Wortes *Zong* auf eine bewusste Strategie der Abwehr von Schuld und Scham durch die Täter selbst bezieht. Sie stellt die Vermutung auf, dass die Crew den Namen in späteren Berichten mit Absicht verunklart habe, um sich von dem Verbrechen zu distanzieren: »The crew may have provided these alternate names to create confusion about the identity oft he ship and thereby distance themselves from the murderous events that recently occured upon it.«[27] Die sprachübergreifende Verwirrung um den Namen wäre somit aus dem Versuch einer Verleugnung des Geschehens und der eigenen Beteiligung daran entwachsen, die allerdings alsbald unkontrollierbar geworden ist. Das unheimliche Eigenleben des Namens schreibt sich in dem anasemischen Prozess der *désignification* fort, bis aus Fürsorge Mord, aus *Zong* die *Zung*, Song und Zunge wird: Buchstabendreherei in den Zwischenräumen der Signifikanz, in denen sich die Zunge verhaspelt und ins Stottern gerät, bevor die Toten selbst in Zungen zu sprechen beginnen und ihre Stimmen erheben zu ihrem schreienden, beschwörenden, gurgelnden, fremden Lied: »*Zong!* is chant! Shout! And ulu-

lation! *Zong!* Is moan! Mutter! Howl! And shriek! *Zong!* is ›pure utterance‹. *Zong!* is Song!«.[28]

So heißt es in Marlene NourbeSe Philips Nachwort zu ihrem eigenen rund 200-seitigen Langgedicht *Zong!* (2008). Die kanadische Autorin begann ihren Weg ebenfalls als Anwältin, suchte für ihre Auseinandersetzung mit der Sprache des Rechts und Gesetzes aber bald andere, poetische Ausdrucksformen. Sharps *Account* hat sie natürlich gelesen, und seine Zahlenobsession findet sich auch in Philips Text wieder.[29] Ihrer eigenen Arbeit liegt aber wesentlich ein anderer Gerichtstext zugrunde, das zweiseitige Verlaufsprotokoll der Anhörung *Gregson v. Gilbert* unter Lord Mansfields Vorsitz, der selbstverständlich auch Granville Sharp beigewohnt hatte und der durch diesen indirekten Bezug eine weitere geisterhafte Spur in diesem Text hinterlässt. *Zong!* setzt sich selbst den formalen Zwang, sich ausschließlich auf jene etwa 500 Worte zu beschränken, die in *Gregson v. Gilbert* vorkommen. Philips Gedicht handelt nicht *von* diesem Ereignis, sondern es besteht aus ihm; es ist »not about the event but of it, in a material sense«.[30] Philip nimmt diesen Text buchstäblich auseinander, sie zerschneidet, zerfetzt, verstümmelt die Worte der Rechtsprache:

> I murder the text, literally cut it into pieces, castrating verbs, suffocating adjectives, murdering nouns, throwing articles, prepositions, conjunctions overboard, jettisoning adverbs: I separate subject from verb, verb from object—create semantic mayhem, until my hands bloodied, from so much killing and cutting.[31]

Zong! ist die anagrammatische Dekomposition und das anschließende Neuarrangement der in *Gregson v. Gilbert* vorkommenden Buchstaben, Silben und Klänge zu verschiedenartigen neuen Buchstabenclustern, Wortlisten und Phonemmustern, die zwischen den Sprachen und Bedeutungen oszillieren. Das gezielte Spiel mit Polysemien und Allosemien, die Sprachgrenzen überwinden, ist ein durchgängiges und sich im Textverlauf immer weiter verstärkendes poetisches Prinzip in *Zong!*, das sich nur schwer in einem vereinzelnden Zitat isolieren lässt. Allein die Tatsache aber, dass dem eigentlichen Langgedicht ein »Glossary« von »Words and Phrases overheard on board the *Zong*« beigegeben ist, das Worte und Sprachfetzen in insgesamt

14 Sprachen, darunter Arabisch, Niederländisch, Yoruba, Hebräisch, Shona oder Latein, enthält, betont Philips entschiedenen Versuch, die koloniale Sprache der Gewalt durch Mehrsprachigkeit zu brechen. Die Entdeckung, dass die kryptonyme Sprache in mehr als einer Zunge spricht, muss ebenfalls als Durchbruch oder auch Befreiungsschlag in Abrahams und Toroks Analyse des privaten Sprachsystems des Wolfmanns verstanden werden. Die Arbeit mit polysemischen Bedeutungsräumen eröffnet eine schier unermessliche, subversive Fülle an Möglichkeiten der Chiffrierung und Unterwanderung der als gewalthaft erfahrenen Gebrauchssprache und hat sich im *Verbier* vermutlich als das produktivste der philologischen Axiome Abrahams und Toroks erwiesen.

Während Sharp an dem sprachlichen Ort der Verleugnung das anasemische Symbol seines 132/133-seitigen kryptonymen Manuskripts errichtet, greift Philip die Sprache des Rechts an, die auch die Sprache des kapitalistischen Systems der Versklavung ist, bricht sie auf ihren »barest, most utterly literal, and most cryptic realism«[32] herunter und öffnet sie auf eine Vielfalt der Sprachen, die die Vorherrschaft des Englischen durchbricht. *Zong!* arbeitet sich damit nicht nur an einem Gerichtsdokument ab, sondern an der kolonialen Sprache von Recht und Gerechtigkeit selbst.

Durch den poetologischen Zwang, den sich Philip selbst in der Komposition ihres Gedichts auferlegt hat, unterstreicht sie einen Wesenszug, der der kryptonymen Sprache grundsätzlich zu eigen ist. Abraham und Torok haben in Hinblick auf die Privatsprache des Wolfsmanns sehr deutlich gemacht, dass sich das kryptonyme, polysemische Sprachsystem bei allem Befremden doch immer nur in den Zeichen und Konventionen der bekannten und verfügbaren Sprache ausdrückt und somit mitteilbar bleibt. Der kryptonymen Sprache ist nichts Mystisches zu eigen; sie bedient sich der Register des Sagbaren, verschiebt diese aber im Gebrauch dergestalt, dass sie gänzlich unvermutete semantische Räume eröffnen, insbesondere im Übersetzen zwischen Sprachgrenzen. *Zong* entzieht sich sowohl als »motobjet« als auch als Textkörper in Philips poetischer Bearbeitung jeder linguistischen Eindeutigkeit und erschafft polysemische

Bedeutungsräume zwischen und über die Sprachen hinweg, deren Verästelungen den Hohlraum der Krypta umsäumen.

»Un mot inprononçable, puis ça rime [ein unaussprechliches Wort, sodann sein Reim]«:[33] *Zong* ist eines jener kryptonymen Worte, die fremd und dunkel die Krypta des begangenen Verbrechens bewohnen, auf sie verweisen, sich als »mot-objet« aber dem Mechanismus der Metonymie entzieht und in den Bereich der Poesie übergeht. »Es gibt«, so schreibt Charles de Roche, »keinen Ort im Innern der Krypta, der nicht zugleich ihr Außen wäre; das Innerlichste, Innigste, ist das Oberflächlichste. Darin vielleicht liegt, durch die beiden gemeinsame Sprache hindurch, der Übergang von der Psychoanalyse, als *Tiefen*psychologie, zur Poetik.«[34] Die Krypta spricht in Reimen, um die Sprache auszuhöhlen, als ihr eigentlicher Grund unfassbar zu bleiben und dabei die gleichzeitige Unmöglichkeit und Notwendigkeit des Erzählens sagbar zu machen. Um zu ihrer poetischen Kraft zu finden, muss sich auch hier die Sprache von sich selbst entfremden und müssen ihre gewohnten Bedeutungszusammenhänge durchbrochen werden, um Worte und Körper anders zueinander in Beziehung zu setzen.

Sharps Manuskript und Philips Text sind antimetaphorisch und eine klare Absage an die Möglichkeit einer Darstellung der erlittenen Gewalt in jener Sprache, die diese Gewalt ermöglicht hat: »The story that cannot be told must not-tell itself in a language already contaminated, possibly irrevocably and fatally.«[35] Im Gravitätsfeld der Krypta gleitet die *Zong* als Geisterschiff weiter durch die Texte, Sprachen und Zeiten. Von den 132 Ermordeten blieb kein Name – aber eine Zahl und ein Nonsenswort, die sich als Statthalter ihres unmöglichen und doch notwendigen Andenkens in die Schrift und somit in die Überlieferung, die Ökonomie zirkulierender Zeichen, eingeschrieben haben.

1. Maria Torok, *Notes éparses sur le fantôme*, in dies., *Une vie avec la psychanalyse*, hg. v. Nicholas Rand, Paris 2002, Aubier, 170–172, hier 170 [diese und alle folgenden Übersetzungen aus dem Französischen stammen von mir, FH].
2. Toni Morrison, *Beloved*, New Jersey 1991, E Rutherford, 337.

3. Marlene NourbeSe Philip, *Zong!*, Toronto 2008, Wesleyan, 51.

4. Nicolas Abraham, *L'écorce et le noyau*, in ders., Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1987, Flammarion, 203–226; deutsch als *Die Rinde und der Kern*, übers. v. Tim Trzaskalik, in *Kultur & Gespenster*, 5 (2007), 161–176.

5. Ebd., 210; dt. 166.

6. Vgl. ebd., 211 (dt. 166): »Le langage de la psychanalayse ne suit plus les tournants et tournures (*tropoi*) du parler et de l'écriture habituels. Plaisir, Ça, Moi, Economique, Dynamique, ne sont pas de métaphores, métonymies, synécdoques ou catachrèses, ils sont, par la vertu du discours, des produits de désignification et constituent des figures nouvelles, absentes dans les traités de rhétorique. Ces figures de l'antisémantique [...] requièrent une dénomination, propre à en indiquer le statut et que – à défaut de mieux – on proposera d'appeler par le nom forgé d'anasémie. [Die Sprache der Psychoanalyse folgt nicht mehr den Windungen und Wendungen (*Tropoi*) des gewöhnlichen Redens und Schreibens. LUST, ES, ICH, ÖKONOMISCH, DYNAMISCH sind keine Metaphern, Metonymien, Synekdochen oder Katachresen; sie sind durch die Kraft des Diskurses Erzeugnisse der Designifikation und konstituieren neue Figuren, in den Abhandlungen über Rhetorik abwesende Figuren. Diese Figuren der Antisemantik (...) verlangen nach einer neuen Bezeichnung, die geeignet wäre, ihre Satzung anzuzeigen, und wir schlagen vor – in Ermangelung eines Besseren – ihnen den von uns geschmiedeten Namen *Anasemie* zu geben.]« Vgl. dazu auch Fabio Landa, *La fonction de l'anasémie et le modèle de la crypte dans le champ de la psychanalyse. Contribution à la métapsychologie des travaux de Nicolas Abraham et de Maria Torok*, 1997 [unveröffentlichte Dissertation, Université Paris-Diderot] https://www.sudoc.fr/043854362.

7. Abraham, Torok, *Deuil ou mélancolie. Introjecter – incorporer. Réalité métapsychologique et fantasme*, in *L'écorce et le noyau*, 259–275: 267; dt. als *Trauer oder Melancholie. Introjizieren – inkorporieren*, übers. v. Brigitte Große, in *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 55:6 (2001), 545–559: 552. Vgl. dazu auch Serge Tisseron, *Maria Torok, les fantômes de l'inconscient*, in *Le Coq-héron*, 186:3 (2006), 27–33: 29.

8. Vgl. dazu Pierre Hachet, *à propos de »Quelle psychanalyse pour demain?« Voies ouvertes par Nicolas Abraham et Maria Torok*, in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 37:2 (2001), 192–196.

9. Torok, *Notes éparses sur le fantôme*, 171.

10. Abraham, Torok, *Deuil ou mélancolie*, 268; dt. 552–553.

11. Vgl. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993, Galilée.

12. Derrida, *FORS. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, in Abraham, Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'Homme aux loups*, Paris 1976, Flammarion, 7–73: 64; deutsch Derrida, *FORS. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torokv*, in *Kryptomnymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, übers. v. Werner Hamacher, Basel 2008, Engeler, 9–59: 52.

13. Abraham, Torok, *Cryptonymie*, 115; dt. 91.

14. Tatsächlich sahen die auf den maritimen Sklavenhandel spezialisierten Versicherungspolicen jener Zeit, mit denen die Reedereien ihre Frachter absicherten, keine Entschädigung für versklavte Menschen vor, die ei-

nes »natürlichen« Todes (also beispielsweise durch Erkrankung) starben, sondern zahlten lediglich für den Verlust lebender menschlicher Ladung durch unwägbare Situationen auf hoher See (wie beispielsweise Meuterei, kriegerische Handlungen oder Unwetter).

15. Michelle Faubert, *Granville Sharp's Uncovered Letter and the Zong Massacre*, London 2018, Palgrave Macmillan, 21. Der schmale, ungemein wertvolle Band zeichnet die historischen Fakten und die Rezeption der Geschehnisse nach. Es enthält eine Abbildung von Sharps Brief vom 2. Juli 1783, der an die Lords Commissioners of the Admiralty gerichtet und Teil von Sharps Manuskript ist.

16. Tatsächlich wirkte der *Zong case* wie ein Katalysator der abolitionistischen Bewegung, die durch die Berichterstattung über dieses zynische Massaker massiven Zulauf bekam. Vgl. Anita Rupprecht, *»A Very Uncommon Case«. Representations of the Zong and the British Campaign to Abolish the Slave Trade*, in *The Journal of Legal History*, 28:3 (2007), 329–346.

17. *Gregson v. Gilbert*, in Philip, *Zong!*, 210–211: 211.

18. Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris 1950, Seuil.

19. Ebd., 167

20. Octave Mannoni, *Je sais bien, mais quand même*, Paris 2022, Seuil, 11.

21. Livio Boni, Sophie Mendelsohn, *La vie psychique du racisme*, Paris 2021, La Découverte, 167.

22. Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, NC 2005, Duke University Press, 125–126.

23. Ebd., 126.

24. Ebd., 128.

25. Ebd., 128.

26. Charles de Roche, *Nicolas Abraham und Maria Torok. »Sous le fétiche se dissimule l'amour occulte d'un mot-objet […].«,* in Thomas Fries, Sandro Zanetti (Hg.), *Revolutionen der Literaturwissenschaft 1966–1971*, Zürich 2019, Diaphanes, 41–55: 52.

27. Faubert, *Granville Sharp's Uncovered Letter*, 16.

28. Philip, *Zong!*, 207. Vgl. dazu meinen Beitrag, *»To not tell the story that must be told«. Sprache, Gewalt und Teilhabe ausgehend von M. NourbeSe Philips »Zong!«*, in *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 74:1 (2024), 27–44.

29. Das Zählen ist ein durchgängiges Prinzip in *Zong!*, wird aber besonders anschaulich in der Sektion »Dicta«, vgl. 52–53.

30. Lee M. Jenkins, *The Language of Caribbean Poetry. Boundaries of Expression*, Gainesville 2004, University Press of Florida, 172.

31. Philip, *Zong!*, 193.

32. Baucom, *Specters of the Atlantic*, 132.

33. Abraham, Torok, *Cryptonymie*, 235; dt. 177.

34. De Roche, *Nicolas Abraham und Maria Torok*, 53.

35. Philip, *Zong!*, 199.

Philologie, Kryptonymie

Dominik Zechner

»Qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium: la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige. Or toute parole appelle réponse.«[1] Die Psychoanalyse, so Jacques Lacan im Jahr 1953 in Rom, habe ein einziges Medium, nämlich das Sprechen ihres Patienten. Die Psychoanalyse finde als Sprache in der Sprache statt, sei mithin ein Sprachgeschehen. Die von Lacan beschworene Rückkehr zu Freud wird zur Chiffre einer Rückbesinnung auf den sprachlichen Ermöglichungsgrund allen psychoanalytischen Zu- und Eingriffs. Freud nämlich habe die Psychoanalyse als ein Studium jener Wirkungen aufgezogen, die unsere symbolische Verfassung zeitigt. Da aber Psychoanalyse nur sprachlich sich ereignen kann, müsste ihr, schon allein, damit sie nicht den Grund unter sich verliert, eine Befragung dieser ihrer Möglichkeitsbedingung aufgetragen sein. Anders gesagt, müsste die Psychoanalyse, um sich selbst verstehbar zu werden, permanent sich nach jenem Medium erkundigen, das ihr Raum gibt, sie stattfinden lässt. Sie müsste, kurzum, danach fragen, was denn Sprache eigentlich sei. In ihrer fundamentalen Ausformung kann die Psychoanalyse also nicht umhin, linguistisch zu agieren – allerdings nicht im Sinne einer Versachlichung von Sprache, sondern als affektiver Zug auf Sprachlichkeit, wie er im Begriff der »Philologie« anklingt. Da sie sich – so Lacan – *ausschließlich* aus Sprechakten und also im Feld der Sprache entfaltet, ist der Psychoanalyse notgedrungen ein Zug aufs Wesen der Sprache, ein Interesse an Sprachlichkeit an sich, eingeschrieben. Sie muss, um allererst Psychoanalyse sein zu können, schon Philologie sein.

Zwischen Psychoanalyse und Philologie bestünde demnach eine enge Verwandtschaft. Genauer wäre zu formulieren: zwischen einer *bestimmten* Psychoanalyse und einer ebenso *bestimmten* Philologie. Diese singuläre Bestimmung drückt sich bei Lacan in der Abwehr gegen eine ganze Reihe an Bestrebungen aus, psychoanalytische Verfahren an die Biologie, Neurowissenschaft, Verhaltensforschung, oder diverse Objektbeziehungstheorien zu binden.[2] Die Rückkehr zu Freud ist eine Rückbesinnung auf Sprache im Sinne des ersten psychoanalytischen Sprachdenkers. Rückkehr und -besinnung sind allerdings, sofern sie sich auf Sprache beziehen, immer auch Vorausschau, namentlich darauf, was noch ungesagt ist, was noch zu sagen bleibt. So blickt die Psychoanalyse Lacans in der Rückschau voraus auf eine emphatische Bestimmung von Philologie, deren psychoanalytisches Erbe noch genau zu bestimmen ist.

Zentrale Stimme dieser Bestimmung ist die des am 7. Juli 2017 verstorbenen deutschen Literaturtheoretikers Werner Hamacher, dessen Interesse in den letzten Jahren seines Schaffens zunehmend diesem alten Begriff galt – *Philologie*. Diese Liebe zum Wort ist nicht zunächst der emotionale Ausdruck derer, die philologisch agieren, sondern sie beschreibt eine Art ursprünglichen Narzissmus der Sprache selbst – mithin dasjenige, was Hamacher ihre »Selbstaffektion« nennt: »Sprache ist Selbstaffektion im anderen ihrer selbst. Philologie ist Philophilie.«[3] Philologie ist also weder eine Tätigkeit, zumal nicht die eines Lesers, noch eine Methode, die auf den wahren Kern von Sprache abstellte, sondern die Bezeichnung eines innersprachlichen Affekts, der sprachlichen Ausdruck deshalb zulässt, weil in der Sprache sich die Sprache als sich selbst fremd, als ihre eigene Selbstentfremdung, affiziert. Als Affektaffizierung ist die Philologie daher nichts anderes als Philophilie, also das Liebeslieben dessen, das in der Liebe der Sprache die Liebe der Sprache liebt.

Wenn aber die Philologie als Sprachver*a*nderung, und also als der sprachliche Zug aufs andere, zu bestimmen ist, sind die *95 Thesen zur Philologie* nicht nur Mitteilung darüber, was die Psychoanalyse als Sprachanalyse ermöglicht, sondern auch darüber, was an der Philologie immer schon psychoanalytisch ist.[4] Denn das psychoanalytische Subjekt ist – wieder mit Lacan – als Frage konstituiert: »Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma

question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre. [Was mich als Subjekt ausmacht, ist meine Frage. Um mich dem anderen wiedererkennbar zu machen, verlautbare ich nur das, was war, im Hinblick auf das, was sein wird. Um ihn zu finden, rufe ich ihn bei einem Namen, den er annehmen oder verweigern muss, um mir zu antworten.]«[5] Weder *Fragender* noch *Befragter*, ist das Subjekt die klaffende Offenheit der Frage selbst, die, dem Wesen der Frage entsprechend, über sich selbst hinausweist. Sofern sie keine rhetorische ist, ist die Frage nämlich auf einen anderen angewiesen, der als Antwort in Frage kommt, bei dem des Rätsels Lösung vermutet wird. Als Frage weist die Frage strukturell über sich selbst hinaus – ist sie proleptischer Vorgriff auf eine Sprache, einen Sprechakt, eine Aussage, die noch aussteht. Mithin ist die Frage fundamental ein Ausstand, ihre Existenz radikal fraglich.

Während die Psychoanalyse das Subjekt als Frage – sich die Frage als Subjekt – formuliert, fragt die Philologie: Wer spricht? Und sie »fragt nicht nur«, schreibt Hamacher, »nach einem Sprecher, sondern nach einer vielleicht unabsehbaren Pluralität an Sprechern und Vor- und Mit- und Nachsprechern – und fragt so nach ›sich selbst‹.«[6] Sie fragt, anders gesagt, nach der Möglichkeit eines – und nicht nur eines – Sprechers, und da diesen Sprecher sein Fragen konstituiert, stellt sie notwendig die Frage nach der Frage. Indem sie sich danach erkundigt, wer fragt, befragt die Philologie die Möglichkeit der Frage, fragt, wie gefragt wird, und stellt mit der Frage nach der Frage implizit und grundlegend die Frage nach der Sprache – denn die Antwort aufs *qui parle?* muss notwendig und immer »Sprache« lauten: »Da es Fragen nur in der Sprache – und sei sie die der Gesten, des Verhaltens, der gesellschaftlichen Organisation – gibt, ist die Frage nach der Frage in jeder ihrer Bewegungen eine nach der Sprache.«[7] Diese Selbstbefragung der Frage wäre also ein anderer Name, oder ein anderer Modus, der sprachlichen Selbstaffektion, welcher die Philologie grundlegend nachdenkt, aus welcher sich ihr Nachdenken ergibt, die ihr zu denken gibt. Denn die Fraglichkeit der Frage hat als Gegenstand kein Etwas mehr, sondern zielt auf die eigene Möglichkeit, eine Frage zu stellen.

Die Bestimmung dieser Möglichkeit erörtert die Stelle all jener, die Fragen stellen, also fragend sich *als Frage* stellen.

Die Psychoanalyse vollzieht sich als ein Sprachgeschehen, das das Subjekt als Frage konstituiert. Sie muss also, um ihrem Auftrag nachzukommen, einen Begriff dessen entwickeln, was Sprache sei, muss, um als Psychoanalyse stattfinden zu können, schon Philologie betreiben. Andersherum stellt die Philologie, wenn sie danach fragt, wer denn hier spricht, bereits eine psychoanalytische Frage. Sie befragt denjenigen, der sich als Frage konstituiert und befragt somit die Frage als Frage, fragt, was denn eine Frage sei, und schließt im Aufwerfen der Fragfraglichkeit die Sprache – selbstaffizierend – mit sich kurz. *Qui parle?* bezeichnet somit die philologische Frage nach der Möglichkeit der Psychoanalyse und markiert gleichzeitig die psychoanalytische Instanz in der Grundbewegung der Philologie. Erkennt die Psychoanalyse das Subjekt an seiner Sprachlichkeit, so erkennt die Philologie im ihr inhärenten Aufeinandertreffen von Sprache und Sprache die Möglichkeit von Sprechen, Mitsprechen, Anderssprechen – und auch von Schweigen. Die Behauptung, die Philologie erstrecke sich aufs Feld der Sprache, die Psychoanalyse hingegen auf die *parole* des Sprechens, griffe demnach zu kurz – denn als philologisch erweist sich, was im Sprechen sich der Sprache verdankt, und psycho-, das heißt logo-analytisch, ist dem zu begegnen, was in der Sprache spricht – und in diesem Sprechen implizit fragt: *Was ist das – die Sprache?*

❦

Das Verhältnis zwischen Philologie und Psychoanalyse scheint offen dazuliegen. Bezieht man es allerdings auf Hamachers Schaffen im Ganzen – so unfertig es sich darstellt –, findet sich kein zu Ende gedachtes Theorem, das die Beziehung erschlösse. Stattdessen stößt man auf Bruchstücke und Hinweise, deren potentielles Zusammengehören selbst den philologischen Eingriff fordert, um verstehbar zu werden. In Hamachers Texten, anders gesagt, kommt die Psychoanalyse selten vor, zumindest nennt er sie nicht oft beim Namen. Das gilt zumal für die mittlerweile kanonischen Essays zu Literatur und Philosophie, wie sie etwa

in *Entferntes Verstehen* versammelt sind. Schon die Rekonstruktion des Begriffs der Lektüre bei Hegel, wie sie in Hamachers Dissertation aus dem Jahr 1976 fungiert, kommt ohne Freud allerdings nicht aus.[8]

Die wohl prominenteste weil offensichtlichste Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Begriffswerk kam jedoch erst nach beträchtlicher Inkubationszeit, und zwar in einem Vortrag aus dem Jahr 2002 mit dem Titel »Arbeiten Durcharbeiten.« Er beruht auf der Annahme, dass der Faschismus den philosophischen Begriffsapparat kompromittierte, zumal den Begriff der Arbeit, denn »Arbeit ist die Form des Überlebens des Faschismus«.[9] Deshalb sei das Arbeiten selbst durchzuarbeiten, so allerdings, dass das Durcharbeiten die Möglichkeit des eigenen Abbruchs miteinarbeitet, denn es wird »kein Durcharbeiten [...] geben, [das] sich nicht *in extremis* als Aus-setzen oder Entsetzung der Arbeit [...] verhält«.[10] Um sich *als Arbeit* nicht noch selbst zu kompromittieren, müsste das Durcharbeiten demnach *im Arbeiten* die Möglichkeit dessen erschließen, was nicht, nicht mehr, oder noch nicht Arbeit ist, was sich nicht zum Werk vervollständigt oder als Produkt feiert, worin kein Geist sich verwirklicht. Es wäre nicht schlicht Arbeit an der Arbeit, sondern ein Hindurchreichen durch diese, ins Entsetzliche ihres Jenseits, wo sie aussetzt und Ungesetztem Raum gibt.

Weitere Hinweise auf das verhaltene Verhältnis Hamachers zum Erbe Freuds beziehen sich auf das Ereignis der Dichtung, besonders auf den Dichter Jean Daive, dem der Nachlassband *Keinmaleins* ein Stück widmet. Darin wird Paul Celans sogenannte Goll-Affäre im Sinne einer Theorie der Suggestion verhandelt, die sich zentral auf das psychoanalytische Motiv des Inzests bezieht.[11] Schon ein Jahrzehnt davor markierte Hamacher die psychoanalytischen Tropen Daives, wie sie in dessen Gedichtband *W* erscheinen. Hamacher übertrug den Band ins Deutsche und versah ihn mit einem Begleitaufsatz, der keine Zweifel daran lässt, dass Daives großangelegtes Gedicht »mit der Psychoanalyse genannten Praxis die tiefsten Sympathien unterhält«.[12] Zwar gehe es darin um keine tatsächliche Fallgeschichte, wohl aber um »das Stenogramm einer inszenierten, einer geschriebenen, erzählten, gedichteten Erfahrung, in der das Dichten, das Erzählen und Schreiben mitsamt seinen psycho-

analytischen Koordinaten auf dem Spiel stehen.«[13] Die Dichtung wird so zum Relais zwischen Philologie und Psychoanalyse – nicht, weil sie Fallgeschichten als Stoff verhandelt, oder die psychoanalytische Situation thematisch werden lässt, sondern weil die poetische Erfahrung selbst psychoanalytischen Koordinaten unterliegt, mithin in einem Raum verläuft, der zwar nicht der Psychoanalyse gehört, dem diese aber wesentlich angehört.

In diesem Raum vollziehen sich, umgekehrt, sämtliche philologischen Akte, zu denen sich die Psychoanalyse befähigt. Und dies gilt nicht nur für das Dichten jener, die mit der Praxis der Psychoanalyse die größten Sympathien unterhalten. Im philologischen Spätwerk, wenn man es so nennen darf, geht nämlich Hamacher mit vehementer Offensichtlichkeit auf das sprachliche Gespür der Grundautoren und -autoritäten der Psychoanalyse selbst ein. So zitiert die 76. These jenen Brief Freuds an Fließ, worin ein translinguistischer Rückgriff das Ereignis dessen ermöglicht, was Freud »Deutung« nennt. Der Patient erkennt – besser: *hört* – im Erinnerungsbild eines Käfers die homophon verhalten-versteckte französische Frage *que faire?* Das so konstituierte Subjekt ist die erste Geliebte, die Französin gewesen war und deren Erinnerung eine philologische Wahrheit laut macht: »Philologie: es dahin bringen, daß sich die erste Liebe wiederholen lässt, daß sie sich das Wiederholen gefallen läßt.«[14] Die Frage *was tun?* beantwortet sich mithin selbst – beantwortet sich mit sich selbst –, denn in ihrer französischen Formulierung ist der Akt, nach dem sie fragt, als Wiederholung der ersten Liebe bereits vollzogen. Das Wort von der ersten Liebe sagt keinen aufgesetzten Kitsch, sondern macht sich in den *Thesen* als die Rede von der ersten *philía* erkennbar. Wenn es nämlich heißt, die Dichtung sei »*prima philologia*«,[15] dann ist damit nicht nur etwas über die Möglichkeit der ersten Philologie ausgesagt, sondern, grundlegender, die Philologie als Philophilie und also als Liebesliebe ins Wort gefasst. Es ist also nicht die Methode der Verdichtung – und also der Dichtung –, die im Käfer-Bild die Wahrheit *que faire?* als Chiffre der ersten Liebe aufscheinen lässt, sondern es ist der Akt der dichtenden Verdichtung selbst, der die *prima philía* als erste Liebe wiederholt – und so im Wiederholen vielleicht zum allerersten Mal aussagt. Meine erste Liebe, die Dichtung.[16]

In der Übersetzungsleistung, die im Käfer die entscheidende Frage hört und den Käfer als Subjekt der Frage, ihn als Subjektfrage erkennt, spiegelt sich die Grundlage von Hamachers fragmentarischem Nachdenken. Was im *que faire?* der *95 Thesen* mündet, begann nämlich als Übersetzungsarbeit. Und zwar in den späten siebziger Jahren, mit zwei Bänden aus dem Werk Jacques Lacans. Einerseits machte sich Hamacher mit der Übertragung des *Seminaire I* verdient, andererseits übersetzte er gemeinsam mit Ursula Rütt-Förster Texte zur Verneinung, wie sie nun in den *Schriften III* enthalten sind.[17] Im Jahr 1979 folgte außerdem die Übertragung des *Verbariums des Wolfmanns* von Nicolas Abraham und Maria Torok, mitsamt dem von Jacques Derrida beigesteuerten *fors*-Wort.[18] Die darin entwickelte Kryptonymie wird lesbar als eine radikale Philologie, deren Deuten sich nicht als Feststellen einer Bedeutung, sondern als translinguistische Verdichtungslehre und damit als ein Dichten vollzieht. Vielleicht ist *Käfer* so etwas wie das erste Kryptonym der Psychoanalyse.

Philologie ist Kunde des noch Ungesagten: »Die Elemente der Sprache erläutern einander. Sie sprechen für das, was vom Gesagten noch zu sagen bleibt; sie sprechen als philologische Zusätze zu einander.«[19] Wenn es etwas wie Sprache gibt, dann nur im Sinne einer indefiniten Offenheit, die die Elemente der Sprache daraufhin öffnet, was in dieser Sprache noch ungesagt ist. Dieses Ungesagte, dem als Ungesagtem in der Sprache ein Nichtsprachliches eignet, wird aber nicht direkt ausgesprochen. Wäre ein solches Aussprechen, eine Aussprache der Sprache mit sich, wäre die erschöpfende Sprachaussprache möglich, dann wäre alles noch Ungesagte bloß abzählbares Element im Bereich des grundsätzlich Aussagbaren, wäre Sprache also ein geschlossenes System, innerhalb dessen sämtliche Elemente zähl- und erzählbar wären. Dass dem nicht so ist, bedeutet die Präposition *für*, die in Hamachers These das Verhältnis der Sprache mit dem aussagt, was in ihr noch zu sagen bleibt. Die Elemente der Sprache nämlich *sprechen für* das Ungesagte – setzen diesem, in

seiner Ungesagtheit, also nicht bedrohlich zu, sondern steuern ihm, supplementär, Zusätze bei: »Wenn die *Elemente der Sprache* advokatorisch – und, in diesem Sinn, philologisch – *für* das sprechen, was *noch zu sagen bleibt*, so ist noch ihr *für* nicht nur ein ›anstatt‹, sondern auch ein ›zugunsten‹«.[20] Das in der Sprache noch Ungesagte fordert nicht das Substitut, sondern das Supplement, mehr noch, es ist der Empfänger jener »Gunst«, die ein Fortsetzen von Sprache allererst erlaubt. Gerade in ihrem Hinhalten aufs Ungesagte in seiner Nichtsprachlichkeit spricht Sprache also weiter und spricht in diesem Weitersprechen für und anders, spricht sie *für anderes*.

Diese Bewegung spiegelt sich im Fall des Wolfsmanns, woraus die Lehre von der Kryptonymie sich ableitet: »Seine ganze Hoffnung war der Professor. Er würde ihm alles sagen, ohne etwas auszulassen. Ja, alles, außer … einer Sache: dem Unsagbaren.«[21] In der Öffnung dieser Hoffnung findet das Aussagen von *allem* Sagbaren nur unter der Bedingung einer Auslassung statt. Sprache ist eine Unterlassungshandlung. Es kann nämlich nur unausgelassen – und also ausgelassen – gesprochen werden, indem man auslässt, was das *Sagen von Allem* als die totale Aussage im Nicht der Unsagbarkeit als unverrückbare verrückte Bedingung bestimmt. Diese Aussage wäre dann ein Sprechen in sprachlichen Zusätzen, in zugesetzten Sätzen, die einerseits für einander, andererseits, elementar, dafür sprächen, was dies Alles aus-lässt und ihm so erst einen grundlosen Grund gibt. Alles zu sagen, heißt: *für* das Unsagbare sprechen und also gerade nicht *alles* zu sagen. Es ist die ganze Möglichkeit des Sprechens als gründend in der eigenen Auslassung.

»Alles zu sagen, wäre der Orgasmus«[22] – also der volle Genuss als Auslöschung des Genusses, wäre das Ende der Gunst als Verausgabung von Sprache, Kollaps der sprachlichen Selbstaffektion als Ent-sprechung jener Fürsprache, die die auslassend-ausgelassenen Substitutionsketten der Sprache ins Wort setzt. Philologie wäre somit ein anderer Name für die Liebe zu diesem Unsagbaren, denn der Krypto- als Philologe hofft auf »dasjenige Wort […], dessen geheimer Liebhaber er« ist und das er als »Objekt […] während seines ganzen Lebens in seinem Besitz« hält.[23] Der Wolfsmann hoffte also auf den Professor, mehr noch aber auf das Wort, das er diesem vorenthielt. So entblößt

die Spannung zwischen Hoffnung und Besitz in dieser Sentenz das Besitzverhältnis als untragbar. Nicht der Kryptologe besitzt das unsagbare Wort, sondern dieses besitzt ihn, indem es seinen Diskurs insgeheim bestimmt, indem es ihm die totale Aussage nur unter der Bedingung der entscheidenden Auslassung verspricht.

Was die Kryptonymie nachzeichnet, ist mithin ein Sprechen der Sprache mit dem Nicht ihrer eigenen Sprachlosigkeit, die als Quelle allen Sprechens im Unerreichbaren quillt. Auch hier erläutern die Elemente der Sprache sich gegenseitig, so aber, dass sie das Geheimnis ihrer Sprachlosigkeit nicht aussprechen, sondern auf eine Weise sprechen, dass dieses Sprechen sich, günstig, aus jener »Sache« ergibt, die unsagbar bleibt. Will man das Geheimnis mit einem Ur-, Schlüssel- oder Zauberwort bezeichnen, wesentlich bleibt die ihm eigene Aphasie, eine Art Stummheit, die sich nicht brechen lässt, aus welcher sich aber allerhand Sprachgesten ergeben. Das Kryptonym ist ein sprachlicher Zusatz, die fürsprachliche Setzung eines sprachlichen Elements *zugunsten* eines »*Tabu-Wort*[*s*]« (»*mot-tabou*«), das unaussprechlich in der Krypta sitzt.[24]

Wie die Philologie ist die Kryptonymie Lehre von der Sprachwirklichkeit, denn es »ist nicht eine Wörter *enthaltende* Situation, die verdrängt worden ist […], sondern es sind *die Wörter selbst, die das Begehren ausdrücken und als Generatoren einer zu meidenden und nachträglich zu annullierenden Situation angesehen werden*«.[25] Das Wort ist nicht mehr mimetischer Nachtrag zu einer phänomenalen Situation oder Erfahrung, sondern es ist selbst das Paradigma jeder situationellen Erfahrung. Was nichts anderes heißt, als dass Sprache keine erfahrbaren Phänomene mehr abbildet, sondern das Phänomen in seiner Erfahrbarkeit sich dem verdankt, was hier *Generation* genannt wird. Die Wörter sind nämlich keine Repräsentanten einer sogenannten Wirklichkeit, sondern sie *nennen* die Wirklichkeit, und zwar *so* wie sie sie hervorbringen.[26] Es gibt in dieser Erfahrungswelt keine Gegenstände mehr, die sich von Wörtern *bezeichnen* ließen, sondern es gibt Wort-Objekte, die ihren Gegenstandscharakter eben ihrer Sprachlichkeit verdanken. Die Rhetorik des Wolfsmanns bezieht sich deshalb nicht referentiell auf Dinge, sondern

vollzieht sich zwischen den Wörtern als intralinguistisches Geschehen.

Die Linguistik der Kryptonymie nennt drei Bestandteile, die die Struktur dieser Bewegung ausmachen: Die Sache, das Allosem, das Synonym. Ihr Verfahren folgt der »lexikologischen Kontiguität verschiedener Bedeutungen ein und desselben Wortes, das heißt von *Allosemen*, wie sie im Repertoire eines Wörterbuchs aufgeführt sind.«[27] Diese Alloseme lassen sich wiederum durch Synonyme ersetzen, deren Existenz zurück aufs Unaussprechliche der Krypta verweist. Die Sache ist das tabuisierte »Schlüsselwort« (»mot clef«),[28] das als Fetisch im Unbewussten sitzt, dessen Grenzen nur in der Form des Allosems übertreten werden können. Als Wort kann die Sache daher nur *Un*wort sein, die bare Ent-wortung der Sprache, die nur auf Umwegen, im *für* eines Supplements, zur Sprache gelangt. So steht die Sache als das zur Sprache, was dieser inwendig widersteht. Zum Kryptonym wird sie, wenn sich ihr Allosem auf der Ebene des Bewusstseins in Synonyme fortsetzt. Anders gesagt, gibt es das Urwort nur als Anderssagen, und die totale Aussage, die sich aus ihm speist, wird notgedrungen zur Allegorie, deren permanente Ver*a*nderung das zu sagen erlaubt, was zu sagen bleibt. Diese Erlaubnis beruht jedoch auf dem Entzug jener Sache, die sich der Aussage prinzipiell verschließt. *Schweigen ist der Sprache Sache*. In der Allegorie überlebt diese Sache als dasjenige, was in der Sprache sich der Versprachlichung widersetzt.[29]

Die lexikologische Kontiguität, aufgrund derer Abraham und Torok das Allosem definieren, ist auf keine Einzelsprache reduzierbar, sondern realisiert sich als »wahrhaft babylonischer Jargon«,[30] worin Sprache mehrsprachig auf sich bezogen ist. Im Falle des Wolfsmanns impliziert diese Dynamik mindestens die Sprachen Russisch, Deutsch und Englisch. Die Affinität dieser Sprachen wird allerdings von keinem Referenz- als Intentions- oder Vorstellungszusammenhang legitimiert, sondern durch ein Reimschema. Diesem geht es weder um ein gemeinsam Gemeintes, noch um die Art des Meinens, sondern um einen Klang, der sich translinguistisch realisiert: »Ein unaussprechliches Wort, sodann sein Reim; oft zieht ein und dasselbe Wort, entsprechend dem jeweiligen zufälligen Kontext, mehrere Reime nach sich.«[31] Sowohl auf der translinguistischen Ebe-

ne der Sprachenverdichtung wie auf der phonologischen Ebene des Reims und seiner Verlautbarung, gibt sich die Kryptonymie als Poetik zu erkennen.

»Wenn Dichtung Sprache *in extremis*« und gerade ob dieser Extremität *erste Philologie* ist,[32] dann heißt diese Philologie, allosemisch und allegorisch immer dann Kryptonymie, wenn sie sich mit Sprachverdichtungen befasst, die auf jenes Moment innerhalb der Sprache verweisen, das noch unversprachlicht, vielleicht sogar unsprachlich, ist. Dichtung wäre dann so etwas wie die Urhandlung des stummen Worts als die Verhandlung jener Ausnahme, die nicht nimmt, sondern gibt – im Sinne der Gunst eines »zugunsten« als der *Fürsprache* des Gesagten für das, was selbst nicht sprechbar ist. Hamacher findet so ein Kryptonym, das aufs stumme Wort verweist, bei Paul Celan. Dieser verwendet in seinem Gedicht *Aus dem Moorboden* ein geheimnisvolles Substantiv, dem ein indefiniter Artikel vorangestellt ist: »ein Häm«.[33] Die kryptonymische Verdichtung dieses Worts, das in keinem Wörterbuch auftaucht, erläutert Hamacher raumgreifend, indem er an ihm eine Vielzahl translinguistischer Mutationen ausweist, vom jiddischen *Hajm*, dem hebräischen *Em*, dem deutschen *Heim*, zum griechischen *Haima* usf., was einerseits seine Sprachdichte, andererseits seine Reimhaftigkeit demonstriert, das von »Häm« angedeutete Urwort aber nicht zu Tage befördert: »›Häm‹ spricht, aber gehemmt, es spricht und spricht nicht und läßt also in seinem Sprechen das Nichtsprechen mitsprechen und mitschweigen.«[34] Gehemmt und gehämmt, richtet sich, verhalten, sein Sprechen auf jene Vakanz in der Sprache, welche sich dem Sprechen beigesellt, *für* welche und *in* welche alles Sprechen einsteht, die aber selbst nicht spricht. Es ist Kryptonym einer Sprachauslassung auf deren Basis *ein Häm* ausgelassen weiterreimt.

1. Jacques Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in ders., *Écrits*, Paris 1966, Seuil, 237–322: 247.
2. Schon das Motto der Rom-Rede wendet sich ironisierend gegen die Neurobiologie. Vgl. ebd., 237.
3. Werner Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, in ders., *Was zu sagen bleibt*,

Schupfart, Engeler 2019, 52–78: 58 [= 25. These].

4. Schon früh begreift Hamachers Sprachdenken das Verstehen als angewiesen auf jene »Bewegung, durch die jede Rede auf eine andere zuhält, als die apriorische Ver*a*nderung der eigenen Rede« (Werner Hamacher *Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche*, in ders., *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt a.M. 1998, Suhrkamp, 49–112: 52). Das Prädikat »apriorisch« weist darauf hin, dass dem *anderen* im Zuge dieser Sprachbewegung kein intaktes *Selbst*, keine stabile Identität, vorgelagert ist.

5. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, 299.

6. Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 68 [= 67. These].

7. Hamacher, *Für – die Philologie*, in ders., *Was zu sagen bleibt*, 7–49: 14.

8. Vgl. Hamacher, *pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, Frankfurt a.M. 2021, Klostermann. Vgl. besonders die Diskussion des Fetisch-Begriffs im ersten Teil, 36–98.

9. Hamacher, *Arbeiten Durcharbeiten*, in Dirk Baecker (Hg.), *Archäologie der Arbeit*, Berlin 2002, Kadmos, 155–200: 157.

10. Ebd., 191. Zum Arbeitsbegriff in der Psychoanalyse vgl. außerdem Oliver Simons, *The »Work« of the Uncanny*, in *RISS Materialien*, 6 (2020), 79–89.

11. Vgl. Hamacher, *Suggestions "des mèrrances"*, in ders., *Keinmaleins. Texte zu Celan*, Frankfurt a.M. 2019, Klostermann, 209–254.

12. Hamacher, *Anataxis. Komma. Balance. Anmerkungen zu Jean Daives »W«*, in Jean Daive, *Erzählung des Gleichgewichts 4. W*, Basel 2006, Engeler, 123–181: 139.

13. Ebd.

14. Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 69–70 [= 76. These]. Vgl. Judith Kaspers Besprechung dieser Passage in *Making Words – The Unconscious in Translation. Philosophical, Psychoanalytical, and Philological Approaches*, in *Humanities*, 12:6 (2023), https://doi.org/10.3390/h12060127.

15. Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 56 [= 14. These]: »Dichtung ist *prima philologia*.«

16. Vgl. ein Echo dieser Stelle in Nicolas Abraham, Maria Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups précédé de FORS par Jacques Derrida*, Paris 1976, Flammarion, 122: »Sous le fétiche se dissimule l'amour occulte d'un mot-objet, sous cet amour, l'expérience tabouisante d'une catastrophe, sous la catastrophe, enfin, le souvenir toujours vivace d'une volupté enfouie et l'inéducable espoir qu'un jour elle reviendra. [Unter dem Fetisch liegt die okkulte Liebe zu einem Wortobjekt, unter dieser Liebe die tabuisierte Erfahrung einer Katastrophe, unter der Katastrophe schließlich die immer lebendige Erinnerung an eine vergrabene Wollust und die unerschütterliche Hoffnung, dass sie eines Tages zurückkehren wird.]«

17. Vgl. Lacan, *Freuds technische Schriften. Das Seminar, Buch I*, übers. v. Hamacher, Wien 2019, Turia + Kant; sowie Lacan, *Zur »Verneinung« bei Freud*, mit einem gesprochenen Kommentar von Jean Hyppolite, übers. v. Hamacher, Ursula Rütt-Förster, in ders., *Schriften III*, hg. v. Norbert Haas, Olten 1979, Walter, 173–220.

18. Vgl. Abraham, Torok, *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, vorangestellt Derrida, *FORS. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok*, übers. v. Hamacher, Basel 2008, Engeler. Im Folgenden werden Bezugnahmen auf Abraham und Toroks Titel in dieser Übertragung zitiert und der französische Text in die Fußnoten gelegt.

19. Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 53 [= 1. These]

20. Hamacher, *Was zu sagen bleibt*, 112.

21. Abraham, Torok, *Kryptonymie*, 98. Vgl. *Cryptonymie*, 124: »Tout son espoir était dans le Professeur. Il lui dirait tout, sans rien omettre. Tout, oui, sauf … une chose: l'indicible.«

22. *Kryptonymie*, 85. Vgl. *Cryptonymie*, 104: »Tout dire et ce serait l'orgasme«.

23. *Kryptonymie*, 97. Vgl. *Cryptonymie*, 122: »Chez l'Homme aux loups cet espoir était disposé dans le mot dont il était l'amoureux secret. Ce mot-là, son Objet, il le garda par devers lui toute la vie durant.« Im Rahmen einer Trauerfeier für Hamacher, die am 11. November 2017 im »Friends Meeting House« in New York City stattfand, stellte Peter Fenves, seines Zeichens verdienter Übersetzer von *Entferntes Verstehen*, fest, Hamacher sei viel tiefer und intensiver noch als mit Menschen mit den Wörtern befreundet gewesen.

24. *Kryptonymie*, 93. Vgl. *Cryptonymie*, 117.

25. *Kryptonymie*, 94. Vgl. *Cryptonymie*, 118: »ce n'est pas une situation *comprenant* des mots qui se trouve refoulée, en emportant ceux-ci avec elle dans le refoulement, mais ce sont *les mots eux-mêmes, exprimant le désir, qui sont censés être générateurs d'une situation à éviter et à annuler à titre rétrospectif.*«

26. Vgl. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, 276: »C'est le monde des mots qui crée le monde des choses [Es ist die Welt der Wörter, welche die Welt der Dinge erschafft].«

27. Abraham, Torok, *Kryptonymie*, 94. Vgl. *Cryptonymie*, 118: »la contiguité lexicologique des significations diverses d'un même mot, c'est-à-dire des *allosèmes*, telles qu'elles sont répertoriées dans un dictionnaire.«

28. *Kryptonymie*, 91. Vgl. *Cryptonymie*, 114.

29. Dies Überleben hat auch bei Walter Benjamin die Form der Übersetzung. Vgl. *Die Aufgabe des Übersetzers*, in ders., *Gesammelte Schriften*, IV/1, hg. v. Tillman Rexroth, Frankfurt a.M. 1972, Suhrkamp, 9–21: 10: »So […] geht die Übersetzung aus dem Original hervor. Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn aus seinem ›Überleben‹.« Vgl. dazu Werner Hamacher, *Intensive Sprachen*, in Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Übersetzen. Walter Benjamin*, Frankfurt a.M. 2001, Suhrkamp, 174–235, besonders 183–184. Das Kryptonym wäre somit das Überleben-in-Anführungszeichen dessen, was in der Krypta am Leben gehalten wird, ja man »muß sogar das am Leben erhalten, was das schlimmste Leiden hervorruft« (Jacques Derrida, *FORS,* 42).

30. Abraham, Torok, *Kryptonymie*, 117. Vgl. *Cryptonymie*, 146: »Un vrai jargon babélien«.

31. Ebd., 177. Vgl. *Cryptonymie*, 235: »Un mot imprononçable, puis sa rime; souvent le même mot en induit plusieurs selon son contexte fortuit.«

32. Hamacher, *Was zu sagen bleibt*, 136.

33. Paul Celan, *Aus dem Moorboden*, in ders., *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*, hg. v. Barbara Wiedemann, Frankfurt a.M. 2003, Suhrkamp, 335.

34. Hamacher, *HÄM. Ein Gedicht Celans mit Motiven Benjamins*, in *Keinmaleins*, 13–55: 27.

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) [= *Bioanalysen 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.

Scham
Variationen über ein Thema von Nicolas Abraham

Charles de Roche

Nicolas Abrahams Vorwort zur französischen Übersetzung von Imre Hermanns *Az ember ösi ösztönei* [*Die archaischen Instinkte des Menschen*] unter dem Titel *L'instinct filial*[1] enthält unter anderem ein Glossar der von Hermann geprägten Terminologie der Affekte. Der Eintrag zum Stichwort »Honte [Scham]«,[2] fungiert im folgenden Beitrag als Thema eines Zyklus von Variationen.

Thema

Nicolas Abraham — »Honte«

La honte est un affect. En tant que tel il se rapporte à l'inconscient-mère. Or, à l'encontre de tous les affects, ce n'est pas pour lui faire une communication, l'appeler au secours, etc., mais bien pour signifier à un tiers extrapsychique que l'on a rompu avec la mère, que l'on récuse son propre désir de cramponnement. De fait, il ne s'agit pas d'un affect spontané comme dans le cas de l'angoisse qui se développe du seul fait de la topique, mais d'un affect de commande, imposé en quelque sorte de l'extérieur, par des moyens artificiels, visant à produire un clivage dans le psychisme. La topique (ça – moi – surmoi) une fois installée, exclut les situations de honte et leur substitue les situations de *culpabilité*. Autrement dit, la honte est le fait de l'enfant dont la topique est encore en cours d'installation, et comporte un honnisseur, au moins virtuel, à l'extérieur. Ce dont il rougit n'est pas encore réprouvé profondément mais seulement dérobé à la vue du tiers. La honte va de pair avec le secret

et la division du moi. La culpabilité peut être expiée, la honte, elle, ne peut être que niée ou dissimulée.

Qu'est-ce qu'»avoir honte«? C'est, en dernière analyse, perdre le contact avec la mère, objet du cramponnement, perdre le sens de l'orientation spatiale qui permettrait de la retrouver, de l'orientation psychique qui porterait vers elle symboliquement, c'est donc aussi être coupé momentanément d'avec l'inconscient. Pour s'être vu spolié de son désir intime, percé à jour, le honteux s'éprouvera dans un brusque dénuement, sentira le sol maternel se dérober sous ses pieds. Envahi de confusion, il sera la proie facile du regard brûlant qui se pose sur lui, et, ne pouvant s'empêcher d'en être contaminé, rougira, comme pour réaliser dans son corps l'effet de l'archi-situation du décramponnement par le feu : »brûler« – au figuré – par l'identification à la mère livrée au bûcher de l'archi-forêt, en proie à l'incendie.

Comment agit le honnisseur pour induire un affect qui n'entre pas naturellement dans la dynamique intrapsychique? Il faut pour cela qu'il ait décelé dans la conduite à honnir le désir caché, celui du cramponnement, ensuite qu'il a refoulé en lui son propre désir homologue; il faut, enfin, que tout en flétrissant, il s'offre lui-même comme objet de cramponnement. Ces trois conditions remplies, il pourra mettre en œuvre les techniques de l'honnissement, élaborées depuis l'aurore de l'humanité.

Pour ce faire, il aura recours aux effets des deux archi-perceptions les plus angoissantes : celle des yeux-luisants et celle du »tintamarre interne«. Il y aurait là comme un rappel des souvenirs du traumatisme phylogénétique ayant eu pour résultat douloureux la perte du cramponnement. Face à la voix qui s'élève et aux yeux perçants qui lancent du feu, l'enfant honni revit son angoisse originaire et, grâce à son état aigu de décomplétion, il fait du honnisseur une mère nouvelle manière qu'il est prêt à s'incorporer. Voilà, en quelques mots, la naissance du surmoi. Or, si paradoxal que cela paraisse, le travail du honnisseur est appelé des vœux de l'enfant, en raison même de la non-viabilité congénitale de l'instinct honni.

Si l'avènement du honnisseur est une exigence inhérente à la maturation, on comprend devant quel conflit insoluble se trouve placé le sujet lorsqu'il est doté d'un honnisseur honteux ou honni lui-même. Incapable d'installer en lui le surmoi, garant de la

topique, un tel sujet subira une division à l'intérieur même du moi, division donnant lieu à une grande variété de topiques impraticables, généralement létales, allant de la phobie, de la perversité morale à la psychose ou à la mélancolie suicidaire.

Celui qui n'a pas réussi à installer un surmoi vivable, est soit un honteux soit un éhonté. Dans les deux cas il dissimule sa honte et cela pour ne pas alimenter l'instinct chercheur de l'autre, en lui signifiant que le détachement d'avec l'objet a bien eu lieu. Car, nul n'ignore que la société est basée sur la répression du cramponnement. Aussi la crainte que l'objet de la honte, fût-ce un simple désir non-conformiste, ne soit éventé donne lieu à une véritable angoisse »sociale« . Cela est valable même pour une topique bien constituée. Rien, en effet, n'est plus redoutable que la perspective d'être exclu du groupe pour avoir enfreint, soi-même ou un représentant du surmoi, les lois non écrites de la société.

Ajoutons que la dialectique de la honte n'est pas seulement centrifuge (crainte d'être exclu), elle est aussi centripète (honte induite par l'exclusion). L'aspect centripète de la honte, avec le décramponnement douloureux qu'il implique, donne lieu à une recrudescence de l'instinct de recherche qui, à défaut de perspectives extérieures, se retournera sur le sujet lui-même sous la forme d'une incessante autocritique, voisine de la rumination mélancolique. La honte de se trouver exclu de la communauté pour une raison inconnue est à même d'ébranler une topique solidement constituée et de donner lieu à une désagrégation de style psychotique.[3]

Nicolas Abraham — »Scham«

Die Scham ist ein Affekt. Als solcher bezieht er sich auf das mütterliche Unbewusste. Im Gegensatz zu allen anderen Affekten tut er das aber nicht, um der Mutter im Unbewussten eine Mitteilung zu machen, sie zu Hilfe zu rufen etc., sondern, um einem extrapsychischen Dritten zu bedeuten, dass man mit der Mutter gebrochen hat, dass man sein eigenes Begehren, sich an sie anzuklammern, zurückweist. Tatsächlich handelt es sich nicht um einen spontanen Affekt wie im Fall der Angst, die sich aus dem bloßen Faktum der Topik entwickelt, sondern um einen kommandierten Affekt, der in irgendeiner Weise von der Außenwelt

auferlegt wird, mit künstlichen Mitteln, mit dem Ziel, innerhalb des Psychismus eine Spaltung zu erzeugen. Ist die Topik (Es – Ich – Über-Ich) einmal installiert, so schließt dies die Situationen der Scham aus und ersetzt sie durch die Situationen der *Schuld*. Mit anderen Worten, die Scham ist die Sache des Kindes, dessen Topik sich noch im Zug ihrer Installation befindet, und setzt einen, zumindest virtuellen, Beschämer in der Außenwelt voraus. Das, worüber das Kind errötet, ist noch nicht in der Tiefe empfunden, sondern nur dem Blick des Dritten entzogen. Die Scham geht mit dem Geheimnis und der Spaltung des Ich Hand in Hand. Die Schuld kann entsühnt werden, die Scham ihrerseits nur verleugnet oder verborgen.

Was heißt es, »sich zu schämen«? Im letzten Grund, den Kontakt mit der Mutter, dem Objekt des Verlangens nach Anklammerung, zu verlieren, den Sinn für die räumliche Orientierung, die es erlauben würde, sie wiederzufinden, zu verlieren, ebenso den Sinn für die psychische Orientierung, durch die man symbolisch zu ihr hingetragen würde, also, für einen Augenblick, vom Unbewussten selbst abgeschnitten zu sein. Weil er sich seines intimen Begehrens beraubt sieht, indem es an den Tag gelegt wird, wird sich der Beschämte in einer plötzlichen Entblößung empfinden, wird fühlen, wie der mütterliche Boden sich unter seinen Füssen entzieht. Von Verwirrung überzogen, wird er die leichte Beute des versehrenden Blicks, der sich auf ihn richtet, und wird erröten, unfähig, sich der Verunreinigung durch ihn zu entziehen, als würde sich in seinem Körper die Wirkung der Ursituation des Verlusts der Anklammerung durch das Feuer vollziehen: »verbrennen« – figürlich – in der Identifikation mit der Mutter auf dem Scheiterhaufen des Urwaldes, Opfer der Feuersbrunst.

Wie geht der Beschämer vor, um einen Affekt auszulösen, der nicht auf natürliche Weise in die intrapsychische Dynamik eintritt? Er muss dafür im Verhalten dessen, den er beschämen will, das verborgene Begehren entdeckt haben, jenes nach Anklammerung; sodann muss er in sich selbst das eigene analoge Begehren verdrängt haben; er muss schließlich, indem er es brandmarkt, sich selbst als Objekt der Anklammerung anbieten. Wenn diese drei Bedingungen erfüllt sind, kann er daran gehen, die Techniken der Beschämung anzuwenden, wie sie die Menschheit seit ihren Kindertagen ausgearbeitet hat.

Um das zu tun, wird er sich der Wirkung der beiden Ur-Perzeptionen bedienen, die am meisten Angst einflössen können: jener der »leuchtenden Augen« und jener des »inneren Lärms«. Sie rufen gleichsam die Erinnerung an den phylogenetischen Traumatismus auf, der als schmerzhaftes Resultat den Verlust der Anklammerung heraufführte. Im Angesicht der Stimme, die sich erhebt, und des durchdringenden Blicks, der Feuer versprüht, durchlebt das beschämte Kind aufs neue seine Urangst – und es macht, dank seines schmerzhaften Zustands der Unvollständigkeit, aus dem Beschämer eine neue Mutter, die es bereit ist, sich einzuverleiben. Das ist, in wenigen Worten, die Geburt des Über-Ich. Doch, so paradox dies erscheinen mag, wird die Arbeit des Beschämers vom Triebwunsch des Kindes selbst aufgerufen, um der ursprünglichen Nicht-Lebbarkeit des beschämten Instinkts willen.

Wenn so die Heraufkunft des Beschämers eine Forderung ist, die der Reifung selbst inhäriert, so versteht man, vor welchem unauflöslichen Konflikt sich das Subjekt findet, wenn es mit einem verschämten oder selbst beschämten Beschämer ausgestattet wird. Unfähig, in sich das Über-Ich zu installieren, das die Topik garantiert, wird ein solches Subjekt eine Spaltung im Innersten des Ich erleiden, eine Spaltung, die eine Vielzahl an inpraktikablen, meist todbringenden, Topiken ins Leben rufen wird, von der Phobie und der moralischen Perversion bis zur Psychose und zur suizidären Melancholie.

Der, dem es nicht gelungen ist, ein lebbares Über-Ich zu installieren, ist, sei es ein Verschämter, sei es ein Schamloser. In beiden Fällen verbirgt er seine Scham, um den suchenden Instinkt des Anderen nicht zu nähren, indem er ihm bedeutet, dass die Ablösung vom Objekt stattgefunden habe. Denn jeder weiß, dass die Gesellschaft auf der Unterdrückung des Begehrens nach Anklammerung beruht. Die Furcht, das Objekt der Scham, und sei es nur ein simpler nonkonformistischer Wunsch, könne freigelegt werden, ruft eine wahrhafte »Sozialangst« ins Leben. Das gilt sogar bei einer wohlbeschaffenen Topik. Nichts ist in der Tat furchterregender als die Perspektive, aus der Gruppe ausgeschlossen zu werden, weil man selbst oder ein Repräsentant des Über-Ich die ungeschriebenen Gesetze der Gesellschaft verletzt hat.

Fügen wir hinzu, dass die Dialektik der Scham nicht nur zentrifugal (Furcht, ausgeschlossen zu werden), sondern auch zentripetal ist (Scham, die durch den Ausschluss ausgelöst wird). Der zentripetale Aspekt der Scham, mit dem schmerzhaften Verlust der Anklammerung, den sie impliziert, ruft ein erneutes Anwachsen des suchenden Instinkts ins Leben, der sich in Ermangelung äusserer Perspektiven dem Subjekt selbst zuwendet, in Form einer unablässigen Selbstkritik, die dem melancholischen Grübeln nahesteht. Die Scham, sich aus einem unbekannten Grund aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu sehen, ist imstande, auch eine solide konstituierte Topik zu erschüttern und einem psychotischen Zerfall der Person Raum zu geben.

Variationen

I

Die Scham ist ein Affekt. Für Hermann, dessen Sprachgebrauch Abrahams Text glossiert, bezieht sie sich damit *per definitionem* auf das mütterliche Unbewusste, in dem konstitutiven Doppelsinn, den die ungarische psychoanalytische Schule diesem Terminus verliehen hat: als Ort der verlorenen Mutter im Subjekt und als Verlängerung des personalen Unbewussten der Mutter in ihm. Der Affekt ist in dieser Sicht der durch jede konkrete Affektion ausgelöste Appell des Subjekts an diese doppelt codierte intrapsychische Instanz. Prekärer Appell, weil die Schriftzüge der beiden Codes dazu tendieren, einander auszulöschen: Setzt die Einsicht in den Verlust der Mutter die Autonomie des Subjekts frei, so nimmt diese im gleichen Zug die prädisponierte Gestalt des fremden personalen Unbewussten an, die im Subjekt als gesetzgebendes Über-Ich wirkt. Die Abwesenheit der Mutter entstellt sich zum Schuldverhältnis *an* und *vor* dieser Abwesenheit. Deren virtuelle Position im Subjekt ist das Zentrum der (zweiten) Freud'schen Topik in der Interpretation Hermanns und Abrahams. Das mütterliche Unbewusste partizipiert weniger an den drei Polen Ich, Es und Über-Ich, als dass es ihre topisch fixierte Beziehung im Subjekt allererst *als solche* konstituiert.

II

Die Scham, dies darzulegen ist die Aufgabe des *Honte* überschriebenen Textes, ist ein (oder vielleicht der) *Ausnahme*affekt – man könnte sie, in mehr als einem Sinn des Wortes, einen (oder den) *exzentrischen* Affekt nennen. Denn anders als alle anderen Affekte richtet sie ihren Appell nicht an die intrapsychische Instanz der Mutter, sondern an einen außerpsychischen Dritten, der die in einer kontingenten Situation wirksame Affektion als ihr Zeuge und Richter perzipiert und beurteilt (oft genug aber in Personalunion auch erst ausgelöst hat). Das besagt aber nicht, dass die Scham den Bezug zur mütterlichen Instanz kappt (das würde, für Hermann und Abraham, bedeuten, dass sie ihren Affektcharakter einbüßen würde), sondern nur, dass sie ihn, unter Einbezug des Dritten, auf paradoxe und indirekte Weise neu visiert. Sie tut dies in Gestalt einer Botschaft, die dem Dritten signalisiert, dass das Subjekt mit der Mutter gebrochen habe, darin aber den Dritten zur Projektions- und Reflexionsfläche dieses Bruchs macht – Medium und unfreiwilliges Agens, aber nur zum Schein Adressat, einer Botschaft, die in Wahrheit *der Mutter den Bruch mit ihr ankündigt,* den Bruch aber darin, im Doppelsinn des Wortes, kündet – nicht vollzieht, sondern im Vollzug auch aufschiebt und aufhält, indem sie den aufgekündigten Bezug in seiner (An-)Kündigung erneuert.

III

Exzentrizität der Scham: sie ist ein Geschehen an der Oberfläche des Subjekts, da, wo seine topisch konstituierte Innerlichkeit mit der semiotisch und diskursiv verfassten Topik der Sprachgemeinschaft zusammentrifft. Der naheliegenden Versuchung, aus dieser topischen Oberflächlichkeit auf Oberflächlichkeit der Scham als seelisches Geschehen zu schließen, sind Abraham und Hermann erlegen, indem sie die Scham als kontingent ausgelösten »affect de commande« den »tiefen« Affekten wie Angst und Schuld gegenüberstellen, deren Entstehung durch die Faktizität, die abgeschlossene Konstitution, der Topik des Subjekts induziert ist. In Wahrheit restituiert diese These das solipsistische Modell der Psyche als Innerlichkeit, das in der anderen, Abrahams Überlegungen zugrundeliegenden The-

se, der vom mütterlichen Unbewussten als Adressaten der Affekte, überwunden ist. In dieser – von Abraham und Hermann eröffneten, aber aufgrund des traditionellen (Vor-)Urteils über die Scham nicht mehr eingenommenen – Perspektive macht gerade ihre Exzentrizität die Scham zu einem, vielleicht dem, entscheidenden Affekt für die transpersonale Artikulation der Psyche. Ist sie es doch, die in der kontingenten Situation, im Einbezug des Dritten, der die Sprachgemeinschaft repräsentiert, über die Extension des mütterlichen Unbewussten wie über seine Situation an der Grenze von inner- und transpersonaler, individuell und sozial konstituierter Topik entscheidet.

IV

Der Einsatz von Abrahams Text liegt in der Konfrontation seiner von Hermann herkommenden spezifischen Sicht der Scham mit den beiden mächtigsten traditionellen Positionen der Frage nach ihr: ihrem Verhältnis zur Schuld und ihrem Verhältnis zur Kindheit. Es ist diese Konfrontation, die über Tragweite und Tragfähigkeit seiner wie jeder die Scham intendierenden theoretischen Perspektive entscheidet.

V

Die Frage nach der Schuld: Abraham entscheidet sie kategorisch, indem er das Verhältnis von Scham und Schuld als gegenseitiges Ausschlussverhältnis definiert. Das folgt für ihn aus der kategorialen Differenz der Scham als »affect de commande« zu allen anderen Affekten, deren exemplarischer aber in der entscheidenden Hinsicht die Schuld ist, als »affects spontanés«. *Spontane* Affekte – auf die Paradoxie dieser Begriffswahl ist zurückzukommen – sind für ihn nur möglich aufgrund einer *konstituierten*, oder installierten, Topik im Subjekt. Darum ist die Scham der charakteristische Affekt des Kindes, dessen Topik noch instabil, im Zug ihrer Herausbildung begriffen ist. Im Erwachsenen, so Abraham, induzieren Affektionen keine Scham, sondern Schuld(gefühle): Er weiß, was er dem in ihm als Gesetz installierten mütterlichen Unbewussten schuldig ist.

VI

Die Frage nach der Kindheit: sie entscheidet sich, wie man sieht, durch das Vorige: wenn Scham der Schuld entgegengesetzt, die Scham aber der Affekt des Kindes ist, bestimmt sich Kindheit, ganz traditionell, durch ihre Un-Schuld als (nicht kontingente, sondern prinzipielle) Opposition zur (Möglichkeit der) Schuld. Allerdings wird dieses symmetrische Dispositiv durch einen asymmetrischen Zug durchkreuzt: den Umstand, dass sowohl Scham als auch Schuld(gefühl) Affekte, in dieser Hinsicht also – trotz der Exzentrizität der ersten – nicht entgegengesetzt sind. Und zu zeigen wäre also, dass und wie die Scham den Ausschluss und die Entgegensetzung zwischen Schuld und Unschuld, Erwachsenem und Kindheit *teilt*.

VII

Ein Blick auf Abrahams Terminologie in diesem Zusammenhang mag weiterhelfen. Es lässt sich nämlich feststellen, dass ihre als antithetisch intendierte Semantik auf den zweiten Blick zu irisieren beginnt. Das gilt für den »affect de commande«, der zwar als ein von einer konstituierten Topik unabhängiger, kontingent ausgelöster, in diesem Sinn oberflächlicher oder sogar – andere idiomatische Bedeutung von »de commande« – unaufrichtiger Affekt präsentiert wird. Aber gerade die – wie sich zeigen wird, für die Scham charakteristische – Möglichkeit, den Affekt zu fingieren oder über ihn zu täuschen, stellt ihr vorausgesetztes unschuldiges Verhältnis zum topischen Gesetz in Frage. Sie setzt, nicht zwar ein konstituiertes Schuldverhältnis, aber ein *praktisches Wissen* – eine weitere semantische Nuance von »commande« – von seinem Gebrauch im schamhaften Subjekt voraus. Der Appell an den Dritten, der in der Scham die Sprachgemeinschaft wie das maternale Über-Ich vertritt, ist der Vollzug, in dem dieses Wissen Praxis wird.

VIII

Was den »affect spontané« angeht, so ist die Rede von der Spontaneität in ihm offenbar an der Kantischen von der Spontaneität der Verstandesbegriffe gemodelt. Mit ihr teilt sie den Akzent auf der Determiniertheit jedes psychischen Geschehens – kognitiv

hier, affektiv da – durch seine Konstitutionsbedingungen – transzendental hier, intrapsychisch-unbewusst da. Damit aber auch den kontraintuitiven Gegenakzent zu jenem Sprachgebrauch, der unter dem Wort »Spontaneität« die kognitive oder affektive *Freiheit* des Subjekts, mit ihr die mögliche Freiheit oder Willkür seines praktischen Handelns, visiert. Das mündige Subjekt in Abrahams Sinn ist nicht eines, das auf kontingente Affektionen spontan reagieren kann, sondern eines, dessen intrapsychisch determinierte »Spontaneität« jeden kontingenten Einfluss ohne Rest liquidiert. Nicht weniger als das Kantische ethische, ist es ein transzendentales Subjekt, dem seine Freiheit Gesetz und sein empirisches Dasein – Schuld ist.

IX

Mit dem gegenseitigen Ausschluss von Scham und Schuld, Kindheit und Erwachsenenstatus einerseits, dem Postulat des spontanen Affekts als Ausdruck eines transzendentalen Unbewussten andererseits skizziert Abraham – vielleicht gegen seinen Willen, jedenfalls gegen die in anderen seiner Texte, etwa *L'enfant majuscule ou l'origine de la genèse* [*Das großgeschriebene Kind oder der Ursprung der Genese*], manifeste Tendenz – auch eine bestimmte *Politik des psychoanalytischen therapeutischen Prozesses*. Wie dem deutschen Idealismus nach Kant obliegt ihr die Aufgabe der *Verzeitlichung*, als Historisierung, der transzendentalen Bestimmungen des Subjekts. Und wie jener löst sie die Aufgabe durch die Dialektisierung des Prozesses als Aufhebung der Differenz zwischen empirischem und transzendentalem Subjekt. Der privilegierte Gegenstand dieser Aufhebung ist die Kindheit, die im gelingenden Eingedenken für das mündige Subjekt verfügbar wird. Nicht aufzuheben ist aber das, was *im Vollzug* des Eingedenkens auf der aktualen Differenz zwischen Kindheit als Objekt und als Subjekt des Eingedenkens – als leiste der Synthesis beider ein *infans* Widerstand – insistiert: die Scham. Daher ihre deklarierte Wertlosigkeit für das Gelingen des therapeutischen Prozesses. Wie das dialektische Geschichtsdenken gegen jedes Phänomen, das nicht in der historischen Progression durch Entgegensetzung aufgeht, bleibt auch der analytische Prozess indifferent gegenüber dem, was er weder ein- noch ausschließen kann und was ihn dennoch

trägt. Er vermag zwar die Kindheit als Gegenstand des Eingedenkens aufzuheben, aber nicht den Affekt, durch den dieser Gegenstand im therapeutischen Prozess *zur Sprache kommt*. Die Analyse bleibt, in ihrer teleologischen Intention auf die Synthesis des (Un-)Bewussten im mündigen Subjekt, wesentlich *schamlos*.

X

Wenn das Verhältnis zwischen Schuld und Scham, zwischen dem transzendentalen Unbewussten, dessen topische Konfiguration das personale ist, und dem a- oder prä-topischen Vorbewussten des *infans* nicht mehr ohne weiteres als Entgegensetzung fassbar wäre? Wenn die Pole der Entgegensetzung, wie im Doppelsinn des Wortes »Spontaneität«, vielmehr ineinander übergehen würden? Wenn zwischen beiden, unter dem Vorzeichen des von Hermann und Abraham exponierten »mütterlichen Unbewussten«, eine *materiale* Kontinuität bestünde? Welche Konsequenzen ergäben sich daraus für die Genese und Konstitution der psychischen Topik überhaupt?

XI

Es gehört vielleicht hierher, dass die Ambivalenz des Wortes »Spontaneität« sich in einer anderen wiederholt – nicht ohne in der Wiederholung auch von sich abzuweichen –, die in einer anderen Disziplin eine ausschlaggebende Rolle *für* die Disziplin spielt: der des Wortes »Arbitrarität« in der Sprachtheorie. Seine landläufige Übersetzung durch »Willkür« oder »Beliebigkeit« läuft seiner theoretischen Funktion in der linguistischen Systemtheorie seit de Saussure kontraintuitiv zuwider: Besteht diese doch darin, die absolute *Verbindlichkeit* des arbiträren Zeichens für jeden Sprachteilnehmer festzulegen. Der Widerspruch wird in der Regel damit erklärt, dass nicht die Wahl des Zeichens durch die Sprachteilnehmer, aber das Verhältnis zwischen der Materialität des Zeichenträgers und jener des Bezeichneten beliebig sei. In Wahrheit macht die Erklärung den aporetischen Aufriss dessen, was sie erklären soll, nur deutlicher. Gerade das Fehlen einer *motivierten* Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem zeigt, dass der Schein gesetzlicher Geltung des Zeichens nicht auf sich selbst, sondern *a priori* auf einer willkürli-

chen, auf nichts gegründeten, Entscheidung der Sprachteilnehmer beruht: jener, das Zeichen *als solches* aufzufassen und zu behandeln. Die arbiträre Geltung des Zeichens als Gesetz ist nichts ohne das *liberum arbitrium*, das freie oder willkürliche Urteil der Sprechenden, das sie – in jedem Sprechakt neu, in jedem aber auch neu der Möglichkeit des Widerrufs ausgesetzt – aktualisiert, ohne sie *als* Gesetz zu installieren.[4]

XII

Andererseits, auch daran zu erinnern ist hier der Ort, aktualisiert sich die gesetzliche Geltung des arbiträren Zeichens für jeden Sprachteilnehmer je als *muttersprachliche*. Mit anderen Worten, hier beruht die Geltung des Zeichens nicht auf der absoluten Dezision des *liberum arbitrium*, sondern auf der *materialen* Kontinuität seiner Aktualisierungen. Diese hängt aber ihrerseits in jedem Augenblick von einer – diskontinuierlichen – Entscheidung der Sprachteilnehmenden ab – keiner absoluten, sondern der relativen über die *Ähnlichkeit*, die relative Zugehörigkeit zu einem Paradigma ihrer Wiederholung, jedes einzelnen seiner Momente. Keine absolute, erst recht keine gesetzliche, aber eine praktisch ästhetische, eine Entscheidung des *sensus communis* als Rhythmus- oder Taktgefühl. Entscheidung über das *mutters*prachliche Sprechen nicht als eine von kompetenten Sprechenden, sondern von kindlichen, *in*fantilen Spielenden eines Sprach*spiels*: nicht *liberum*, sondern *liberorum arbitrium*, Urteil der Kinder oder Freien.[5]

XIII

Hier ist nun zweierlei hervorzuheben. Einerseits, *beide* Entscheidungen bilden zusammen, in ihrem *aktualen* Zusammenkommen oder -treffen im Sprech*akt* (man könnte von ihrer *Konvention* in ihm sprechen, wäre dieser Begriff nicht durch seine Synonymisierung mit einem Vertragsschluss belastet), die *conditio sine qua non* jeglichen Sprechens. Andererseits *bleiben* beide *in* diesem Zusammentreffen disparat und heterogen, nicht synthetisierbar zu einer gesetzlichen, regelhaft wiederholbaren Bedingung der Möglichkeit von Sprache. Denn nichts am – offenen und jederzeit in andere Paradigmen mutierbaren – muttersprachlichen seriellen Paradigma disponiert *notwendig* sei-

nen zeichenhaften Gebrauch innerhalb eines muttersprachlichen Systems; es ist und bleibt die notwendige materielle, oder materiale, Bedingung seiner Artikulation, nicht die hinreichende seiner Konstitution *zum* Zeichen. Diese bleibt, wenn nicht absolute Dezision ohne Grund und Boden, so doch Sprung als Entspringen *aus* dem maternalen materialen Kontinuum.

XIV

Dieser Sachverhalt lässt sich auch so formulieren: es gibt im Schein des aktualen Zusammentreffens der beiden Entscheidungen im Sprechakt einen Vorbehalt, gleichsam einen Atem- oder Sprachverhalt, in dem das *Vor* eines Sprechens operiert, das sich noch nicht zum Sprechen *eines Gesprochenen*, zum Sprechen mittels Zeichen, konstituiert hat – und, in dem Maß, als es *Sprechen* bleibt, nie konstituiert haben wird. Vorbehalt des oder doch *zum* Gesprochenen als Spielraum eines kindlichen, eines infantilen Sprechens, das nur spricht, *als ob* gesprochen würde; Ausdruck eines infantilen Wissens um das Sprechen, das zwar weiß, *wie*, aber nicht, *ob* gesprochen wird. Was im Spielraum dieses Vorbehalts zur Sprache kommt, ohne in ihr anzukommen, spricht, ohne gesprochen zu haben, »ist« – ohne deswegen *etwas* zu sein – die Scham.[6]

XV

Dass die Scham in jeder Biographie zahlreiche Momente des ontogenetischen Spracherwerbs begleitet, dürfte nicht zweifelhaft sein, findet aber kaum je Beachtung. Und wenn, dann – wie auch in der Fortsetzung von Abrahams Text – nur unter dem Vorzeichen der Konditionierung durchs Sprachsystem, sei es im Namen des Vaters oder einer ihm systemisch assimilierten Muttersprache, als Einübung des infantilen Subjekts ins Unglücklichsein. Dagegen ist zu erinnern, dass im kindlichen Sprachspiel die Scham seinem *Glück* verbunden ist, wenn auch als gegenrhythmisches Moment zum Glück der *Ent*deckung, oder Bloßlegung, des Angesprochenen: als das der *Be*deckung *durch* das Angesprochene oder des Verschwindens *in* ihm. Die kindliche Scham ist Wollust, weil sie das rhythmische Hinübergehn und Wiederkehren zwischen diesen beiden Polen des Glücks genießt. Schon

der Säugling deckt wollüstig schamhaft die Augen, wenn das strahlende Antlitz der Mutter über ihm aufgeht. Später wird das Spiel von Verdecken und Enthüllen des Antlitzes zwischen Kind und Mutter aufgeführt, wie Freud in *Hemmung, Symptom und Angst* es beschrieben hat. Noch später aber wird das Kind im Abenteuer des Benennens der Dinge es wiederfinden: im Spielraum zwischen dem Zeigen auf das *Da* des Gegenstandes, dessen Gegenwart im Nennen überwältigt, und der Artikulation des *mutter*sprachlichen Namens, in den der/die kleine Sprecher:in diese Überfülle – und, aus ihr gerettet, *sich selbst* als ihre(n) Sprechende(n) – birgt.

XVI

Ontogenetisch gesprochen, würde also *die (Mutter-)Sprache (dem Affekt) der Scham entspringen*. Und es wirft auf diesen Affekt wie auf die (maßlose) Angemessenheit der Rede vom Entspringen das hellste Licht, dass dieses Ereignis das Gegenteil dessen darstellt, worauf der Affekt als natürlicher, als »affect spontané« im idiomatischen Sinn, zielt: die Bedeckung oder Bergung des infantilen Subjekts im Verstummen, die Geborgenheit in der Mutter als sprachloser Materie. Das Gegenteil freilich auch dessen, worauf der Affekt als topisch konditionierter, als »affect spontané« im natur*gesetzlichen* Sinn zielt: die Identifikation des infantilen Sprechakts mit dem systemisch prästabilierten zeichenhaften Gebrauch der Muttersprache. Als einziger Affekt aktualisiert die Scham, »affect de commande«, das Gegenteil ihrer ursprünglichen Triebintention, ohne sie aber *als* Intention zu verdrängen oder umzukehren. Nicht die Ableitbarkeit oder Umkehrbarkeit der Triebintention steht in ihr auf dem Spiel, sondern der triebhafte oder intentionale *Charakter* des Affekts und mit ihm des sprachlichen Aktes, der ihm entspringt. Im »affect de commande« der Scham geht dem Kind die Möglichkeit des Sprechens als Ausdruck seiner *Indifferenz zum* triebhaften oder intentionalen Gehalt des Gesprochenen, Indifferenz aber auch *seiner selbst* als des Sprechenden zum konstituierten kompetenten Sprecher und Repräsentanten der Sprachgemeinschaft, Indifferenz seines Sprechens zur intentionalen Entscheidung eines solchen Sprechenden, Sprache als Zeichen für außersprachliche Sachverhalte zu gebrauchen, auf.

XVII

Damit gewinnt es ein ganz anderes Ansehen, wenn Abraham – zu Recht, aber in diskriminierender Intention – von der Scham sagt, »[qu'elle] introdui[t] un affet qui n'entre pas *naturellement* dans la dynamique intrapsychique [dass sie einen Affekt auslöst, der nicht auf natürliche Weise in die intrapsychische Dynamik eintritt]«.[7] Die Scham ist in der Tat das Ende der Natürlichkeit des psychischen Lebens: jenseits der psychischen Natur der Primärvorgänge wie diesseits der semiotisch-kulturalen gesetzlichen Verfasstheit der psychischen Topik und des Sozialen. Mit ihr beginnt die *Willkür*, oder Arbitrarität, das heißt die wesentlich sprachliche – nicht zeichenhafte – Dimension der Psyche.

XVIII

Die Scham ist nach Abraham der Affekt »de l'enfant dont la topique est encore en cours d'installation [des Kindes, dessen Topik sich noch im Zug ihrer Installation befindet]«.[8] Das heißt aber auch, dass die Art und das Zustandekommen der Installation in ihr auf dem Spiel stehen; und es heißt, dass der natürlich-gesetzlichen Ordnung der Topik und dem durch sie konditionierten »affect spontané« nicht nur ontogenetisch-entwicklungspsychologisch, sondern phylogenetisch-ontologisch der »affect de commande« vorausgehen muss. Es wäre vielleicht möglich, dies Verhältnis in Freuds energetischen Termini auszudrücken: ist die Topik das Ergebnis gebundener Energie, im »affect spontané« gebändigter Affektionen, so bezeichnet der »affect de commande« das *Vermögen* – im Sinn von Potential wie im Sinn von Fähigkeit –, die Energie zu binden, ohne sie der Entropie des geschlossenen Systems zu überlassen. Damit bleibt für das Vorurteil, dem auch Abrahams Text vordergründig anhängt, es sei der infantile Affekt nicht nur der entwicklungspsychologisch frühere, sondern natürliche oder primitive Vorstufe, die durch die zivilisatorische Errungenschaft des spontanen abzulösen sei, kein Platz mehr. Der infantile Affekt ist der willkürliche/arbiträre, nicht der natürliche/gesetzliche, weil er die Bindung des Affekts an den Ausdruck *von Fall zu Fall*, nicht aufgrund einer genetisch-generisch konstituierten Topik oder Semiotik, vornimmt. So *überlebt* die

affektive Energie die Entropie, wie ihre vollendete Einbindung ins psychische oder linguistische System sie realisiert hätte, ohne doch als freigesetzte die *Möglichkeit* der Bindung zu zerstören. Die Kunst, *techne* oder »commande«, als *Praxis* arbiträrer Entscheidung über das Schicksal der Affektbindungen, ist im psychischen Leben älter als die Natur; älter freilich auch als jene zweite Natur, zu der sich die Topik des Unbewussten in der kulturellen oder zivilisatorischen Installation des Sprach- als Zeichensystems konstituiert haben will.

XIX

Die Scham, im Licht des Vorigen, wäre nicht nur der infantile, nicht nur der exzentrische, sondern der arbiträre Affekt: der Affekt, in dessen Artikulation die Entscheidung, von Fall zu Fall und als je von sich abweichende, über den Spielraum und die Motivation des arbiträren Zeichens fällt. Darum als »affect de commande« dem »affect spontané« weniger entgegengesetzt als Bedingung seiner (möglichen Un-)Möglichkeit.

XX

Und doch kann der infantile Affekt der Scham nicht der im phylogenetischen Sinn ursprüngliche sein: nicht das, was die *Möglichkeit* von Sprache als des *Vermögens* ursprünglicher Bindung von Ausdruck und Affekt eröffnet. Terminologisch leistet das der »affect de commande«, dem daher ein weiterer, die phylo- wie die ontogenetische Ebene umfassender Begriffsumfang im Verhältnis zu jenem der Scham einzuräumen wäre. Für die Scham verbietet das ihr intentionaler, adressierter Aspekt, den sie mit der Schuld teilt, als *Appell an den Dritten*, der Zeuge und Richter des Affekts sein soll. Der Appell muss die *Wiederholbarkeit der Relation* zwischen Affekt und Ausdruck in der einen oder anderen Weise *voraus*setzen – wenn auch in der Scham, anders als in der Schuld, die Voraus*setzung*, das Konstituiert*sein*, der Wiederholung gerade auf dem Spiel steht. Der Dritte ist für die Scham gewissermaßen ein Postulat, keine topisch verinnerlichte Instanz – *als* Postulat notwendig, als affektive Besetzung des Postulats aber willkürlich: *arbiträr* im Doppelsinn.

XXI

Zum Appellcharakter der Scham gehört seine fiktionale Seite, die Abraham hervorhebt. Sie besteht in der Vorspiegelung, dem fiktionalen Angebot, einer topischen Position an die äußere Instanz. Im Akt, »[de] signifier à un tiers extrapsychique que l'on a rompu avec la mère [einem extrapsychischen Dritten zu bedeuten, dass man mit der Mutter gebrochen hat]«,[9] trägt das schamhafte Subjekt dem Dritten die topische Position der Mutter an. Über die Zweideutigkeit dieses Aktes, seine Indifferenz *als* Fiktion zum inszenierten und offerierten Bruch *in* der Fiktion, wurde bereits gehandelt. Hier aber ist hervorzuheben, dass die paradoxe Kontinuität der *Artikulation* dieses Aktes sowohl den fiktionalen Bruch als die fiktionale Restitution des Bruchs im Dritten unterbricht und überspringt. Sie untersteht weder dem fingierten noch dem intrapsychisch installierten topischen Gesetz, tendiert weder auf Einlösung noch auf Zurückweisung des Appells, den sie artikuliert, sondern reduziert beide auf den Zusammen*fall*, den Kollaps strenger Distinktion, von Fiktion *und* Appell in deren blosser *Geste*. Da, wo der Dritte über Fiktionalität oder Authentizität des Appells der Scham zu entscheiden hätte, bleibt ihm als arbiträre Basis seiner Entscheidung nichts als die Gebärde der Scham, in der die Blöße ihres nackten Grundes sich anzeigt und verhüllt.

XXII

Die Scham ist die Geste der Nacktheit: die Artikulation der Blöße in der Blöße des Artikulierten.

XXIII

Was am fiktionalen Angebot der Scham nicht fiktional ist, ist das Ansinnen an den Dritten, den affektiven Gehalt des Angebots zu *teilen*. Da aber dieser Gehalt die hierarchische topische Struktur der Psyche und der Sprachgemeinschaft selbst impliziert, brächte die Teilung den Ruin gesetzlicher Gegebenheit beider Hierarchien mit sich. Indem die Gebärde der Scham die Möglichkeit solchen Ruins eröffnet, schützt sie, durch die fiktionale Verhüllung des teil*baren* nackten Grundes des Affekts, doch auch davor. Sie entstellt zur *Mit*teilung, was als absolute Teilung, infini-

te Sonderung, aller Teile der Mit*teilung* wie als gesetzliches Ensemble ihrer Teile als selbstidentischer Entitäten gleichermassen unmöglich wäre.

XXIV

So lässt sich Abrahams ingeniöse Definition des Sprechakts – »*Parler c'est présentifier un fantôme avec l'exigence qu'il ne prenne pas corps* [*Sprechen heißt, ein Phantom zu vergegenwärtigen unter der Bedingung, dass es sich nicht verkörpert*]«[10] – durch die Wirkung der Scham erläutern, deren fiktionale *Voraus*setzung den ursprünglichen Affekt vergegenwärtigt, ohne je in die thetische Voraus*setzung* seiner zeichenhaft realisierten und repräsentierten Anwesenheit zu willigen.

XXV

Wie das Fiktionale am Narrativ der Scham immer die topische Beziehung zur Mutter im Subjekt ist, so ist ihr nicht-fiktionaler affektiver Gehalt immer die Idee herrschaftsloser sprachlicher Gemeinschaft. Das Korrelat von beider Allgemeinheit ist die absolut irreduzible Singularität der Erfahrung im infantilen Subjekt. Die Gebärde der Scham skizziert die Figur eines singulären Allgemeinen, das durch keine sprachliche Vermittlung, auch nicht die im psychoanalytischen Prozess, jemals realisiert werden kann. Dennoch entscheidet sie, nämlich die Art ihrer Aktualisierung *im* und *durch* den Dritten, über das *Geschick* des Subjekts, das Abraham einmal in das Vermögen gelegt hat, »[de] savoir parler à d'autres que la mère [zu Anderen als zur Mutter zu sprechen zu wissen]«.[11]

XXVI

Von daher kann versucht werden, die Relation zwischen Urangst und Scham, ihre gemeinsame und je unterschiedene Stellung am Ursprung der Sprache zu klären. Dies muss hier freilich in entschiedenem Widerspruch zu Abrahams Behauptung geschehen, dass das beschämte Kind seine Urangst aufs Neue durchlebe. Die Urangst ist phylogenetisch die Situation des Subjekts *vor* dem ersten Sprechakt, aber *nach* der ersten Perzeption; die Situation, der die Sprache als Bindung des ursprünglichen Affekts, der Angst um die bedrohte Perzeption, an die Materie

entspringt, die jene des muttersprachlichen Zeichens wird, ohne in dessen systemischer Funktion aufzugehen. Die *Wiederholung* der Urangst müsste also den historischen Vorgang der *Konstitution* des Zeichens ungeschehen machen. Ist dies offenbar unmöglich, es sei denn um den Preis der Vernichtung des sprechenden Subjekts, so ist doch die Wiederholung des ursprünglichen Sprech*akts*, *als sei* seine Bestimmung zum zeichenhaften noch nicht oder nicht mehr instituiert, nicht nur möglich, sondern Bedingung der Möglichkeit alles *aktualen* Sprechens überhaupt. Genau das geschieht in der Scham als nicht-gesetzlicher, illegitimer, Wiederholung der Treue zum ursprünglichen Affekt in seiner Präsentifikation und Zirkulation als Phantom innerhalb der Sprachgemeinschaft. Was die Scham als materiale Spur des ursprünglichen Affekts an seinen sprachlichen Ausdruck bindet, ist, von dessen symbolischer Funktion als sprachlichem Zeichen her gesehen, Schmuggelware, obwohl – oder weil – es die materiale und temporale Artikulation dieser Funktion allererst ermöglicht. Die Scham ist der parasitäre Ursprung, die ursprüngliche Infektion, des mit der Konstitution des muttersprachlichen Zeichens installierten topischen Gesetzes.

XXVII

(Das schamhafte Verstummen oder Schweigen als äußerste Möglichkeit des Subjekts gegenüber der Sprachgemeinschaft widerspricht dem nicht; es ist keine Rückkehr zur affektiven Leerstelle der Urangst, wie sie vielleicht in der schuldhaften Zerknirschung statthat, sondern Schutz des ursprünglichen Affekts im Moment seiner Unvereinbarkeit mit dem wiederholbaren Zeichen, Schutz, der weder die affektive Besetzung noch ihren Appellcharakter – der im Verstummen am beredtesten, nämlich ab-solut vom Zeichen sein kann – aufhebt.)

XXVIII

Die Verwechslung von Urangst und Scham, Trübung aller im Verlauf von Abrahams Text getroffenen Distinktionen – »affect spontané« und »affect de commande«, Tiefe und Oberflächlichkeit, konstituierte und erst zu konstituierende Topik –, ereignet sich nicht zufällig da, wo es um die Interpretation dessen geht, was traditionell als physiologische Anzeige des Affekts

der Scham gilt. Das ist aber das Erröten. Für Abraham steht es ganz unter dem Vorzeichen der Mutter und ihres Verlusts, der ursprünglichen Privation, die das Subjekt dem Gesetz schuldhafter Identität als schuldhafter Trennung vom mütterlichen Unbewussten unterstellt. Nicht, wie zu erwarten wäre, an der Oberfläche des Subjekts findet es statt, sondern in einer transpersonalen phylogenetischen Tiefe, die in der roten Farbe ein mythisches Urtrauma – die Verbrennung der Mutter – reaktualisiert. In sie verwandelt sich der urteilende Blick des Dritten, Identität von Innen und Außen, die in der Vernichtung des mütterlichen Bodens, der topologischen Matrix, auf deren gesetzlich instituiertem Grund es zu stehen glaubt, das Subjekt verbrennt. In dieser Interpretation wird aber die *differentia specifica* der Scham, wie sie die Rede vom infantilen als oberflächlichen, als »affect de commande«, in den Text einführte, liquidiert oder verbrannt: sie beschreibt keinen schamhaften, sondern einen, wiewohl an der physiologischen Oberfläche des Subjekts angezeigten, schuldhaft-verschuldenden Affekt.

XXIX

»Ce dont il rougit«, schreibt Abraham über den schamhaften Affekt, »n'est pas encore reprouvé profondément mais seulement dérobé à la vue du tiers [das, worüber das Kind errötet, ist noch nicht in der Tiefe empfunden, sondern nur dem Blick des Dritten entzogen]«.[12] Warum übersieht er den elementaren Sachverhalt: dass das Erröten den Affekt dem Blick des Dritten nicht bloß und nicht in erster Linie verbirgt, sondern dem zuvor und zu*grunde anzeigt*? Dass es allererst diese Anzeige ist, die den Dritten, seinen Blick und sein Urteil, überhaupt ins Spiel bringt – das Spiel, das die Scham in der Fiktion des ursprünglichen Affekts mit ihm und also mit sich selbst spielt? Konsequent fährt Abraham in der zitierten mythischen Urszene des Errötens fort, als betreffe es die Sicht und die Orientierung des schamhaften Subjekts – das doch sein eigenes Erröten nicht sehen kann – und nicht die des Dritten, die es affiziert. Vielleicht ist aber das Entscheidende an dieser Szene nicht so sehr ihr thetischer Versuch, die Scham in die Urangst zurückzunehmen, als ihr *szenischer Charakter selbst*. Ist es nicht, als spiele der Text an dieser Stelle selbst das Spiel der Scham, indem er die pathetische Ge-

schichte des definitiven und versehrenden Verlusts der Mutter, der definitiven und verpflichtend-verschuldenden Installation ihrer Absenz im topischen Gesetz, erzählt und inszeniert – indem er ihr nur im Erzählen den falschen Namen gibt: den der Scham statt der Schuld? Und ist nicht der falsche Name der wahre, weil er die Differenz der Modalitäten, zwischen dem fehlenden und im Fehlen perpetuierten und dem den Fehl *artikulierenden* ursprünglichen Affekt, buchstäblich im lesenden Blick des Dritten, als nicht mehr thetische, sondern performative Differenz seinem Urteil über ihr Verhältnis einträgt? Ist nicht der deplatzierte Name der Scham an dieser Stelle – das Erröten des Textes?

XXX

»Qu'est-ce qu'avoir honte? [Was heißt es, sich zu schämen?]«,[13] fragt der Text am Anfang des zuletzt zitierten Abschnitts, und antwortet, indem er den thetischen Momenten der Antwort die Fabel vom Erröten als fiktionale Wiederholung, Beleuchtung oder Illustration, des ursprünglichen Verbrennens der Mutter folgen lässt. Wie gezeigt, setzt die thetische Antwort das Wissen um die Scham, das der Text andernorts exponiert, aufs Spiel, indem sie zur Privation erklärt, worin doch gemäß jener anderen Exposition die einzige Hoffnung des infantilen Subjekts auf Emanzipation vom mütterlichen Unbewussten *und* vom objektivierenden Blick des Dritten liegt: die *Gebärde* der Scham als Ausdruck eines oberflächlichen, eines »affect de commande«. Denn Gebärde, nicht passiver Reflex eines erlittenen Affekts, ist noch das physiognomische Oberflächengeschehen des Errötens; es zeigt, nicht die Kontamination des Subjekts durch den Blick des Dritten, sondern die *dieses Blicks* durch die *Unsituierbarkeit des Gesehenen* an – *zwischen* Anzeige und Selbstausdruck, manifester Oberfläche und verborgener Tiefe, physiologischer Passivität und psychischer Aktivität; *zwischen* den Parametern, die dem Blick des Dritten das *Urteil* über den Status des Gesehenen erlauben sollen. Indem die Farbe der Scham an das Urteil im Blick des Dritten appelliert, setzt sie es aus; setzt sie den Blick im Anblick der roten Farbe nicht dem des Gefärbten, sondern – wie Walter Benjamin gesehen hat –[14] *des Färbenden* aus: des ursprünglichen Affekts, den keine Tiefe verbirgt und

kein Gesetz offenbart, den keine Sprachgemeinschaft kommunizieren oder verdammen kann; und der doch im Augenblick des Errötens, das beide überzieht, das Gegenüber von schamhaftem Subjekt und zeugend-richtendem Dritten zur materialen Kommunion ursprünglicher Mit-teilung, urteilsloser Ur-teilung – Ur-zeugung des verlorenen Namens der Mutter, wenn man so will – des topischen Gesetzes, das sie zu konstituieren scheint, entstellt.

1. Vgl. Imre Hermann, *Az ember ösi ösztönei*, Budapest 1943, Pantheon; ders., *L'instinct filial*, übers. v. Georges Kassai, eingeleitet v. Nicolas Abraham, Paris 1972, Denoël.

2. Das französische Wort »honte« kann je nach Kontext deutsch auch mit »Schande« übersetzt werden. Da »Scham« den Affekt, dessen topische Position innerhalb des Subjekts Abraham und Herman erörtern wollen, »Schande« aber eine der ihn auslösenden Affektionen im intersubjektiven sozialen Kontext bezeichnet, wird »honte« hier durchgängig terminologisch mit »Scham« übersetzt.

3. Abraham, *Pour introduire l'»instinct filial«* [Vorwort zu Imre Hermann, *L'instinct filial*, Paris 1972, Denoël], in ders., Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1987, Flammarion, 334–383: 363–365. Alle Übersetzungen ins Deutsche aus diesem Band stammen von mir.

4. Vgl. hierzu die Diskussion des »liberum arbitrium« in Texten Dantes in Thomas Schestag, *erlaubt, entlaubt*, Schupfart 2021, Engeler, 50–54.

5. Zu denken wäre an die Konversionsszene, das *Tolle lege*, ein Kinderspiel im Ohr, in Buch 8 der *Confessiones* Augustins.

6. Zur Rede vom – allerdings »stummen« – »Vorbehalt gegen das Sprechen« der »in jeder Sprache als Sprach-Versagen mitspricht« im Kontext einer sprachtheoretischen Diskussion der Scham, die sie unter anderem den »nackten Affekt« nennt, der »auf den Ausfall der Erfahrung des Affektes antwortet«, vgl. Werner Hamacher, *Versäumnisse. Zwischen Theodor W. Adorno und Paul Celan*, in ders., *Keinmaleins. Texte zu Celan*, Frankfurt a.M. 2019, Klostermann, 57–92: 83–85. Für den Hinweis auf diesen Text danke ich Dominik Zechner.

7. Abraham, *Pour introduire l'»instinct filial«*, 364 [meine Hervorhebung].

8. Ebd., 363.

9. Ebd., 363.

10. Abraham, *La source de signifiance du langage: communion dans le mensonge sur le désir anasémique de cramponnement*, in *L'écorce et le noyau*, 384–387: 386 [Hervorhebung im Original].

11. Ebd., 387.

12. Abraham, *Pour introduire l'»instinct filial«*, 363.

13. Ebd.

14. Vgl. Walter Benjamin, *Über die Scham*, in ders., *Gesammelte Schriften*, VI, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1985, Suhrkamp, 69–71: 70.

Thomas Ettl, *Der Zorn des Kunstfälschers und das Zittern der Kritik. Psychodynamik einer selbstsüchtigen Beziehung*. Gießen 2016, Psychosozial-Verlag

Martin Hainz

Die Kunstfälschung ist ein altes und noch immer unvermindert interessantes Problem – denn seit Platon *ist* die Kunst die Fälschung. Erst mit dem Anspruch, dieser Kunst gehe es um etwas, jener aber nicht, kann man über sie überhaupt als Fälschung sprechen, also unter der Bedingung, der einen eine Ernsthaftigkeit zu-, der anderen aber abzusprechen. Ansonsten wäre Kunst jenes mangelnder Seriosität verdächtige Spiel, das man entweder nicht beachtet oder, siehe Platon, als gefährlich sogar prinzipiell mindestens missachtet.

Zum immerhin manchmal unterstellten Ernst, der suggeriert, Kunst sei nicht nur Kunst, sondern beantworte dies oder jenes, könnte man freilich auf jene verweisen, die dies als Säkularisat priesterlicher Praktiken beschrieben. Und zum selektiven Unterstellen des Ernstes (oder des Glückens) könnte man insbesondere auf Dantos *Die Verklärung des Gewöhnlichen* rekurrieren, worin er die Bedeutsamkeit als mindestens auch Folge der Interpretation anschaulich beschrieb: Zwei Künstler gestalten Werke, die von Newton inspiriert seien, äußerlich sind sie zur Überraschung aller bei der Präsentation gleich, beide zeigen eine Linie, doch wird bei dem einen der Ausschnitt der Gerade gezeigt, auf der sich ein einmal angestoßenes Teilchen unendlich fortbewege, das andere stellt Kraft und Gegenkraft dar. Die Ruhe, die beide Bilder ausstrahlen, stimmt also nur bei dem ersten, das zweite ist – kraft der Deutung? – misslungen.

Was aber, so fragt Thomas Ettl, ist das Komplement, die Psychodynamik, die den Künstler oder/als den Kunstfälscher auszeichne? Und, von diesem ausgehend: Worin besteht ein Zittern der Kritik vor ihnen, als Entsprechung jener Oszillation zwischen Kunst und Kunstfälschung gewissermaßen?

Tatsächlich beginnt die Fälschung mit einer zweimaligen, nämlich der des bei Platon schon epistemologisch notorisch unzuverlässigen Kunstwerks in – zudem – ein (zunächst bildungsbürgerliches) Investment (S. 7). Erst mit dem Entstehen einer Knappheit an Originalen nach dem Ende der Auftragskunst entsteht der »Originalfetischismus« (ebd.), wie Ettl mit Partsch schreibt. So fremd dieser der Kunst ist, so kunstnah der, der den nicht einfachen Weg des Kunstfälschers einschlägt, und zwar als einer, der als Nicht-Original er- oder verkannt ist. Allerdings bekümmert ihn nicht nur, sondern prägt auch ihn ab diesem Zeitpunkt jenes Fetischisieren, ein Problem »des narzisstischen Regulationssystems, wie es sich beim Fälscher finden lässt.« (S. 14) Das damit einhergehende Auftrumpfen teilt der Fälscher mit anderen Betrügern, so Ärzten, die keine sind, sondern sich als Kurpfuscher betätigen – »Menschenverachtung« (S. 18) ist mindestens da ein vielleicht aber schon zuvor gegebenes Moment dessen, der zugleich seine Entlarvung, i.e. »Kastration« (S. 17), wo der Selbstwert doch an jener Kunst hinge, durch eben jene fürchtet, von deren nicht objektiver, sondern fragil intersubjektiver Wahrheit er lebt.

Die Genese dessen beschreibt Ettl: als eine, worin das Kind nicht lernt, was es ist, sondern seine Wünsche und jene des Umfelds unglücklich kollidieren oder sogar, paradoxerweise schlimmer, harmonieren. Der Sohn, der der Vorgesetzte seines Vaters werden will, um diesen zu entlassen, worauf die »Mutter ihn dankbar umarmt[e]«, eine herrliche Ödipus-Version des Kleinbürgers, ist die »Beschreibung einer Usurpation« (S. 27), wie sie beim Fälscher vonstatten geht. Das Kind ist dabei schon das »Genie«, das es dann vielleicht nicht wird; »Macht- und Größenfantasien in Verbin-

dung mit exhibitionistischen Tendenzen« stellt Ettl an Beltracchi dar, der früh im »Rüschenhemd«, »mit dem außer mir in der ganzen Familie niemand gewagt hätte, herumzulaufen«, »die auffallendste Erscheinung Geilenkirchens gewesen« (S. 33) sei. Solcherlei Anekdoten verdichtet Ettl manchmal amüsant und immer erstaunlich kohärent zu einem Porträt dessen, der Opfer und Täter ist. Und einem, der dem Künstler immer wieder ähnelt, gerade im Unglück, da auch Künstler »schwächeln und stranden« (S. 45)…

Vielleicht stranden gerade sie, denn jener, der kein Künstler sein muss und keiner sein kann, *strandet* nicht – oder jedenfalls anders. »Die Bezeichnung ›Kunstfälscher‹«, so Ettl, bekommt »man ohne die Weihen einer offiziellen Ausbildung« (S. 53) und generell ohne Anerkennung, der anerkannte Fälscher als auch erkannter wäre vielleicht doch ein Künstler oder, wahrscheinlicher, nicht einmal mehr ein Kunstfälscher. Der Fälscher schafft »seine eigene Identität autonom« (ebd.), wie Ettl schreibt. Denn der Gestrandete, dem vielleicht sogar vorgeworfen wird, er wiederhole sich oder andere, sei kein Fälscher, aber vielleicht ihm schon nahe – was übrigens auch bei Dantos Beispiel von jenen erwogen wird, die zunächst zwei identische Bilder zu sehen vermeinen –, muss (und zudem: stets) mehr als das sein, was er nie einfach ist… Allerdings, so eine spätere Einräumung, ist die »fiktive Genealogie« (S. 160) des Täuschers eben das, was ihn ereilen kann: »mit dem Künstler zu verschmelzen« (S. 135) seine Obsession, manchmal: sein *Geschick* statt einer Geschicklichkeit.

Relativ spät werden die Motive des Fälschers nochmals aufgerollt, davor implizit Thema. Offensichtlich ist da eben jenes Fatale, dann aber auch der Stolz, mitunter sogar jener, »hochnäsige[] Koryphäen […] bloßzustellen«, wie Ettl mit Verweis auf Beaucamp schreibt (S. 185). Und zugleich ist dieser Stolz dadurch eingehegt, dass man nur privatim jene demütigt, die, widerlegte man sie öffentlich, vielleicht mit dem Fälscher fielen, so er nicht doch Künstler ist und das,

was an der Fälschung als *Genuine*s paradox »dysfunktional« (S. 143) wäre, wie oder als ein Künstler leisten kann… Die Entlarver sind Feinde und doch auch Verbündete, was dies betrifft: die »narzisstische Wut«, die »sadistischen Impulse nach Rache« (S. 219).

Doch zurück zu einer da von Ettl schon behandelten Frage: der nach der Kunst, nach jenem Nicht-Identischen, wie man es mit Adorno wohl nennen könnte: Das ist und ist nicht die »manische Performance«, worin sich das »als sinnträchtig« (S. 77) erweist, was sich nicht sagen ließe. Hier entwickelt Ettl ein Panorama: von Broch bis Döblin und Musil, wobei die Frage der Ironie hier höchst spannend gewesen wäre. Kaum weniger spannend sind aber die Oszillationen, von denen schon die Rede war. Das »interaktive Geschehen« ist ja nicht exklusiv dem, der täusche, vorbehalten, es bestehe zunächst ein »Oszillieren zwischen Inspiration und Ausarbeitung« (S. 93). Das verlange »Mut«, nämlich »den Aufenthalt im Tumult« (S. 94), welcher zu Beginn bestehe und sich dann vielleicht anders noch in der Kunst finde. »Unterdistanzierung« (S. 95) sei dabei ein Problem, eine spezifische Art der Distanzlosigkeit. Das Moment der Spannung als völlig entfallener zeige ChatGPT; »innere[] Bürokratie«, also ein nichtssagender Formalismus, oder aber ein Mangel an »Metaphernpotenz« (S. 98), der daher rührt, dass alles etwas oder aber nichts etwas – oder mehrerlei – bedeute, zeitigt keine Sprache, schon gar nicht Sprachkunst.

Nun ist kurz umrissen, was Ettl ambitioniert leisten will und auch größtenteils leistet – was die Frage nach den Problemen eröffnet. Tatsächlich ist wenig an der Studie zu bemängeln, neben einigen (wenigen) Tippfehlern, etwa »Herrmann« Broch, vielleicht, dass mit der Ironie auch die Frage des Verlaufs, wie er Texten womöglich anders als Bildern eignet, unterbelichtet bleibt: Zwar mögen die Psychodynamiken einander ähneln, aber eine Differenzierung zwischen diesen Künsten, seit Lessings *Laokoon*-Text immer wieder bedacht, hätte vielleicht geholfen, manches noch schärfer herauszuar-

beiten. Überhaupt wäre spannend, zu diskutieren, wie es mit anderen Feldern aussieht, etwa im Bereich der Fälschung, man denke etwa an das einst als Skandal geplante Buch *Eleganter Unsinn* von Sokal und Bricmont, die zugleich Entlarver sein wollten, wozu es übrigens oft dieser Praxis des Fälschens, einer im weitesten Sinne noch ästhetischen Verfahrensweisen, bedarf. Man könnte provokant auf einen prototypischen Anarcho-Clown hinweisen, der zugleich aber der in seiner Wichtigkeit kaum zu überschätzende Geburtshelfer einer Philosophie ist: Sokrates. Er entlarvte Experten, die die Machthaber bezahlten, die eine Regierung aber auch benötigt, insofern deren Expertise die Mächtigen als tüchtige Problemlöser gleichsam legitimierte. Die Abgrenzung inner- und außerhalb ist bei Ettl jedenfalls nicht immer klar. Ansonsten sind manche Erklärungen vielleicht auch zu allgemein; ob etwa Ähnlichkeiten zwischen *allen* Fälschern bestehen und zu der immer ähnlichen Erklärung oder Herleitung auch stets passen, fragt man sich. – Freilich ist da Ettls undogmatisches Vorschlagen von Mustern angesichts des Anekdotischen auch eine subtile Rücknahme dessen, was in einem anderen Ton vorgetragen tatsächlich irritieren könnte. Somit ergibt sich in Summe der Eindruck einer sehr spannenden, abwechslungsreichen und mit Gewinn zu lesenden Studie.

Regressionskonzepte in Psychoanalyse und Sozialphilosophie

Eine essayistische Sammelbesprechung zu Rahel Jaeggi, *Fortschritt und Regression* Berlin 2023, Suhrkamp sowie Wolfgang Mertens & Timo Storck (Hg.), *Regression. Interdisziplinäres Psychoanalytisches Forum, Bd. 2*, Gießen 2024, Psychosozial-Verlag

Benedikt Salfeld

Die Rückkehr der Regression

Die Gründe für eine neuerdings zunehmende Beschäftigung mit dem Thema »Regression« sind in der Psychoanalyse und soziologisch-sozialphilosophischen Debatten nicht sehr unterschiedlich gelagert. Grundsätzlich sind es die Unbehagen bereitenden Gesellschaftsentwicklungen, die fächerübergreifend zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit regressiven Dynamiken geführt haben. Da sind die Angriffe auf rechtsstaatliche Institutionen in westlich-industrialisierten Ländern, die Zunahme völkischer Ideologien oder plumper Populismus auch in Ländern, in denen es mit Demokratie ohnehin nicht weit her ist. Im Kielwasser solcher antidemokratischen Entwicklungen findet sich das vertraute Gemisch aus Antisemitismus, Autoritarismus, Misogynie, Rassismus, religiösem Fanatismus jeglicher Couleur bis hin zu rigiden Geschlechtervorstellungen und so weiter.

Angesichts dieser Krisenerscheinungen vernehmen manche bereits einen gewissen »Weimar Vibe«[1]. Nach dem Tanz auf dem Vulkan der neoliberalen Wirtschaftsjahre mit ihren durch laxe Marktregulierung befeuerten Immobilien- und Finanzkrisen bleibt wenig Deutungsspielraum: Etatismus, Protektionismus und geopolitische Claims werden zu handlungsleitenden Maximen auf Regierungsebene. Der historische Bezug zu Weimar fungiert so gesehen längst als Menetekel: Es findet ein Regress in ein totalitäres Zeitalter statt.

Ob sich diese Annahme nun als zutreffend erweisen wird oder nicht, so ist an dieser schwarzmalerischen Anmutung das historisierende Deutungsmuster als solches interessant: Der Gang der Gesellschaftsgeschichte wird anhand von entwicklungspsychologischen Vorstellungen vom Vor und Zurück psychischer Verarbeitungsprozesse interpretiert. Eine für überwunden geglaubte Epoche kehrt wieder und wird als unreifes Bewältigungsmuster zeitgenössischer Krisenphänomene gedeutet.

Auch wenn die Anwendung psychologisch-psychoanalytischer Konzepte auf soziale Zusammenhänge reflexhaft kritisiert wird, scheint die anthropomorphisierende Metaphorik des Psychischen mit einem Evidenzversprechen zu locken, auf das in zeitdiagnostischen Diskussionen nur ungern verzichtet wird. Die Besprechung von zwei Publikationen aus den beiden verschiedenen Themenbereichen Sozialphilosophie – Rahel Jaeggis Buch *Fortschritt und Regression* (2023) – und Psychoanalyse – der Diskussionsband *Regression*, herausgegeben von Mertens und Storck (2024) – soll zum Anlass genommen werden, sich genauer anzusehen, wie Regression jeweils diskursbezogen verhandelt wird, verspricht aber auch Einblicke in die Überschneidungsbereiche zu liefern.

Kritik der Regression in der Psychoanalyse

Es liegt auf der Hand, dass psychoanalytische Diskussionszusammenhänge auch auf gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Debatten in anderen Disziplinen reagieren. Es gibt in der Psychoanalyse aber auch eine diskursinterne Dynamik und entsprechende Konflikte, die die Aufmerksamkeit auf bestimmte Konzepte lenken und andere in Ruhe lassen. Begriffe wie »Trieb«, mehr noch seine zerstörerische Ausprägung als »Todestrieb«, der »Ödipuskomplex« oder der meist verschämt beim Namen genannte »Penisneid« stehen aufgrund ihrer anstößigen Konnotationen unter konzeptuellem Dauerstress. Für über hundert Jahre strapaziöse Kritik haben

sich diese Termini allerdings bemerkenswert gut gehalten. Selbst ihre Kritiker im Gewand der jeweiligen Theoriemode können einfach nicht von ihnen ablassen und verhelfen ihnen so zu immer neuer Jugend.

Kaum weniger explanationsbedürftige Konzepte wie »Besetzung«, »Identifizierung« oder »Sublimierung« werden dagegen phasenweise von einem erhöhten Legitimationsdruck entlastet und laufen wie die stillen Kinder in einer Familie einfach mit. Natürlich werden sie auch aufgrund ihrer geringeren Sprengkraft in der klinisch-theoretisierenden Umgangssprache meist bedenkenlos verwendet – bis auch sie wieder diskussionswürdig erscheinen und einer Kritik unterzogen werden.

Aktuell scheint ein solches gesteigertes Klärungsbedürfnis das Konzept der Regression in der Psychoanalyse zu betreffen. Dieses Interesse lässt sich nicht allein auf gesellschaftliche und gesellschaftstheoretische Debatten zurückführen, wie sie oben angerissen wurden. Schon seit über zehn Jahren nimmt die Auseinandersetzung damit nachweislich zu, wie sich an der Zahl an Publikationen mit Regressionsschwerpunkt aufzeigen lässt. 2023 hat die Zeitschrift *Forum der Psychoanalyse* beispielsweise dem Konzept eine Ausgabe mit mehreren Artikeln zum Thema gewidmet[2]. Angesichts eines von der psychoanalytischen Community gewissenhaft gepflegten Bibliographie- und Wörterbuchwesens sind die zentralen Quellen, Thesen und Zitate meist schnell bei der Hand. Die einschlägigen Online-Textarchive *pep-web* und *cotipub* tun ihr Übriges.

Grundsätzlich lassen sich zwei Gründe in der Psychoanalyse anführen, warum das Konzept Regression nach einer kritischen Aktualisierung verlangt. Zum einen ist es eine um sich greifende Furcht vor normativen Vorstellungen von psychischer Gesundheit. Die Rede von regressiven Verarbeitungsweisen wird leicht als verurteilend empfunden. Wenn der Gebrauch des Konzepts kritisiert wird, dann also deshalb, weil damit die Vorstellung unterschiedlicher, vor allem unter-

schiedlich bewerteter Formen psychischer Reife verbunden ist. Regression steht somit, einfach gesagt, unter Pathologisierungsverdacht. Der empfundene Freudopatriarchalismus ruft entsprechende Empfindlichkeiten hervor. Bemühungen, durch die Einführung diverser Divergenzen und spannungsbefreiter Spektren persönliches Elend zu nivellieren, führen nur selten zu einer Abnahme bestehenden Leidensdrucks. Vielmehr nimmt der projektive Druck in der Regel zu, wenn die Außenwelt das Verlangen nach relativierender Verleugnung bedient. Quälender Hass wird dann durchs herbeigewünschte Wegschauen nur noch geschürt. Die neutrale Haltung der Psychoanalyse sollte es ideell verhindern, sich mit dem verzweifelten Wunsch nach neutralisierender Entlastung gemein zu machen. Mit ihrer auf unbewusste Entstehungsprozesse manifester Symptome gerichteten Perspektive eröffnet sie immerhin die Möglichkeit, individuelles Elend in Freuds sprichwörtlich gewordenes »gemeine Unglück« zu verwandeln[3]. Nicht selten ist die Lust an der Verleugnung jedoch stärker als die Bereitschaft, Leiden auch als solches anzuerkennen.

Der zweite Grund, weswegen Regression in den Fokus gesteigerter Erklärungsanforderungen geraten ist, hat mit der sich durchsetzenden Ansicht zu tun, dass es natürlich kein zeitlineares Zurück *sensu stricto* geben kann. Ein unvermittelter Zugriff auf vergangene Ereignisse ist nach den zeichen- und erinnerungstheoretischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts nicht länger zu haben. Man mag gleich einwenden, dass Freud der letzte war, der eine naive Auffassung von Zeitlichkeit vertrat. Zu erinnern wäre hier an sein schon vor der *Traumdeutung* formuliertes Nachträglichkeitskonzept, das eine lineare Zeitlichkeitsvorstellung gerade nicht anbietet.

Dennoch schleicht sich im therapeutischen Alltag leicht die Vorstellung ein, mit Regression sei tatsächlich so etwas wie die unvermittelte Rückkehr zu einem kindlichen Modus der Erlebensverarbeitung in einem konkretistischen Sinne gemeint. Was soll ein entwicklungspsychologisches Zurück

heißen, wenn der Zeitpfeil sich nicht umkehren lässt? Und wie aufklärungsmächtig ist die klinische Hypothese, ein 50-Jähriger löse einen Konflikt auf regressiv-infantile Weise, indem er sich in eine Romanze mit einer 60-Jährigen stürzt? Ist damit schon etwas psychoanalytisch verstanden? Natürlich nicht, erst recht nicht für den jeweiligen Patienten. Jede erinnernde Rückwärtsbewegung bewegt sich, so die tragisch-ironische Pointe von Prousts »Suche nach der verlorenen Zeit«, unweigerlich in die Zukunft (extravagante Zeitmodelle der Quantenphysik seien hier beiseitegelassen). Angenommen, es gibt so etwas wie das Auftauchen von etwas lebensgeschichtlich Frühem, dann geht dieses bisher Abgespaltene in der Gegenwart Amalgamierungen mit dem ein, was jemand über die Zeit an persönlichen Neurosenmerkmalen entwickelt hat.

Zur Rettung der Regression in der zeitgenössischen Psychoanalyse (Mertens & Storck, 2024)

Von den beiden genannten Allgemeinentwicklungen (neurotische Normativitätsängste und zeittheoretische Komplexitätszunahme) abgesehen, gibt es noch spezielle Gründe, warum es wichtig geworden ist, sich das Konzept der Regression genauer anzusehen. Denn die metapsychologischen und behandlungstechnischen Überlegungen haben sich über die Zeit gewandelt und verlangen gleichfalls eine konzeptuelle Auffrischung. Diese zu eruieren, hat sich auch der zweite Band der noch relativ neuen, von Wolfgang Mertens und Timo Storck herausgegebenen Reihe »Interdisziplinäres Psychoanalytisches Forum« im Psychosozial-Verlag zum Ziel gesetzt. Die Einzelbände dieser jährlich erscheinenden, lesenswerten Reihe sind so konzipiert, dass ein Hauptartikel zunächst das in Frage stehende Konzept ausführlich behandelt. Im Anschluss kommentieren unterschiedliche Autoren verschiedenster Provenienz den Hauptbeitrag. Zum Abschluss reagiert der Autor des Eröffnungsartikels auf die Kommentare und Einwände. Gerahmt wird dieses diskursive Prisma von

instruktiven Einführungen und zusammenfassenden Schlussbemerkungen der Herausgeber.

Der in Frankfurt praktizierende Lutz Garrels, der zuvor bereits einen Aufsatz zum Thema Regression in der *Psyche* publiziert hat[4], hat diesmal den Hauptartikel beigesteuert und vertritt zunächst die Kernthese, dass es zwar genügend Gründe gibt, warum das Konzept Regression in die Krise geraten ist und als hinfällig angesehen werden kann (siehe oben und insbesondere die Arbeiten des relational orientierten Rizzolo[5]). Es gebe aber ebenso gewichtige Gründe, warum daran festzuhalten sich lohne. Sein Artikel tritt also mit dem Vorhaben einer rettenden Kritik der Regression an.

Zunächst unterscheidet Garrels drei Domänen in der Psychoanalyse, in denen von Regression die Rede ist: klinische Symptombeschreibung, metapsychologische Thesen und behandlungstechnische Erwägungen. Es folgen dann zehn spezifische Merkmale, wie Regression in der psychoanalytischen Literatur für gewöhnlich verhandelt wird. Während die meisten Konnotationen als allgemein bekannt vorausgesetzt werden können (u.a. formale, topische und zeitliche Regression, von Freud in der *Traumdeutung* eingeführt), sind vergleichsweise neue Konzepte eher erwähnenswert. Zu nennen sind zum Beispiel Gegenübertragungsregression oder auch die gemeinsame (Ko-)Regression des analytischen Paares sowie die Unterscheidung zwischen Mikro- und Makroregressionen; Miniregressionen zum Beispiel treten im Verlauf einer Stunde auf und bezeichnen passagere Veränderungen der psychischen Selbstverarbeitung; Makroregressionen sind demgegenüber umfassendere Verschiebungen im psychischen Geschehen über einen längeren Zeitraum hinweg. Die neueren Regressionsakzente tragen den allgemeineren Entwicklungen in der Psychoanalyse Rechnung: Dem Einzug der Zweipersonenpsychologie und der Fokusverschiebung auf die feineren Bewegungen in der inner- und interpsychischen Dynamik.

Sehr pointiert beschreibt Garrels, wie Freuds Denken in Fort- und Rückschritten in erheblichem Maße von seiner großen Bewunderung für Darwins Evolutionstheorie beeinflusst ist: Aus primitiven Organismen bilden sich im evolutiven Verlauf immer komplexere Strukturen heraus, so dass sich zwischen primitiven und höheren Organisationen differenzieren lasse. Während sich hier ein eher negativ konnotierter Regressionsbegriff abzeichnet, weil die Rückkehr auf frühere Organisationsstufen in der Phylogenese mit einem Rückfall auf für primitiv erachtete Niveaus assoziiert ist, tritt in der Beschäftigung mit dem Regressionsbegriff in der *Traumdeutung* ein ganz anderes, nämlich produktives Verständnis von Regression in Erscheinung: Hier sind regressive Prozesse maßgeblich an der Produktion von Traumbildern beteiligt; im regressiven Schlafzustand wird auf »kurze[m] regredienten Wege«[6] ein Wunsch auf entstellte Weise kompromisshaft befriedigt und damit der ruhige Schlaf durch den Traumwächter gesichert. Garrels führt dies anschaulich und differenziert aus. Er zögert jedoch, den wirklich steilen Schluss aus Freuds Überlegungen im 7. Kapitel der *Traumdeutung* zu ziehen: Regression im Sinne der Reaktivierung von Erinnerungsspuren zur inneren, wenn auch nur temporären Befriedigung von Erregung – anstelle einer direkten Erregungsabfuhr – ist die Bedingung der Etablierung eines psychischen Apparats überhaupt. Das bedeutet, am Anfang des Seelischen, das mit dem instinktiven Reflexbogen bricht, steht in gleich mehrfacher Hinsicht eine regressive Prozessfigur. Noch zugespitzter formuliert: Ohne Regression keine Psyche.

Garrels verweist im Zusammenhang mit Freuds Überlegungen zur ontogenetischen Ausgestaltung des Trieblebens entlang der verschiedenen Körperzonen (Mund, Anus, Genitalien) und Entwicklungsthemen (Abhängigkeit, Anpassung und Realitätstoleranz, ergo Geschlechts- und Generationsdifferenz) auf eine selten diskutierte Metapher in Freuds Werk: Das Bild vom »wandernden Volk« (die Formulierung findet

sich bei ihm nicht) bemüht Freud in seinen *Vorlesungen*[7], um damit zu veranschaulichen, wie an bestimmten Orten (Lustzonen) Teile eines ausziehenden Volksstammes (Triebsummen) zurückbleiben und damit Rückzugspunkte (psychische Fixierungen) bilden. Der Analogie zufolge lassen Frustrationen das Subjekt auf neurotisch prädisponierte Erlebens- und Verarbeitungsstufen regredieren: Der Gang in die Kneipe nach einer erlittenen Zurückweisung. Das Bild von den psychischen Rückzugsorten illustriert zugleich Freuds These von der Unmöglichkeit einer finalen Überwindung durchlaufener Entwicklungsstufen. Die Klebrigkeit der Libido macht das Subjekt strukturell dafür anfällig, unter bestimmten Bedingungen auf frühe, wenngleich langfristig ungünstige Formen des Lusterlebens zum Zwecke der Selbststabilisierung zurückzugreifen.

Auf die Metaphorik sei hier deswegen verwiesen, weil einer der Kommentatoren – der Archäologe und Historiker Thomas Meier – sich ausgiebig damit befasst. Er will nachweisen, wie Freud mit – in der Rückschau – reaktionären Auffassungen von homogenen Volkskörpern im 19. Jahrhundert identifiziert gewesen sei. Dass Freud als Jude bei der Rede von wandernden Völkern auch an das seine gedacht haben könnte, bedenkt Meier nicht. Im *Mann Moses*[8] zum Beispiel, zwar deutlich später verfasst als die *Vorlesungen*[9], aber für Freuds Auffassungen von Völkerwanderungen und -bildungsprozessen unerlässlich, beschreibt er klar und deutlich, dass sich das jüdische Volk auf seiner Wanderungsbewegung von Ägypten an die Levante auch mit anderen Stämmen gemischt und dabei weitere religiöse Elemente aufgenommen bzw. archaische beibehalten hat. Beschreibungen homogener Volkskörper sind somit retrospektive Glättungen realhistorischer Komplexität, was Freud – für seine Zeit eher unüblich klarsichtig – in seiner ikonoklastischen Schrift klar erkannt und benannt hat.

Im Weiteren unterscheidet Garrels dann aufschlussreich drei unterschiedliche Post-Freud-Phasen in Bezug auf unter-

schiedliche Regressionskonzeptionen: Phase 1: »Die Regression als Abwehr«, Phase 2: »Kurative Regression« und Phase 3: »Eine phänomenologische Neuzentrierung«. Die Phase 1 stand unter dem Zeichen einer primär Ich-psychologischen Beschäftigung mit Regression. Bei Anna Freud galt sie als Abwehrmechanismus, der zur Veränderung des Triebziels und damit auch der Ichfähigkeiten führen konnte. Ihre Schüler Anne-Marie und Joseph Sandler favorisierten mit ihren Überlegungen zu den antiregressiven Ich-Funktionen eine Würdigung des Ichs in seiner ebenso schutzspendenden wie schutzbedürftigen Anlage: Ehe das bewusste Selbstgefühl von einem unerträglichen Erleben überschwemmt wird, werden antiregressive Tendenzen mobilisiert. Das geschieht im Zeichen der Ichstabilisierung, kann aber mittelfristig problematisch sein. In dem Maße, wie das Ich fortwährend einem Quantum an Unverarbeiteten ausgeliefert ist und mit dessen Eindämmung ringt, kommt es zu Einschränkungen seiner Möglichkeiten. Die Behandlungstechnik im Sandlerschen Sinne beabsichtigt daher die Bearbeitung der ambivalenten Regressionshemmungen (zugleich Ich-Schutz und Ich-Verzerrung) unter aufmerksamer Berücksichtigung des Ich-Zustandes im Moment. In dieser Perspektive reift das Ich in dem Maße, wie es empfänglicher für Abkömmlinge des Unbewussten wird und realitätsorientiert in Anerkennung unbewusster Motive handelt. Dies sind Themen, die Garrels nicht so ausführlich behandelt, die aber nicht zuletzt deswegen angemerkt werden müssen, weil die Unterschiede zwischen der amerikanischen Ich-Psychologie und ihrer britischen Variante für gewöhnlich nicht als bekannt vorausgesetzt werden können.

Die Protagonisten der zweiten Regressions-Periode sind die beiden britischen *Middle-group*-Mitglieder Winnicott und Bálint. Wenn auch mit je verschiedenem Schwerpunkt ging es ihnen darum, der Realbeziehung des analytischen Paares größere Aufmerksamkeit zu schenken. Beide legten Wert darauf, die therapeutische Behandlung als Chance ei-

ner korrigierenden Beziehungserfahrung erlittenen Unheils zu begreifen. Regression wurde im Rahmen dieser zwei-Personen-orientierten Auffassung von Psychoanalyse zu einem kurativen Element des analytischen Prozesses, der es den Patienten ermöglichen sollte, in der Regression an einen gleichsam initialen Punkt der Neurosengenese zu gelangen, um von dort aus die psychische Struktur in einem weniger neurotischen Sinne zu (re-)etablieren. Während es bei klassischen Freudianern also unter einem eher Ich-psychologischen Gesichtspunkt darum ging, in Regressionen Abwehrprozess zu erkennen, sahen Winnicott und Co. darin behandlungstechnisch zu fördernde Entwicklungschancen, um mit einem »new beginning« den »basic fault« (Bálint) zu beheben oder das »true self« (Winnicott) hervortreten zu lassen.

Auf die verschiedenen Probleme, die mit diesen Behandlungsansätzen und -zielen verbunden sind, lässt sich hier nicht hinreichend detailliert eingehen. Nur so viel: Überzogene Heilungsbestrebungen auf Behandlerseite (Freud: »furor sanandi«) verweisen nicht selten auf eine Mischung aus abgewehrten Schuld- und Ohnmachtsgefühlen, tragen eher zu einer Verleugnung schmerzhafter Erlebnisse bei und verhindern in ihrem abwehrmotivierten Wohlwollen die Durcharbeitung der negativen Übertragung. Es handelt sich dann demzufolge eher um ein Agieren in der Gegenübertragung, weil eigene unbewusste Anteile des Analytikers den Prozess steuern (und daher nicht primär um das Resultat projektiver Identifizierung).

Die dritte Phase, die Phase der phänomenologischen Neuausrichtung, ist für Garrels die gegenwärtig herrschende. Diesem Mainstream fühlt auch er sich zugehörig. Auch wenn er einräumt, dass eine gewisse klinische Normativität notwendig mit dem Konzept der Regression einhergeht, beabsichtigt er mit einem deskriptiv orientierten Ansatz den beiden vorherigen Grundauffassungen zu entgehen. Ebenso wenig möchte er dabei eine zu starke Parzellierung des Re-

gressionskonzeptes befördern. Stattdessen wirft er die Frage auf, ob nicht auch ein »ganzheitliches Konzept von Regression« (S. 41) möglich wäre. Einer formalistischen Betrachtungsweise, die sich als Lösungsweg anbieten würde, steht er gleichwohl skeptisch gegenüber. Formalistisch meint hier: Nicht mehr inhaltliche Aspekte (z.B. Regression auf ein bestimmtes Entwicklungsniveau), sondern beobachtbare Denk- und Erlebensmodi werden ohne Bezug auf innerpsychische Themen fokussiert. Trotz seiner Bedenken lehnt Garrels sich letztlich an der formalen Regression »als Vorbild« zur Formulierung eines »weitergefassten phänomenologischen Begriff[s]« an: »›Regression‹ bedeutet dann, dass das Subjekt einen Wechsel oder eine Veränderung erfährt, die den Modus psychischen Erlebens und Funktionierens betrifft. Veränderung bezieht sich auf einen [relativen; B.S.] Ausgangspunkt, darauf wie ein Individuum für gewöhnlich fühlt, denkt und operiert [...]« (S. 43). Es wird also zunächst von einer individuellen Standardverfassung ausgegangen, ein überindividuell gültiger Maßstab soll so vermieden werden. Man könnte, in loser Anlehnung an die Kritische Theorie, auch von einer immanenten Analyse psychischer Konflikte sprechen: Die Psyche bleibt in ihrer realen Situation hinter ihren Möglichkeiten der Konfliktausgestaltung zurück – diese Lücke zwischen Bestehendem und Möglichen versucht der Analytiker mit seinen Deutungen zu verkleinern.

Anhand einer kurzen Fallvignette und kleineren Beispielen aus Medien (Star Trek) und Literatur (Julian Barnes) veranschaulicht Garrels, wie er sich die praktischen Konsequenzen dieses Regressionsverständnisses vorstellt. Dabei kristallisiert sich heraus, dass er eher so etwas wie eine nah am Geschehen entwickelte Sichtweise auf psychische Veränderungsprozesse meint, die nicht vorschnell mit konzeptuellen Rationalisierungen zugekleistert werden. So sehr sich bestimmte klinische Phänomene also auch als regressiv begreifen ließen, so unbrauchbar sei das Konzept, um damit etwas direkt kausal zu erklären – weil es vor allem um das Erleben

und Beschreiben der beobachtbaren Vorgänge gehe. Das Bedenken regressiver Prozesse in den Patienten helfe bestenfalls den Behandlern dabei, »ein empathisches Gefühl für die innere zeit-räumliche Veränderung« (S. 45) zu entwickeln. Garrels schließt selbst in seinen Ausführungen mit der Betonung, dass es in der Psychoanalyse seiner Auffassung nach primär um ein induktives Arbeiten vom klinischen Material her gehe und sich »die epistemischen Fragen von der Theorie in die Klinik« verschieben (S. 47).

Es ist sicher richtig, dass es insbesondere in der Ich-Psychologie der amerikanischen Prägung eine Tendenz zum stark klassifizierend-deduktiven Denken und Arbeiten gegeben hat. Vergleichbares gilt für eine Psychoanalyse mit gesellschaftskritischem Selbstverständnis, die mit moralistisch-aktivistischem Kompass unterwegs ist. Gleichwohl lässt sich auch sagen, dass mit dem Einzug der britischen Psychoanalyse mit ihrem Fokus auf die Objektbeziehungen und Gegenübertragungsprozesse die klinische und erlebensbezogene Situation ohnehin Vorrang vor einer theoriegeleiteten Kategorisierung hat. Konzepte werden idealiter erst in der theoretisierenden Nachbearbeitung von Behandlungssituationen eingeführt, wie Freud das schon in seinen technischen Schriften nahegelegt hat. Aber wieso sollen in dieser konzeptuellen Aufarbeitung nicht auch metapsychologische Thesen entwickelt werden? In dem Versuch, sich von dem Reichtum psychoanalytischer Konzeptualisierungen regressiver Vorgänge zu lösen, hat Garrels viel eher aufgezeigt, wieso es so hilfreich, ja unvermeidbar sein kann, zwischen topischer, formaler und möglicherweise sogar zeitlicher Regression zu unterscheiden und dabei die entwicklungsförderlichen und die pathogenen Regressionsformen gleichermaßen zu berücksichtigen. Anders gesagt: Der Appell zur genauen Beobachtung klinischer Phänomene bekräftigt die Sinnhaftigkeit der konzeptuellen Ausdifferenzierung mit psychoanalytischen Mitteln.

Die Kommentare: Regression – ein Bündelbegriff

In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Elfriede Löchel in ihrem Kommentar zu Garrels' Text. Ihr Aufsatz eröffnet den Kommentarreigen und hebt zunächst hervor, dass metatheoretische Überlegungen dabei helfen können, wenn nicht sogar unerlässlich sind, um unbewussten Prozessen auf die Schliche zu kommen. Denn diese sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht unvermittelt beobachtbar sind, anders als Garrels' phänomenologischer Ansatz es nahelegt (S. 53). Das psychoanalytische Unbewusste ist, strenggenommen, eine theoretische Konstruktion, es zeigt sich nur in Abkömmlingen. Löchel erinnert mit Verweis auf Green zum Beispiel auch daran, dass die Verwerfung eines zeitlinearen Regressionsbegriffes so einfach nicht vonstatten geht. Insbesondere in Fällen schwerer Traumatisierungen, in denen keine symbolische Verarbeitung möglich war, kann das Erlebte, jedoch Unverarbeitete in gleichsam isoliertem Zustand zeitlich konserviert sein (S. 57). Ohne selbst ein abgeschlossenes Regressionskonzept zu formulieren – sie optiert dafür, Regression als einen »Bündelbegriff« zu betrachten, unter den sich im Wittgensteinschen Sinne der Familienähnlichkeit auch widersprüchliche Konnotationen versammeln lassen – erinnert Löchel an weitere Regressionsvarianten bei Freud: So wusste dieser auch darum, dass Assoziationen zwar in die Vergangenheit gehen, dabei aber zugleich ein progredierender Assoziationsfluss im Sprechen entsteht, dem eine aufschließend-kurative Wirkung zu eigen ist (S. 58f.). Eine Lektüre der Freud'schen Schriften bringt also immer wieder neue, wenig geläufige Facetten zum Vorschein. Vor diesem Hintergrund erinnert sie auch an die wenig rezipierten Überlegungen zu den Misch- und Entmischungsprozessen der konträren Trieborientierungen bei Freud. Bei Entmischungen werden Destruktivkräfte des Psychischen freigesetzt, die gerade nicht einen Rückfall auf ungünstig verarbeitete Entwicklungsstufen der Libido einleiten. Das liegt der Annahme

nach daran, dass der Todestrieb keiner leibgebundenen Entwicklungsgeschichte folgt. Er ist durch seine absolute Negativität bestimmt. Angesichts dieser Eigenschaftslosigkeit formieren sich in Momenten der Regression durch das entbundene Flottieren des Todestriebes pathologische Strukturen, die als psychische Neuschöpfungen anzusehen sind (S. 61f.) – weil sie keine Triebgeschichte haben. Regression ist in diesem, von Löchel geschilderten Kontext als ein Prozess der spontanen Bildung bisher nicht dagewesener Abwehrformen anzusehen, was sich mit zeitbasierten Regressionsdefinitionen wenig verträgt.

Der gewitzte, aber im Ganzen wenig Neueinsichten bietende Kommentar Rugensteins versammelt Textstellen, die Freuds beständiges Pendeln zwischen biologischen und psychologischen Erklärungsansätzen belegen sollen. Bisweilen neigt Rugenstein dazu, Freuds metaphorisch gemeinte Sprachbilder wörtlich zu nehmen, um damit seine These zu unterfüttern, dass dieser immer wieder einem »Biologismus« aufgesessen sei. Theoretikern, die von poststrukturalistischen Paradigmen beeinflusst sind, gilt eine solche essentialistische Sichtweise bekanntlich als unverzeihliches Sakrileg. Ausgerechnet mit dieser biologisierenden Vereinseitigung habe Freud seine psychologische Entdeckung der Nonlinearität psychischer Prozesse unterlaufen, die er mit dem Nachträglichkeitskonzept eingeführt hatte. Anstatt das Leibliche als conditio sine qua non psychischen Lebens anzuerkennen, klingt bei dem Kommentator ein vitalistischer Begriff von Psyche an. Dieser Tendenz Rugensteins liegt der kommunikative Triebbegriff Jean Laplanches zugrunde, dem der Körper lediglich Trägersubstrat, Bote und Empfänger rätselhafter Botschaften ist, die zuallererst von der Mutter (oder wie es gendersensibel bei Laplanche heißt: von einem »Erwachsenen«) dem Kinde eingeflüstert werden. Wie andere Rezipienten vor ihm übersieht Rugenstein, dass Laplanche dem Anderen und der Botschaft zwar den Vorrang gibt, der Körper in seiner jeweiligen Morphologie jedoch eine unhin-

tergehbare Anforderung an die subjektive Triebverarbeitung darstellt.

Hochinteressant ist der Beitrag von Geißler, der mit seinem körpertherapeutischen Blickwinkel bemerkenswerte Denklinien im Hauptartikel sichtbar machen kann. Zunächst arbeitet er an Textstellen heraus, inwiefern er seine persönliche Auffassung darin wiederfindet: Regression als »intuitiv« wahrnehmbar, als eng verbunden mit »körperlichen Erscheinungen« und als bedeutsam für den »Zugang zur lebhaften Unmittelbarkeit und Intensität des Lebens«, dies sind wohlgemerkt allesamt Zitate aus Garrels' Hauptartikel (S. 83). Mit der Betonung dieser vorbegrifflichen Erlebens- und Körperdimensionen führt Geißler dann die in der Körpertherapie charakteristische Ambivalenz gegenüber sprachlichen Verständigungsprozessen ein: »Wesentlich im gegenständlichen Zusammenhang ist, dass das Hinzukommen der Sprache in der kindlichen Entwicklung nicht nur Segen ist, sondern auch Verlust: Das sinnlich-emotionale Erleben, das ganzheitlichen Charakter hat, wird durch die kategorisierende Funktion der Sprache aufgebrochen« (S. 85). Interessanterweise benennt Geißler mit seiner explizit körpertheoretischen Auffassung eine in der zeitgenössischen Psychoanalyse zunehmend stärkere Strömung, die unmittelbarem Erleben und vorsprachlichen Empfinden den behandlungstechnischen Vorrang gibt – eine Entwicklung, die primär von relationalen und feldtheoretischen Ansätzen ausgeht. Typisch für diese ist, dass das Primat sprachgebundener Vermittlung in der Behandlungspraxis einem mystischen Erleben von Heilung preisgegeben wird. Es ist schade, wie Garrels in seinem Abschlusskommentar nur sehr kursorisch auf Geißler eingeht und auch die – gemessen an freudianischen Standards – höchst denkwürdige Fallgeschichte unkommentiert lässt.

Einen konzeptionellen und technischen Kontrapunkt zu den Ausführungen Geißlers bildet der Kommentar von Carsten Spitzer, der aus der Perspektive der stationären psycho-

dynamischen Psychotherapie auf das Phänomen Regression schaut. Er präsentiert zunächst äußerst interessante Ausführungen darüber, wie Ernst Simmel als Leiter des Sanatoriums Schloss Tegel über regressive Prozesse nachdachte. Diese waren insgesamt am damaligen Standard ausgerichtet, i.e. an Freud: Regressionsbegrenzung, Fokus auf die therapeutische Arbeit, Einsicht als mutativer Faktor etc. Eine so strikte Auffassung sei heute auf psychodynamisch orientierten Stationen jedoch längst nicht mehr *state of the art*. Das stationäre Gesamtsetting wird sowohl zu therapeutischen Zwecken verwendet als auch in der Therapie im engeren Sinne beachtet. Dabei müsse die behandelnde Einrichtung die regressiven wie auch progressiven Regungen gleichermaßen steuern, wobei »sich das optimale Mischungsverhältnis von regressionsfördernden und -begrenzenden Rahmenbedingungen und Therapieingredienzien nicht normativ festlegen« lasse (S. 97). Wie Löchel – aber begründet über die Säuglingsforschungen Daniel Sterns – argumentiert auch Spitzer für ein differenziertes Verständnis psychischer Veränderungsprozesse, das Raum lässt für entwicklungspsychologische Regressionen in einem komplexen Sinne.

Die beiden letzten Kommentare öffnen den Rahmen nochmal angenehmerweise auf weiter entfernte Themenfelder. Felix Brauner diskutiert Regression mit Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen und der bereits erwähnte Historiker und Archäologe Thomas Meier behandelt vor allem Freuds Geschichtsbegriff aus einer konstruktivistisch-philosophischen Perspektive. Brauner plädiert aus empirischen Gründen dafür, den Regressionsbegriff als Analysekategorie in der analytischen Sozialpsychologie beizubehalten. Damit ließen sich regressive »Verschwörungsideologien in autoritären Gesellschaftsdynamiken« (S. 104) besser verstehen. Er bezieht sich zunächst auf die einschlägigen Arbeiten Fromms, Adornos und anderer zum autoritären Charakter und weist dann auf die aktualisierende Fortführung dieser Studien in der Gegenwart durch Amlinger und Nachtwey

hin.[10] In ihren vor allem qualitativen empirischen Untersuchungen entwickeln sie u.a. den Typus des »regressiven Rebellen«, der primär durch ein »generalisiertes Misstrauen« gekennzeichnet ist, sich aber zugleich als jemand imaginiert, der über ein Mehr an Wissen und absolute Wahrheit verfügt. Mit Rekurs auf Arbeiten von Hans-Jürgen Wirth und Peter Fonagy führt er weiter aus, dass der regressive Schritt zur Mobilisierung simplifizierender, gegen Kritik immunisierter Erklärungsmodelle, vulgo Verschwörungstheorien, vielfach durch ein »epistemisches Misstrauen« herbeigeführt wird. Soziologische Argumentationen könnten von psychoanalytischen Untersuchungen profitieren, weil »sich [mit ihnen; B.S.] grundlegend konzeptuell begreifen [lasse], dass die psychischen Prozesse einzelner Subjekte im Zuge autoritärer Gesellschaftsdynamiken prozessbezogenen Einbrüchen unterliegen können, was gesamtgesellschaftliche Folgen hat« (S. 108f.). Das entwicklungspsychologisch vermittelnde Scharnier zwischen individueller und sozialer Regression, schreibt Brauner, sei »die Fähigkeit des epistemischen Vertrauens« (S. 109). Mit der britischen Mentalisierungstheorie hält das evidenzbasierte Amalgam aus Symbolisierungs-, Bindungs- und affektbasierter Kognitionstheorie Einzug in die psychoanalytische Sozialpsychologie, die bereits von Fonagy selbst verschiedentlich vorgenommen wurde[11].

Meiers metapherntheoretischer Dekonstruktionsversuch von Freuds Völkerwanderungsmetapher als Ausdruck einer verhängnisvollen Übernahme fragwürdiger Vorstellungen von homogenen Volkskörpern wurde oben schon diskutiert. Insgesamt setzt Meier die allgemeine Kritik an vereinseitigenden Regressionsauffassungen der Kommentatoren fort, die vor allem die negativen Aspekte hervorheben. Wie Rugenstein zeigt auch er Unverständnis für biologische Erklärungsanteile bei Freud. Der neugierig-naive Blick des Historikers, der mit Psychoanalyse ansonsten nur wenig Berührungspunkte hat, stört sich auch an den zuweilen

militaristisch-martialischen Sprachbildern Freuds. So stellt er in Frage, ob die Würdigung Freuds als jemand mit pazifistischen Ansichten, die dieser in dem publizierten Brief an Albert Einstein zum Ausdruck gebracht hatte[12], wirklich angemessen sei. Etwas Biographieforschung hätte auch hier ergeben, dass es bei Freud einen gut belegten, in die Kindheit zurückgehenden Hang zur Identifikation mit Abenteurern und Feldherren gab, nicht zuletzt mit Hannibal, der dem – kolonialistischen – römischen Imperium zeitweise gefährlich geworden war. Aber nur weil Freud einen – vor allem vor sich selbst – ehrlichen Umgang mit seinen behauptenden Neigungen pflegte, wäre es ein Fehlschluss, davon auszugehen, dass er sich nicht auch für eine zivilisierte, d.h. auf Gewalt verzichtende Konfliktaustragung ausgesprochen hätte. Die Möglichkeit von Sublimierung und geistigem Fortschritt kann es bei Freud jedoch nur unter der Bedingung der schonungslosen Anerkennung der menschlichen Zerstörungsneigungen geben. Die Bezüge insbesondere zu dem notorischen Psychoanalysekritiker Michel Foucault (Heterotopien als regressive Orte, die Archäologie-Metapher, Kritik des Ursprungsdenkens) lesen sich durchaus anregend, jedoch neigt Meier, durch die knappe Form womöglich gezwungen, zu hastigen Urteilen bei Themen, die einer eingehenderen Beschäftigung bedurft hätten. Wo er aber unbestreitbar recht behält, ist in seinen Hinweisen darauf, dass es Freud in der rekonstruktiven Deutung von inneren Prozessen nicht um die Erzeugung »nützliche[r]« (S. 130) Narrationen ging, sondern um die iterative Annäherung an Wahrheit, eingedenk aller Schwierigkeiten, die mit einem solchen Erkenntnisunterfangen verbunden sind. Zumal Freud noch nicht durch den ontologischen Zweifel entlastet war, wie dies für Autoren in der Nachfolge Foucaults gilt, denen es um die (moralische) Zweckhaftigkeit von Wissensschablonen geht. Auch wenn manches also einer Korrektur bedarf, sind die Überlegungen psychoanalyseferner Autoren immer wieder hilfreich, um auf andere Gedanken zu

kommen und gleichzeitig eine Standortbestimmung vornehmen zu können.

Die Langlebigkeit der Regression

Die abschließende Replik von Garrels übernimmt weitestgehend das, was auch hier in den Kommentaren teilweise wiedergegeben wurde: Er reproduziert die Kernthesen, gleicht sie nochmal mit seinen Überlegungen ab und schärft sie teilweise nach. Er sei mit seinem Versuch, einen einheitlichen Regressionsbegriff zu formulieren, zwar gescheitert, ist dafür aber auf mehr Zuspruch gestoßen, als er erwartet hätte. Seine Sorge um den Verlust des Regressionskonzeptes hat also eine ertragreiche Diskussion angestoßen. Den Normativitätsängsten, neuen Zeitlichkeitstheorien und klinischen Neuerungen zum Trotz erweist sich also auch die Regression in ihrer empirischen und konzeptuellen Begründetheit als ungemein zählebig.

Insgesamt stellt der Band einen höchst lesenswerten Beitrag zur Regressionstheorie dar. Sämtliche Artikel beschäftigen sich eingehend mit dem infrage stehenden Konzept aus einer je verschiedenen Perspektive und belegen ein hohes Maß an theoretischer und klinischer Sensibilität. Zugleich, das zeigen auch die zusammenfassenden Überlegungen der Herausgeber, kreisen die verschiedenen Betrachtungsweisen doch um einen gemeinsamen thematischen Kern, so dass am Ende vielleicht keine griffige Definition vorliegt, dafür aber eben ein griffiges »Bündel« zentraler Elemente der Regression – ohne die die Psychoanalyse im Grunde nicht denkbar ist, weil ihr in ihrer Denkbewegung selbst ein regressives Strukturmoment zu eigen ist: »Die Psychoanalyse ist also mit dem ›Blick zurück‹ niemals fertig und bleibt auch niemals allein bei diesem stehen […]« (S. 158). Das Medium der Psychoanalyse ist die Rückwendung ins Innere, aufs Subjektive, in die Geschichte – und befreit sich nicht rationalisierend von den damit verbundenen Schwierigkeiten. Auch zeigt der Band auf überzeugende Weise, wie ge-

haltvoll und klinisch erhellend konzepttheoretische Debatten sein können, die nicht vor dem Austragen divergierender Ansichten zurückschrecken. Nicht zuletzt in diesem konfliktfreudigen Punkt ist den Herausgebern weiterhin ein glückliches Händchen für zukünftige Bände in dieser Reihe zu wünschen.

Regression als das Negativ von Fortschritt (Jaeggi, 2023)

Wie eingangs erwähnt, steht die Psychoanalyse mit ihrem gesteigerten Interesse an regressiven Prozessen nicht allein da. Auch in den Sozialwissenschaften mit ihren unterschiedlichen Schulrichtungen hat die Beschäftigung mit Regression angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen Hochkonjunktur. Autoren wie das Duo Caroline Amlinger und Oliver Nachtwey[13] oder Rainer Forst[14] sind hier beispielhaft für den deutschsprachigen Raum zu nennen. Eine Sonderausgabe der soziologischen Fachzeitschrift *Leviathan* war ausschließlich dem Thema »Zur Diagnose demokratischer Regression«[15] gewidmet.

Ein weiteres prominentes Beispiel für das gesteigerte Interesse an gesellschaftlichen Regressionsphänomenen ist die 2023 erschienene Monografie *Fortschritt und Regression* von Rahel Jaeggi. Als Sozialphilosophin richtet sich ihr Interesse naturgemäß auf andere Fragen, als es in der Psychoanalyse der Fall ist. Es ist gleichwohl interessant, dass auf einer übergeordneten Ebene hier Themen verhandelt werden, die auch in der Psychoanalyse auftauchen und den Regressionsdiskurs bestimmen: Da wäre der Umgang mit der Normativitätsfrage, die mit dem Begriff der Regression strukturell verbunden ist, das Thema der Zeitlichkeit sowie die Dialektik aus progressiven und regressiven Entwicklungen.

Wie der Titel der Arbeit es schon ankündigt, geht es Jaeggi nicht nur um Formen des Rückschritts kollektiver Verarbeitungsweisen sozialer Prozesse. Es geht ihr vielmehr – und das sogar weitaus umfassender – um die Frage, wie sich

Fortschritt so definieren lässt, ohne dass dabei auf normativistische, universalistische und deontologische Kategorien zurückgegriffen werden muss. Tunlichst vermeiden möchte sie eine eurozentrische Position, die vorgibt, global anwendbare Fortschrittsmaßstäbe behaupten zu können. Folglich favorisiert Jaeggi, darin an methodischen Überlegungen der frühen Kritischen Theorie orientiert, ein Modell der immanenten Entfaltung von normativen Fortschrittskriterien anhand von gesellschaftlichen Krisen. Dass immanente Kritik situativ und gegenstandsbezogen entfaltet wird, darin aber selbst ein universalistischer Anspruch zum Tragen kommt, der nämlich dem Partikularen gerecht zu werden beabsichtigt, bleibt in Jaeggis Analyse implizit.

Über weite Strecken arbeitet Jaeggi mit akribischer Sorgfalt einen Fortschrittsbegriff heraus, der, erstens, nicht von einem vorformulierten Normenkatalog ausgeht, sondern sich prozessual aus der praktischen Bearbeitung eines Problemzusammenhangs ergibt; der sich zweitens durch jene Problembearbeitung selbst transformiert, demnach ein anderes Gepräge annimmt als zu Beginn einer Auseinandersetzung mit einem Problem; spezifisch für diesen Fortschrittsbegriff ist daher, dass er auf ein erfahrungsgegründetes Erbe zurückgreift, dieses sich aber im progressiven Vollzug gesellschaftlichen Wandels weiterentwickelt; kennzeichnend für diesen Fortschrittsbegriff ist dann, drittens, dass Probleme nicht anhand von präskriptiven Merkmalen erkannt und gelöst werden, sondern es vielmehr die sich stellenden Probleme selbst sind, die sich auf die Fortschrittsvorstellungen auswirken; und viertens ist dann spezifisch für Jaeggis Fortschrittsmodell, dass es sich bei der Problembearbeitung um einen Lernprozess handelt, den sie als einen auf Erfahrung beruhenden Anreicherungsprozess versteht. Kurzum, es ist »die Gestalt dieser Veränderungsdynamik« (S. 43), die darüber entscheidet, ob man es mit einem fortschrittlichen oder mit einem regressiven Prozess zu tun hat. Das bedeutet dann auch, dass Regression von Jaeggi als Abwesenheit der von

ihr beschriebenen Fortschrittsmerkmale definiert wird. Regression ist das Verlernen entwickelter Problemlösungsfähigkeiten, errungene Kompetenzen gehen verloren; ein Unvermögen, einen transformativen Bearbeitungsprozess in Gang zu setzen, wird bestimmend. Mit ihrem strukturellen, auf sozio-kognitive Bearbeitungsprozesse abstellenden Modell von Regression/Progression umgeht Jaeggi den Fallstrick historisierender Vergleiche. Regression und Fortschritt zeigen sich aus dieser Perspektive in immer neuen, zeitkernspezifischen Formen.

Regressiver Protest und das epistemische Privileg der Fortgeschrittenen

Weil Jaeggi primär mit der Ebene des Sozialen und Überindividuellen beschäftigt ist, geht es ihr vor allem darum, zu zeigen und dafür zu plädieren, dass sich Fortschrittlichkeit auf einer institutionellen Ebene verankern muss. Die moralischen Einstellungsveränderungen Einzelner sagen naturgemäß noch nichts über die allgemeine Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft aus. Allein mit der Umgestaltung von Gesetzen ist es aber wiederum auch nicht getan. Die allgemeine Veränderung zum Besseren müsse vielmehr von der institutionellen Ebene in die alltägliche Lebenswelt hineinwirken und dort ihre Realisierung finden. Ein Gesetz, das Gewalt in der Familie untersagt, hält einen Elternteil noch nicht davon ab, sein Kind zu schlagen.

Obwohl Jaeggi die Veränderungen auf der lebensweltlich-individuellen Ebene also für zentral erachtet und als den Ort, an dem letztlich zu bestimmen sei, ob von Fortschritt gesprochen werden kann oder nicht, zeigt sich immer wieder eine gewisse Präferenz für die gesetzliche Durchsetzung von als fortschrittlich erachteten Regelungen. Auch wenn das bedeutet, dass sich dagegen Protest regt. Gesellschaftlicher Fortschritt, dessen Voraussetzung bei ihr primär einen Lernprozess bezeichnet, ist ohne krisenhafte und spannungsvolle Dynamiken nicht zu haben. Es ist ein empirisches Faktum,

dass soziale Neuerungen nicht von allen Teilen einer Gesellschaft widerstandlos angenommen werden. Wenn Jaeggi sich nicht mit der Geschichte der Sklaverei oder veränderten Familien- und Erziehungsmodellen beschäftigt, um ihre Überlegungen beispielhaft zu veranschaulichen, bezieht sie sich vielfach auf das Thema Gender und die damit verbundenen Themen von Sprachregelungen, Quotierungen und geschlechtlicher Selbstbestimmung. Gänzlich unberücksichtigt lässt sie dabei den heiklen Bereich des Körperlichen, was zum Beispiel den Anspruch auf Kostenübernahme von Transitionen und deren Konsequenzen anbetrifft.

Bisweilen neigt Jaeggi dazu, die protestierenden Anteile einer Gesellschaft bei neu eingeführten Gesetzen als ein zwar verständliches, jedoch nicht weiter zu analysierendes Phänomen zu betrachten. Die möglichen inhaltlichen Gründe für den geäußerten Protest lässt sie außer Acht. Manche Teile einer Gesellschaft müssten eben auch gegen Widerstand durch Erlässe zur Progression bewegt werden. Hier ließe sich einwenden, dass sich gegenwärtig in gesellschaftlichen Polarisierungen die Konsequenzen einer Politik zeigen, die ihre als fortschrittlich erachteten Lösungsansätze über die Köpfe gesellschaftlicher Gruppen hinweg durchsetzt. Auch wenn zu demokratischen Prozessen Protest dazugehören mag, verdeutlicht sich hier ein etatistischer Zug in Jaeggis Argumentation, den sie aber nicht expliziert.

Es mutet für eine sozialphilosophische Studie etwas irritierend an, wenn eine liberale Kritik an – ob nun begründet oder nicht – Gesetzesänderungen als bloßer Ausdruck von Lernunwilligkeit deklariert wird. Und selbst wenn der Widerstand irrational anmuten mag, stellt sich immer noch die Frage nach den Gründen, die natürlich nicht identisch mit den bewusst angeführten zu sein brauchen. Demokratie ist durch die konflikthafte Vielfalt von Ansichten bestimmt und beruht nicht auf einem homogenisierenden Lernprozess, in dem eine Gruppe vorgibt, was das Lernziel ist.

Kritisiert Jaeggi einerseits liberale Positionen als Ausdruck von Fortschrittsverweigerung, führt sie andererseits den Begriff der Liberalität an, wenn es ihr darum geht, queere und non-binäre Vorstellungen von Geschlechtlichkeit als Ausdruck von geschlechtlicher Selbstbestimmung zu legitimieren (S. 83, 232). Ihr Liberalismusbegriff erscheint dadurch denkbar inkonsistent: Entweder eine liberale Position wird als Ausdruck von lernunwilliger Engstirnigkeit verstanden, weil sich nicht auferlegten Gesetzen gefügt wird. Oder Jaeggi führt Liberalität selbst als politische Begründung dafür an, warum eine Kritik an bestimmten Auffassungen, hier von Geschlechtlichkeit, unrechtmäßig, i.e. regressiv sei – weil sie von ihr als Angriff auf einen liberalen Anspruch auf Selbstsouveränität kassiert wird: »Das ist einer der Gründe dafür, dass diese Fragen [nach der geschlechtlichen Selbstbestimmung; B.S.] so hart umkämpft, die Feindseligkeiten in Bezug auf diese Themen im Zeitalter der Regression so groß sind, obwohl es doch unter dem Vorzeichen der Liberalität (und damit der Wahlfreiheit für jede einzelne Person) eigentlich um nichts als eine Erweiterung von Optionen zu gehen scheint« (S. 83). In der Unterbestimmung der Kategorie Liberalismus wird deutlich, dass diese ohne eine argumentative Begründung von Ansprüchen leer bleibt – unabhängig davon, für welche Position sie geltend gemacht wird. Zumal sich für beide Positionen behaupten ließe, dass dort möglicherweise Autonomievorstellungen wirksam sind, die weder die gesellschaftlichen noch die psychischen Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit hinreichend durchdringen.

Insbesondere mit Blick auf die Komplexität eines psychoanalytischen Subjektbegriffs, der von keiner anderen Gesellschaftstheorie in vergleichbarer Weise aufgegriffen und für gesellschaftsanalytische Fragen weiterentwickelt wurde wie von der Kritischen Theorie, überraschen Jaeggis Auffassungen von individuellen Prozessen: Es zeigten sich manchmal subjektive Beharrungskräfte, denen man sich durch »Abschütteln oder Sich-Abtrainieren einer lästigen Gewohnheit,

gelegentlich mittels Gegenpraktiken« entledigen müsse (S. 159). Emanzipation vollzieht sich bei ihr also nicht durch Erkenntnis, sondern mittels behavioraler Übungen. Die normative Ladung antrainierten Verhaltens ist mindestens fraglich, wenn es auf keiner subjektiv abgestützten Einsicht beruht – durch positive Verstärkung oder Strafandrohung kann man einem Menschen letztlich fast jedes manifeste Verhalten abzwingen. So stehen auch hier keine empirisch abgestützten Argumente im Wettbewerb miteinander, sondern eher an Gramsci erinnernde Hegemonialstrategien: Der geschicktere Stratege in der Steuerung von Mentalitäten gewinnt das Ringen um gesellschaftliche Diskursbestimmung – und nicht das bessere Argument. Diese gezielt an präreflexiv-affektiven Regungen ansetzenden Strategien – erlebnisgebundene, kollektive Einübung in epistemische Interpretationsschablonen – werden bekanntlich längst auch vom politischen Gegenlager angewendet, und das nicht ohne Erfolg. Der Kitt aus Kollektivismus und Affekt hemmt die Bereitschaft zur argumentativen Konfliktaustragung und droht so die Bereitschaft zur öffentlichen Konsensfindung zu unterminieren. Es wird dem Zerfall einer Öffentlichkeit Vorschub geleistet, die noch im Stande wäre, Konflikte mit begrifflich vorgetragenen Positionen auszufechten.

Jaeggis Argumentationsweise tritt plastischer hervor, wenn man sie – wenn auch nur sehr schematisch – mit Analyseansätzen der klassischen Kritischen Theorie abgleicht. Zum einen ging es der ersten Generation der Frankfurter Soziologen und Philosophen darum, die ideologieerzeugenden und -aufrechterhaltenden Strukturen mit marxschen Begrifflichkeiten zu analysieren (Kritik der politischen Ökonomie und der Fetischcharakter der Ware). Zum anderen bezogen Fromm und andere sich auf die Psychoanalyse, um damit den affektiven Irrationalitäten auf Seiten des Subjekts auf den Grund zu gehen, die eine kritische Reflexion verhindern und zur aktiven Partizipation an den objektiven Missständen führen.

In ihren empirischen Studien wurden gesellschaftliche Teilgruppen im Vorhinein gerade nicht kategorial in progressive und regressive sortiert. Es war die verhängnisvolle Rolle des Proletariats in der Entstehung des Faschismus in Europa, die die Vorstellung revolutionärer Subjekte, die außerhalb eines ideologischen Gesamtzusammenhanges stünden und dadurch ein epistemisches Privileg genössen, tief erschüttert und empirisch widerlegt hatte. Weil ein partikularistischer Analyseansatz seine Gültigkeit faktisch eingebüßt hatte, galt es, die Gesellschaft in ihrer Totalität zu begreifen und als solche auch zu kritisieren, wenn es eine umfassende Veränderung leiderzeugender Verhältnisse zu erreichen gilt.

Jaeggi aber qualifiziert einzelne Gruppen und gesellschaftliche Diskurse als die progressiveren, bietet mit ihrem lokal orientierten Problemlösungsmodell keinen umfassenden Gesellschaftsbegriff an und präsentiert ebenso wenig einen substanziellen Subjektbegriff, mit dem sich Formen von ressentimentgeladener Abwehr als subjektiver Ausdruck einer allgemeinen Unvernunft analytisch durchdringen ließen. Selbst hinter die heftig kritisierten sozial-kognitiven Theorien der Moralentwicklung von Habermas fällt sie mit ihren behavioristisch anmutenden Überlegungen zurück. Der Versuch, sich von der sprachgebundenen Kommunikationstheorie Habermas' durch die Hinwendung zu einem erfahrungsbasierten Pragmatismus zu lösen, führt in eine diffus bleibende Handlungstheorie mit einer impliziten normativen Bevorzugung einer als avantgardistisch angesehenen Teilgruppe.

Psychoanalyse als Metapher

Wenn Jaeggi sich am Ende ihrer Studie der »Regression in der Psychoanalyse« (S. 214) widmet, dann tut sie das folglich nicht, um die individuelle Dimension fundiert mit in ihre Argumentation aufzunehmen. Sie tut es, weil sie sich die »Strukturmomente individueller Regression als Heuristik sozialer Regression« zunutze machen möchte (S. 215). Wo

Axel Honneth[16] oder Amy Allen[17] in der jüngeren Theoriegeschichte noch gehaltvolle, wenn auch streitbare Integrationsversuche der Psychoanalyse in ihre sozialphilosophischen Entwürfe unternommen haben, da bleibt bei Jaeggi von ihr nicht viel mehr übrig als ein metaphernspendender Schatten. Das ungelöste Spannungsverhältnis zwischen Subjekt und Sozialität wird bei ihr gerade nicht zum Anlass genommen, diesem eine produktive Bemühung zuteil werden zu lassen.

Ungeachtet ihres zweckgerichteten Zugangs entwickelt sie in groben Zügen eine instruktive Reprise klassischer Regressionskonzepte in der Psychoanalyse. Im Rückgriff auf die Vorläufer der relationalen Psychoanalyse Bálint und Loewald arbeitet sie die Regression im benignen und malignen Sinne heraus; sie beschreibt die Auffassung, dass Reife im Gegensatz zum Regressiven als Fähigkeit des Ausbalancierens von inneren Konflikten anzusehen ist und wie die Psychoanalyse natürlich keine naive Vorstellung vom Rückfall auf eine unvermittelte Kindlichkeit vertritt: »Regression macht sie [eine fiktive Frau; B.S.] nicht (wieder) zu einem Kind, sondern zu jemandem, der sich, veranlasst durch ein Unvermögen oder die Überforderung durch eine aktuelle Situation oder Konfrontation, kindliche Reaktionen und Verhaltensweisen wieder aneignet und dabei auf kindliche Konflikte zurückgeworfen wird, die gewissermaßen die Hintergrundfolie für das Erleben der realen gegenwärtigen Konflikte bilden.« (S. 218).

Ihre Ausführungen sind allesamt zutreffend. Indem sie die Psychoanalyse jedoch lediglich als Ideengeberin für die Analyse gesellschaftlicher Regression heranzieht, ihren substanziellen Gehalt aber abstreift, bleibt die Bezugnahme letztlich leer. Weil sie ausdrücklich auch nichts anderes intendierte, lässt sich das nur insofern kritisieren, als sie damit auf die subjektive Dimension in der Analyse verzichtet. Vorhaltungen dafür, sie habe ein theoretisches Vorhaben nicht eingelöst, kann man ihr daher keine machen. Die Berücksichtigung subjektiver Prozesse hätte ihr Verständnis von re-

gressiven Phänomenen auf sozialer Ebene jedoch empirisch stichhaltiger gemacht – aber ebenso erheblich verkompliziert. Ohne eine ausdifferenzierte Subjekttheorie kann sie die affektiven Reaktionen von Widerstandsmilieus lediglich beschreiben und – eher aussichtslos – an die Fähigkeiten zur kognitiven Anerkennung von Realitäten appellieren (S. 230). Sie kann aber nicht danach fragen, welche psychischen Dynamiken es sind, die eine solche Realitätsanerkennung verhindern. Ebenso wenig kann sie thematisieren, welche gesellschaftlichen Kräfte es sind, die zu einer Ausprägung innerer Konfliktbearbeitung führen, dass dadurch gesellschaftliche Zerwürfnisse entweder verstärkt oder aber günstiger bearbeitet werden.

Auffällig ist zudem, mit welch erstaunlicher Gewissheit sie zwischen legitimen und illegitimen Positionen und Milieus unterscheidet. Denn bei aller begründeten Kritik an vermeintlich unhintergehbaren Normativitäten fällt auf, wie normativ Jaeggi die Progressivität neuer Familien-, Beziehungs- und Identitätsentwürfe setzt. Einmal abgesehen davon, dass Vielfalt sowie die Veränderung von historisch gebildeten Kategorien als aufklärerische Werte an sich gesetzt werden und eine nachvollziehbare Kritik an Formen der Naturalisierung gesellschaftlich produzierter Überzeugungen wie Nationen oder Rasse etc. geübt wird, mangelt es an Argumenten, die die Progressivität bzw. die Nicht-Regressivität solcher Diversitätsvorstellungen hinlänglich begründen würden. Regt sich Widerstand gegen Positionen von Diversität oder Antiessentialismus, erkennt sie darin »eine unzureichende Reaktion auf den Wandel, welche die adäquate Konfrontation mit und die realitätsgerechte Gestaltung von realen Veränderungsprozessen verhindert« (S. 234). Woran sie aber festmacht, wer und welche Gruppe sich einer nicht weiter definierten Realität bzw. Realitätswahrnehmung anzupassen und demnach einen progressiven Lernprozess zu durchlaufen haben, expliziert sie nicht. Dafür insinuiert sie, dass zum Beispiel

Befürworter gender-orientierter Positionen einen normativen Vorsprung hätten.

Es geht genau nicht darum, die eine Gruppe der anderen vorzuziehen, allein, es fehlt Jaeggi an Begründungen, warum manche Gruppen von einem Lernprozess entlastet werden und andere einen zwangsweise zu durchlaufen haben. Angesichts einer solchen Asymmetrie reproduziert sie innergesellschaftlich jene normativen Hierarchisierungen, die sie auf einer kulturvergleichenden Dimension zu vermeiden sucht. Die situativ-pragmatische Begründung ihrer lernorientierten Dialektik aus Pro- und Regression sollte ja gerade kulturhegemoniale Chauvinismen umschiffen.[18] Ein Lernprozess, der die von Jaeggi formulierten Kriterien für Fortschrittlichkeit einlöst, müsste der eigenen Definition nach vor Partikulargruppen keinen Halt machen, sondern auf einer überpartikularen Durcharbeitung insistieren. Ein so gestalteter, nämlich gesamtgesellschaftlicher Lernprozess hätte zur Voraussetzung, dass alle beteiligten Gruppen ihre Standpunkte hinterfragen, weil eine Teilgruppe in einem kollektiven Zusammenhang keine bevorzugte Stellung für sich beanspruchen kann – es sei eben denn, sie ist eine solche, die auf dem Standpunkt der notwendigen Reflexion auf die Überzeugungen aller beharrt. Das mögliche Ergebnis eines solchen, wirklich umfassenden Reflexionsprozesses wäre dann im emphatischen Sinne offen und durch keine definierte Avantgarde im Vorhinein schon festgelegt.

Regressionspotentiale: Das ungeklärte Verhältnis zwischen Sozialphilosophie und Psychoanalyse mit Blick auf Regression

Sowohl Jaeggis Monografie als auch der Diskussionsband mit Garrels' Aufsatz als Hauptbeitrag zeichnen sich durch ein hohes Debattenniveau aus, mit dem sie sich dem Konzept Regression in ihren Disziplinen widmen. Interessanterweise suchen sie beide punktuell Bezüge zum jeweils anderen Diskurs: Jaeggi bezieht sich ausdrücklich auf die Psycho-

analyse, um ihren sozialphilosophischen Regressionsbegriff zu informieren; bei Mertens und Storck ist es vor allem der Kommentar von Brauner, in dem herausgearbeitet wird, inwiefern sich psychoanalytische Konzepte auch auf gesamtgesellschaftliche Krisenphänomene anwenden lassen. Mit Brauners Verweis auf die Bedeutung von psychischen Strukturen, die maßgeblich durch ein tiefsitzendes Misstrauen gekennzeichnet seien, wird eine Subjektdimension eingeführt, die bei Jaeggi fehlt. Sie macht keinen Hehl daraus, dass ihr die Psychoanalyse lediglich als heuristischer Ideenfundus zur Formulierung sozialer Regressionsphänomene dient. Dieser ebenso ehrliche wie einfache Schritt bewahrt sie vor dem gerne erhobenen Vorwurf eines Kategorienfehlers, wenn mit psychologisch-psychoanalytischen Begrifflichkeiten soziale Zusammenhänge analysiert werden.

Durch diesen Verzicht fällt in Jaeggis Beschäftigung mit dem Regressionsthema automatisch der Facettenreichtum heraus, wie er in der psychoanalytischen Fachdiskussion verhandelt wird. Dabei stellt sie die Psychoanalyse über weite Strecken richtig dar, übergeht aber die konzeptuell relevante Frage, inwiefern es möglicherweise auch Rückfälle auf psychogenetisch spezifische und vorgeprägte Muster der Verarbeitung gibt und wie dies mit sozialen Prozessen und Phänomenen korrespondiert. Ihre Rezeption mit heuristischem Interesse gerät infolgedessen so formalistisch wie der Hang zu strukturtheoretischen Ansätzen in der zeitgenössischen Psychoanalyse selbst, die sich von den leiblichen Trieben zunehmend lösen und bewusstes Emotionserleben mit dem Unbewussten verwechseln. So weit liegt Jaeggis Rezeption der Psychoanalyse vom herrschenden Common sense also gar nicht entfernt.

Wo sie sich der subjektiven Dimension mit ihren Ausführungen dann doch nähert, erinnert das an den kruden Realitätsbegriff der amerikanischen Ich-Psychologie mit ihren Vorstellungen von Triebbeherrschung und Anpassungsanforderungen. Weder ein leibnahes Abwehrerleben noch eine so-

zial vermittelte Theorie der Subjektgenese kommen in ihrem pragmatisch gewendeten Entwurf einer immanent begründeten Regressionstheorie noch vor. Abgesehen von dem mentalisierungstheoretisch ausgerichteten Kommentar Brauners bleibt die soziale Dimension in dem Band von Mertens und Storck gleichfalls unterbelichtet. Wo Jaeggi also mit Fragen von Regression und Fortschritt das Subjektive unberührt lässt, führt der klinisch-konzeptuelle Fokus bei den Psychoanalytikern zu einer Auslassung der sozialen Dimension und deren Effekte auf die psychische Verarbeitung des subjektiven Trieblebens.

Ein gegenstandsbezogener Vorteil auf Seiten der Psychoanalyse mag darin bestehen, dass die klinische Situation dadurch gekennzeichnet ist, dass sich hier sehr genau und konzentriert ein relativ klar abgegrenzter Phänomenbereich studieren lässt. Gesellschaftliche Prozesse und Felder sind um ein Vielfaches umfänglicher und komplexer. Will eine Argumentation in sich schlüssig sein, muss sie reduktiv und auf den Beleg einer These hin gestriegelt werden. So sehr Jaeggi auch versucht, ihre Überlegungen an illustrativen Beispielen zu erörtern, bekommt man doch den Eindruck, dass die Empirie ihrer ansonsten um Anschaulichkeit bemühten, aber letztlich doch abstrakten Argumentation eher Schwierigkeiten bereitet. In der Konfrontation mit sozialer Realität tun sich jene Unschärfen auf, die Debatten überhaupt erst spannend und aufschlussreich werden lassen. Überzeugend einholen kann die Abhandlung diese nicht.

Interessant ist, wie in der zeitgenössischen Psychoanalyse und in Jaeggis Entwurf einer nicht-normativen Regressionstheorie Transformationsvorstellungen anzutreffen sind. Eine Gesellschaft soll sich bei Jaeggi auf eine Weise transformieren, dass frühere Wertvorstellungen nach einem Wandlungsprozess als regelrecht dyston erlebt werden. Und wenig andere Begriffe haben in der zeitgenössischen Psychoanalyse eine vergleichbar steile Karriere erfahren wie jener der Transformation – der hauptsächlich auf Bions Arbeiten[19] zu-

rückgeht und in den letzten Jahren vor allem in feldtheoretischen Arbeiten[20] prominent weiterentwickelt wurde. So lässt sich in beiden Diskursfeldern eine gewisse Sehnsucht danach beobachten, dass sich etwas – die Gesellschaft oder subjektive Dynamiken – durch eine erhoffte Verwandlung ganz grundlegend verändern müsse, so sehr, dass im Zuge dieser Verwandlung die Konstitutionsbedingungen von Erkenntnis selbst hinterher andere zu sein hätten als zuvor. Diese Vorstellungen von Fundamentalverwandlung klingen ein bisschen wie der Wunsch, sich von etwas ganz und gar zu lösen, nach Überwindung. Ob es sich bei diesem Verwandlungswunsch um eine progressive oder eher regressive Regung handelt, lässt sich wohl oder übel erst nachträglich feststellen. Manches spricht aber dafür, dass Hoffnungen auf etwas ganz anderes eher auf Verdrängtes in der Gegenwart verweisen. Das verdient psychoanalytisches Interesse.

1. Shalom Lappin, *Weimar vibes. The fate of the Weimar Republic stands as a warning of what happens when societies and their citizens indulge extremism*, in *Quillette* (1.1.2026), https://quillette.com/2026/01/01/weimar-vibes-nazism-fascism-communism-populism [letzter Aufruf am 15.4.2026]
2. *Forum der Psychoanalyse*, *Schwerpunktheft: Regression,* 39:3 (2023).
3. Sigmund Freud, *Studien zur Hysterie* (1895d), in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 1–238.
4. Lutz Garrels, *Regressiver Sog und das »Hide and Seek« des Selbst. Ein kritischer Versuch über therapeutische Regression*, in *Psyche – Z Psychoanal*, 75:7 (2021), 592–618.
5. Gregory S. Rizzolo, *The critique of regression. The person, the field, the lifespan*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 64:6 (2016), 1097–1131; Gregory S. Rizzolo, *The critique of regression. A psychoanalytic model of irreversible lifespan development*, Milton 2018, Routledge.
6. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (1900a), in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2–3, (571).
7. Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916–1917a), in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 11 (351ff.).

8. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939a), in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 16, 103–246.

9. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916–1917a).

10. Carolin Amlinger, Oliver Nachtwey, *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*, Berlin 2022, Suhrkamp.

11. Exemplarisch: Peter Fonagy, Chloe Campbell, Elizabeth Allison, Patrick Luyten, *Epistemic trust and social learning. A transdiagnostic integrative model of mental disorders and therapeutic interventions*, in Kenneth J. Rotenberg, Serena Petrocchi, Annalisa Levante, Flavia Lecciso (Hg.), *Handbook of trust and social psychology*, Cheltenham u.a. 2025, Edward Elgar, 251–269.

12. Sigmund Freud, *Warum Krieg?* (1933b) [Brief an Albert Einstein (September 1932)], in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 16, 13–27.

13. Amlinger, Nachtwey, *Gekränkte Freiheit*.

14. Rainer Forst, *Die Herrschaft der Unvernunft. Zum Begriff der (anti-)demokratischen Regression*. FGZ Working Paper Nr. 4, Leipzig 2022, Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt.

15. *Leviathan*, Sonderband 40 (2023), *Zur Diagnose demokratischer Regression*, hg. v. Peter Niesen.

16. Axel Honneth, *Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse*, in *Psyche – Z Psychoanal*, 54:11 (2000), 1087–1109; Axel Honneth, *Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in Wolfgang Bohleber, Sibylle Drews (Hg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse. Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Stuttgart 2001, Klett-Cotta, 238–245.

17. Amy Allen, *Are we driven? Critical theory and psychoanalysis reconsidered*, in *Critical Horizons*, 16:4 (2015), 311–328; Amy Allen, *Psychoanalysis and the methodology of critique*, in *Constellations*, 23:2 (2016), 244–254.

18. »Ein Reifungsmodell, in dem die verschiedenen, lokal je unterschiedlichen Entwicklungen vereinheitlicht, subsumiert und als Instanzen einer übergreifenden weltgeschichtlichen Bewegung auf ein einziges evolutionäres und normativ verstandenes Schema reduziert werden, führt offenbar zu einer unerträglichen Hierarchisierung von Entwicklungsstufen.« (S. 28)

19. Wilfred R. Bion, *Transformations*, London 1965, William Heinemann.

20. Exemplarisch: Antonio Ferro, *Transformations in dreaming and characters in the psychoanalytic field*, in *The International Journal of Psychoanalysis*, 90:2 (2009), 209–230.

Kristina Mendicino, *In-Déterminations. Über Identität bei Abraham und Hölderlin*

In diesem Beitrag wird Nicolas Abrahams genetische Ableitung der Identität herausgearbeitet. In seinem Aufsatz *Le symbole ou l'au-delà du phénomène* wird Identität als Kompromissbildung dargestellt, deren Entstehung in der symbolischen Aufhebung der Angst fundiert ist. Insofern als ihre Darstellung selbst von Angstspannungen und symbolischen Auflösungen durchwirkt ist, reicht es nicht aus, Abrahams Text auf der Ebene seiner argumentativen Gesten anzugehen; vielmehr wird seine »analytisch-poetische« Untersuchung der Identität erst durch eine Analyse seiner poetischen Strategien zugänglich.

Philippe P. Haensler, *rythme, myther, Mütter. Nicolas Abraham als Übersetzer Goethes*

Im September 1962 hält Abraham in Cerisy-la-Salle einen Vortrag unter dem Titel *Die Zeit, der Rhythmus und das Unbewusste*. Ausgangspunkt ist »ein konkretes Problem: Sind die Gesetze des Rhythmus psychoanalysierbar?« Abrahams Antwort führt ihn zu Goethes *Der Zauberlehrling*. Wie im Beitrag herausgearbeitet wird, buchstabiert Goethes Gedicht, das auf den ersten Blick ein Beispiel unter anderen für Abrahams Rhythmustheorie ist, auf einen zweiten Blick die kryptischen poetischen Prinzipien von Abrahams eigenem Schreiben aus: Es ist, so die These, um die Figur einer ab-

wesenden Mutter herum organisiert.

Franziska Humphreys, *Das kryptonyme Archiv. Abraham-Toroks Begriff des transgenerationellen Traumas am Beispiel des* Zong Case

Mit dem Begriff der Kryptonymie beschreiben Abraham und Torok Fälle unmöglicher Trauerarbeit und die Kontinuität transgenerationaler Traumata. Ausgehend von einem konkreten historischen Ereignis und seinem Nachleben im Textgedächtnis, dem 1781 verübten Massaker an versklavten Menschen auf dem Frachter Zong, wird danach gefragt, ob und wie die sprachlichen Prozesse der Anasemie und der Anti-Metapher für die Auseinandersetzung mit Formen von kollektiver Schuld fruchtbar gemacht werden können.

Dominik Zechner, *Philologie, Kryptonymie*

Der Aufsatz interessiert sich allgemein für das Verhältnis von Philologie und Psychoanalyse – und, konkreter, für die philologische Bewegung dessen, was Abraham und Torok Kryptonymie nennen. Im Zentrum stehen Texte und Thesen Werner Hamachers, die als Spätwerk eine Art philologisches Projekt ergeben. Dieses hat, so meine These, seine Wurzeln in der frühen Arbeit, die Hamacher als deutscher Übersetzer des *Verbier de l'homme aux loups* verrichtete. So hat sich die Kryptonymie in die Philologie eingeschlichen, dort gedichtet und für Verdichtungen gesorgt und zwischenzeilig ihre Marken und Namen hinterlassen.

Judith Kasper, *Analogie und Anasemie. Nicolas Abraham als Fortsetzer von Sándor Ferenczis Genitaltheorie*

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.

Charles de Roche, *Scham. Variationen über ein Thema von Nicolas Abraham*

Nicolas Abrahams Glossar der Affekte in Imre Hermanns L'instinct filial umfasst auch einen Eintrag zum Thema Scham [honte]. Auf den ersten Blick Paraphrase Hermanns und marginal im Hinblick auf Abrahams eigenes Werk, entfaltet der Text bei näherem Zusehen ein dichtes Netz approximativer und kritischer Bezüge zu Abrahams Denken. Die Form des Kommentars als Folge von Variationen versucht diese Bewegung auch in Bezug auf die eigene Position des Kommentators – zu beschreiben.

Philippe P. Haensler ist Philosoph und Literaturwissenschaftler. Gefördert durch den Schweizerischen Nationalfonds forscht er zurzeit an der Brown University in Providence, USA.

Franziska Humphreys studierte Allgemeine Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte und französische Philologie. Nach verschiedenen Stationen in der Verlagswelt, der Wissenschaft und der Kulturvermittlung in München, Paris und Brüssel leitet sie heute die Fondation de l'Allemagne – Maison Heinrich Heine in Paris. Sie ist ebenfalls als Übersetzerin aus dem Französischen und publizistisch tätig. Neben einer Monographie zu Michel Foucaults Schriften zur Literatur (*Im Antlitz der Sprache*, Kulturverlag Kadmos 2016) gehören zu ihren jüngsten Publikationen eine kommentierte Edition von André Gides *Kleinen Schriften* (Friedenauer Presse 2024) sowie eine Studie zu *Sprache, Gewalt und Teilhabe ausgehend von M. NourbeSe Philips Zong!* (in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 74:1 [2024]).

Judith Kasper ist Professorin für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Mitherausgeberin von *RISS: Zeitschrift für Psychoanalyse*. Sie arbeitet im Schnittfeld von Psychoanalyse und Philologie. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Holocaust-Studies und der Trauma-Theorie, der Literatur- und Übersetzungstheorie sowie der Lyrik.

Kristina Mendicino ist Professorin und geschäftsführende Direktorin des Instituts für Germanistik an der Brown University, Providence, Rhode Island (USA). Seit 2026 ist sie zudem Mitglied des Executive Committee des MLA Forum on Psychology, Psychoanalysis, and Literature. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Prophecies of Language: The Confusion of Tongues in German Romanticism* (Fordham 2017); *Announcements: On Novelty* (SUNY 2020); *Phenomenology to*

the Letter: Husserl and Literature (Hg., mit Haensler/Tobias, De Gruyter 2020); *Passive Voices (On the Subject of Phenomenology and Other Figures of Speech)* (SUNY 2023); *Thinking Unrest: The Unsettled Legacy of German Idealism* (Hg., SUNY 2025).

Dominik Zechner ist Associate Professor der Germanistik und Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Rutgers University im US-Bundesstaat New Jersey. Er ist der Autor von *The Violence of Reading: Literature and Philosophy at the Threshold of Pain* (Palgrave Macmillan 2024) und *Kafka und das Problem der Endlichkeit* (Sonderzahl 2024).

Charles de Roche lehrte an der Abteilung für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Universität Zürich. Zu seinen Veröffentlichungen gehören: *Nicolas Abraham und Maria Torok: „Sous le fétiche se dissimule l'amour occulte d'un mot-objet…"* (in: *Revolutionen der Literaturwissenschaft*, hg. Fries/Zanetti, Diaphanes 2019); *Zu Nicolas Abrahams psychoanalytischer Ästhetik* (2019, online: dedalus.blog/textes/rencontres/charles-de-roche-2); *Delayed Origins, Initial Inhibitions: The Beginnings of Fatherlandish Song and the Task of Answering the Mother in Hölderlin's „Am Quell der Donau"* (in: *Parallax* 28:3 [2023], hg. Mendicino/Zechner).

RISS Nr. 103

Why knot?
Joyce/das Symptom

Warum knoten? Verknoten, entknoten? Knoten halten, stützen, befestigen; ebenso können sie allerdings aufhalten, verwirren, unterbrechen. Als Strukturelemente und Verdichtungen stehen sie so in je unterschiedlichem Verhältnis zu den Strukturen, die sie hervorbringen. Nicht zuletzt können sie – warum auch nicht – auch zum Ornament werden oder eigene Körperlichkeit gewinnen als Materialisierung des Realen. »Every knot says a lot«, heißt es zur Signifikanz der Vielgestaltigkeit des Knotens in James Joyces *Ulysses*. Dieses *Sprechende* der Knoten beschäftigt Jacques Lacan nicht nur in der eigenen Knotensprache, die in Seminar XXIII zur Schrift wird, die das Symbolische gegenzeichnet. Wirkmacht gewinnt es für Lacan gerade auch in Bezug auf Joyce, dessen knotenmachendes Symptom als Sinthom ein Schreiben, eine Schrift des Realen, ist, das den Namen-des-Vaters überschreibt und einen sich auflösenden borromäischen Knoten der drei Register neuverknotet. Für Lacan wird Joyce damit auch wesentlich für die letzte Verknotung eigener Theoreme, zum Symptom, wie Jean-Michel Rabaté formuliert, zum literarischen Symptom der Psychoanalyse.

Die Beiträge dieses Hefts gehen den unterschiedlichen Verknotungen dieser Verbindung zwischen Lacan und Joyce, zwischen Symptom, Sprache, Schrift und Begehren nach, Knoten machend, Knoten lösend.

Es wird die Texte „Joyce, die List der Schrift" von Hélène Cixous (übersetzt von Anna Hordych) und „Joyce das Symptome (II)" von Jacques Lacan (übersetzt von Rolf Nemitz) enthalten, sowie Beiträge von Camilla Croce, Chris-

tian Frühm, Jean-Michel Rabaté, Katharina Rajabi, Manfred Riepe, Edith Seifert, Katharina Simon, Gregor Specht und Barbara Vinken, Mai Wegener, zudem Kunst u.a. von Jens Risch.

Redaktion des Hefts: Katharina Rajabi, Christian Frühm, Anna Hordych, Susanne Lüdemann, Mai Wegener

RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse

Nr. 102
„Nicolas Abraham. Poetik – Phänomenologie – Psychoanalyse“

Berlin/Frankfurt November 2026

Heftredaktion
Philippe P. Haensler, Charles de Roche

Autor*innen
Philippe P. Haensler, Franziska Humphreys, Judith Kasper, Kristina Mendicino, Dominik Zechner, Charles de Roche

Herausgeber*innen
Marcus Coelen, Camilla Croce, Judith Kasper, Arnd Wedemeyer, Mai Wegener

Redaktion
Artur R. Boelderl, Marcus Coelen, Camilla Croce, Thomas Diesner, Insa Härtel, Regina Karl, Judith Kasper, Aaron Lahl, Karl-Josef Pazzini, Erik Porath, Kianush Ruf, Jonathan Schmidt-Dominé, Arnd Wedemeyer, Mai Wegener, Peter Widmer, Alexandre Wullschleger

Beirat
Monique David-Ménard (Paris), Mladen Dolar (Ljubljana), Maire Jaanus (New York), Antonello Sciacchitano (Mailand), Samuel Weber (Paris), Slavoj Žižek (Ljubljana), Hans Saettele (México), Juliet Flower MacCannell (Irvine), Bruce Fink (New York), Renata Salecl (Ljubljana), Alenka Zupančič (Ljubljana), Cormac Gallagher (Dublin)

Technische Realisierung
Charlotte Birkner-Behlen, Jonathan Schmidt-Dominé

Umschlag
Arnd Wedemeyer

Layout, Satz
Jonathan Schmidt-Dominé

ISBN
978-3-911681-05-6 (print)
978-3-911681-06-3 (eBook)

ISSN
1019-1976

eISSN
2944-0122

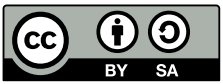
Die digitale Ausgabe dieser Nummer des RISS kann online gelesen und kostenfrei heruntergeladen werden: https://doi.org/10.21248/riss.2026.102

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek führt diese Veröffentlichung in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Informationen sind online verfügbar unter http://dnb.d-nb.de.

RISS: Zeitschrift für Psychoanalyse ist eine Veröffentlichung des
RISS. Verein für Psychoanalyse e.V.
Pestalozzistr. 103
10625 Berlin

Weitere Informationen zu *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*, zur Redaktion und zum wissenschaftlichen Beirat sowie zur Bestellung alter und aktueller Exemplare und anderem mehr finden sich auf unserer Webseite: riss-psychoanalyse.de

Kontakt
info@riss-psychoanalyse.de



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.

Psychoanalyse als Theorie ist Sprachtheorie, psychoanalytische Praxis ist Philologie. In vergleichbarem Ausmaß wie für Nicolas Abraham gelten diese Sätze wohl sonst nur noch für seinen Zeitgenossen und Rivalen Jacques Lacan – und, freilich, jedenfalls in der Perspektive dieser beiden bedeutenden Exponenten, für den Begründer der Psychoanalyse selbst. In Abrahams Oeuvre begegnet man dieser innigen Verbindung auf Schritt und Tritt: Da findet sich ein auf die Poetik gegründeter Versuch einer psychoanalytischen Ästhetik neben dem, ein Gedicht auf die analytische Couch zu legen; umgekehrt werden die Patienten, sei es auch unter Anführungszeichen, Dichtern, ihre Erzählungen Gedichten gleichgesetzt. Die Sprachtheorie kommt prominent da ins Spiel, wo es um es die genetische Herleitung der menschlichen Psyche aus der Kindheit, besonders ihren prä-linguistischen und prä-symbolischen, im Wortsinn *infantilen*, Stadien geht. Die uralte Frage nach dem Ursprung der Sprache aktualisiert sich in psychoanalytischer Brechung neu. Für Abraham allerdings besteht der Ursprung der Signifikanz nicht in einem symbolischen Akt der Etablierung semiotisch stabiler Relationen zwischen Zeichen und Bedeutungen. Stattdessen ist er in der infantilen Artikulation, der *locutio infans*, zu suchen, die ihrer Institution als systemischer Sprache unterworfen wird, aus eben diesem Grund aber als ihre Substanz, ihr *subjectum* oder Zu*grunde*liegendes, voraufgehen muss.

Charles de Roche, Einleitung | Kristina Mendicino, In-Déterminations | Philippe P. Haensler, rythme, myther, Mütter | Franziska Humphreys, Das kryptonyme Archiv | Dominik Zechner, Philologie, Kryptonymie | Judith Kasper, Analogie und Anasemie | Charles de Roche, Scham

Rezensionen: Thomas Ettl, Der Zorn der Kunstfälscher und das Zittern der Kritik (Martin Heinz) | Regressionskonzepte in Psychoanalyse und Sozialphilosophie (Benedikt Salfeld)

ISBN 978-3-911681-05-6

9 783911 681056

Berlin, 2026
25,00 €